

Volumes publicados

1

Pedro Penteado
PEREGRINOS DA MEMÓRIA
O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré
Lisboa, 1998 ISBN: 978-972-8361-12-9

2

Maria Adelina Amorim
OS FRANCISCANOS NO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ
Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos
Lisboa, 2005 ISBN: 978-972-8361-20-4

3

Colóquio Internacional
A IGREJA E O CLERO PORTUGUÊS NO CONTEXTO EUROPEU
The Church and the Portuguese Clergy in the European Context
Lisboa, 2005 ISBN: 978-972-8361-21-1

4

António Matos Ferreira
UM CATÓLICO MILITANTE DIANTE DA CRISE NACIONAL
Manuel Isaiás Abúndio da Silva (1874-1914)
Lisboa, 2007 ISBN: 978-972-8361-25-9

5

Encontro Internacional
CARREIRAS ECLESIASTICAS NO OCIDENTE CRISTÃO (séc. XII-XIV)
Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)
Lisboa, 2007 ISBN: 978-972-8361-26-6

6

REPRESENTAÇÕES DO PROTESTANTISMO
NA SOCIEDADE PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA
da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)
Lisboa, 2009 ISBN: 978-972-8361-28-0

7

Os «VENCIDOS DO CATOLICISMO»
Miltância e atitudes críticas (1958-1974)
Lisboa, 2009 ISBN: 978-972-8361-29-7

Propriedade, edição e administração:
Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima – 1649-023 Lisboa
Concepção gráfica e Execução
SerSilito-Empresa Gráfica, Lda./Maia

**REPRESENTAÇÕES
DO PROTESTANTISMO
NA SOCIEDADE PORTUGUESA
CONTEMPORÂNEA**

Edição apoiada por:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

RITA MENDONÇA LEITE

**REPRESENTAÇÕES DO
PROTESTANTISMO
NA SOCIEDADE PORTUGUESA
CONTEMPORÂNEA**

**DA EXCLUSÃO À LIBERDADE DE CULTO
(1852-1911)**



**CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**

LISBOA 2009

APRESENTAÇÃO

Todo o labor historiográfico tem como questão central a percepção da realidade social, da sua estruturação e do desenvolvimento das suas funcionalidades, das suas dinâmicas de integração e de exclusão. As formas culturais, a política e a economia, como a religião, são instâncias de análise e percepção dessas sociedades, tomadas como uma globalidade ou nas suas particularidades interactivas de protagonismos individuais e de grupo.

As sociedades são sempre realidades compósitas, mesmo quando apresentam graus elevados de fusionalidade ou de predominâncias hegemónicas. Aceitar observar a realidade através do binómio maiorias/minorias é penetrar no interior de discursos identitários concorrenciais que explicitam modos de pensar e práticas buscando legitimidades no interior de determinada sociedade.

Sociedades como a portuguesa, onde se desenvolvem processos de descon-fissionalização enquanto identificação com a modernidade contemporânea, tendem a ser percebidas como atravessadas pela “descristianização”, ou mesmo pela “dessacralização”. As recomposições do terreno religioso aparecem marcadas por certo antagonismo: por um lado, constituídas e formatadas por uma realidade considerada homogénea e dominante, que resiste à alteração do seu estatuto ou o pretende impor; e, por outro, desenvolve-se um sentimento, mesmo uma opinião pública, que vê nessa situação um afrontamento desencadeado por minorias fraturantes, tendencialmente tomadas como exterioridade, como perigo.

Todavia, as minorias enquanto sociabilidades não são uma particularidade em si, porque a sua existência social se encontra sempre articulada por um agir e por uma construção discursiva relacional com uma qualquer alteridade, tomada esta como dominadora ou, pelo menos, como instância de aferição ou de contra-posição de identidade.

Em qualquer sociedade, considerada no seu longo processo histórico, não foi, nem é, evidente a possibilidade de se enunciar no seu seio perspectivas e práticas contraditórias respeitantes ao viver colectivo e individual. Neste sentido, mais do que uma história de maiorias ou de minorias, o que está sempre em causa é a questão do tipo de relações existentes numa determinada realidade cultural, política ou religiosa. Mesmo quando esta problemática se apresenta na sua dimensão de etnicidade, o que se tem diante como objecto da observação histórica é uma sucessão de camadas de movimentos de conquista ou de migração, com graus diversos de assimilação ou de resistência.

Não cabe ao estudo da História, como conhecimento crítico, constituir-se em juiz, o que seria um reflexo de divinização e totalitarismo. A História como disciplina e forma de conhecimento exige rigor e é este que lhe confere a necessária isenção para poder descortinar a amplitude da complexidade da existência humana enquanto realidade social, colectiva. O entendimento aprofundado do paralelismo ou da convergência de dinâmicas societárias remete sempre para um todo, incluindo necessariamente os seus aspectos mais materiais, que se torna interrogação sobre o indivíduo e, simultaneamente, o colectivo como sujeito histórico.

Assim se pode entender o significado e valorizar o trabalho de investigação de Rita Mendonça Leite sobre as «Representações do protestantismo na sociedade portuguesa contemporânea: da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)», dado à estampa presentemente, nesta colecção do CEHR. Tomando a problemática do enquadramento jurídico, constitucional e penal conferido à religião durante a Monarquia Constitucional, o seu estudo detém-se na complexidade da penetração, por um lado, e na emergência, por outro, de um processo de diferenciação religiosa com as implicações que tal acarreta para um país – uma nação – que se entendia como católica e, por razões diversas, passa a confrontar-se com a possibilidade de outros referenciais identitários por parte dos seus membros, dos seus cidadãos. Como o demonstra a autora, este processo, ocorrendo através de uma disputa religiosa, não se confina a um simples afrontamento entre catolicismo e protestantismo, mas implica a possibilidade da coesão social integrar distintas formas de se entender a verdade, a autoridade, a liberdade e a consciência individual como instâncias de discernimento.

É através deste temário que Rita Mendonça Leite nos propõe compreender, de maneira mais complexa, o processo de diferenciação cultural e mental na sociedade portuguesa do trânsito do século XIX para o XX, onde se percebe também quanta importância têm para o percurso de uma determinada sociedade os factores exógenos, os quais ganham raízes através de realidades internas de vária ordem, como sejam: a industrialização que traz consigo novas gentes e novas crenças, as reivindicações internas no campo religioso que encontram expressão na apropriação de outros enquadramentos, a realidade da disputa colonial que

conduz à aceitação da presença de outras confissões religiosas em expansão como forma de manutenção da soberania portuguesa em determinados territórios, ou ainda, o espaço de busca espiritual fornecido pela disputa entre o catolicismo hegemónico e as tendências radicais de laicização.

Este trabalho, considerando o primeiro fluxo protestante no seio da sociedade portuguesa contemporânea, não se reduz à descrição desse processo, mas remete para a compreensão do conjunto da realidade portuguesa nesse período correspondente à passagem da confessionalidade constitucional à separação entre as Igrejas e o Estado, pelo menos na sua formalidade jurídica. A instância do religioso permite, assim, alcançar a percepção da lentidão e das contradições nas mudanças de mentalidade presentes em todas as alterações sociais e políticas, onde a realidade existente não se altera por substituição mimética e onde, também, questões como a tolerância e a liberdade de cultos, enquanto expressões para novas possibilidades de convívio social, trazem à colação conflitos próprios da dinâmica concorrencial característica das sociedades de cidadania.

António Matos Ferreira
Director-Adjunto do CEHR

*Aos meus irmãos
Nuno, Pedro e Joana*

AGRADECIMENTOS

Este trabalho corresponde ao resultado da investigação realizada para a obtenção do grau de Mestre em História Contemporânea, apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, e foi apoiado, a diferentes níveis, num número alargado de contributos fundamentais, aos quais devo o meu agradecimento.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Doutor António Matos Ferreira, cuja reflexão, método e sabedoria são, mais do que uma orientação, uma inspiração. Ao Prof. Doutor Sérgio Campos Matos, pelo incentivo constante, ao Prof. Doutor António Ventura e Prof. Doutor Ernesto Castro Leal, que, nos seminários do Mestrado, confirmaram e reforçaram o meu gosto pela História Contemporânea. Agradeço, com saudade, ao Prof. Mestre António Cordeiro Lopes, cujos incentivos e ensinamentos de rigor guardo sempre comigo.

À Dra. Isabel Fevereiro que, como directora do Arquivo Histórico-Diplomático, generosamente dispensou toda a disponibilidade e atenção durante as dezenas de visitas aos arquivos.

Aos membros do Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, cuja investigação é um constante estímulo. Ao Prof. Doutor Paulo Fontes, pelos ensinamentos e generosidade. Ao Dr. José António Rocha, pelas ajudas preciosas. Aos membros da Sociedade Eduardo Moreira, por me fazerem sentir entre amigos. Ao Mestre Luís Aguiar Santos, pelo conhecimento partilhado.

À minha família. Às minhas avós, pelo que me ensinaram. Aos meus avós, pelo que me ensinam. Aos meus irmãos Nuno, Pedro e Joana, pela partilha de tudo. À minha mãe, pelo carinho reparador. Ao meu pai, por ter força para ser o meu pilar.

À Lara Lopes, pela persistência. Ao David Gomes, pela memória de elefante. À Ana Nogueira, pela paciência e amizade. À Margarida, ao Nuno, à Sara e à Lena, por estarem lá, sempre. Ao Zé.

INTRODUÇÃO

O cristianismo protestante tende, na sociedade e na historiografia portuguesas, a ser definido e consequentemente secundarizado como um grupo ultraminoritário de fraco significado no universo religioso e no espaço socio-cultural português. No entanto, essa invisibilidade do protestantismo esconde um conjunto de iniciativas, projectos e personalidades com um papel determinante na realidade portuguesa, marcada desde logo pela diferenciação e pluralidade que essas comunidades cristãs não-católicas, na sua complexidade e heterogeneidade, representam.

Apesar da confessionalidade do Estado português durante a Monarquia Constitucional, verificou-se paulatinamente uma implementação de correntes de origem protestante que, no marco da liberdade religiosa da Carta Constitucional de 1826, foram desenvolvendo espaços de diversidade religiosa¹. Esse processo histórico desenvolveu diversas representações. Se no início o protestante era percebido pelo padrão dominante católico como o estrangeiro, num duplo sentido político e religioso, transformou-se progressivamente no herege e no elemento desnacionalizador, acabando posteriormente por ser integrado num sistema de tolerância e liberdade de culto que culminaria, em última instância, na construção de uma

¹ A história do protestantismo em Portugal foi objecto da reflexão de diversos autores cujas sínteses se apresentam como essenciais para a compreensão dessa problemática, destacando-se as investigações de: Manuel Pedro Cardoso – *Cem Anos de Vida, 1870-1970: subsídio para a história da reforma em Portugal*. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa, 1975; Vitor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal: 1832-1911*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998; António Matos Ferreira – Protestantismo. In *Dicionário de História de Portugal: Suplemento*. Coord. de António Barreto e Maria Filomena Mónica, vol. 3. Porto: Livraria Figueirinhas, 1999-2000, p. 191-197; Luís Aguiar Santos – Protestantismo. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira de Azevedo, vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 75-85; e Luís Aguiar Santos – Pluralidade Religiosa. Correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 399-501.

plataforma de aceitação implícita. Processo este que em grande medida acompanha a contemporaneidade do país e que torna a questão da liberdade religiosa um objecto mais amplo e mais complexo, e simultaneamente mais estimulante, do ponto de vista da análise.

Neste contexto, o período que se prolongou entre 1852 e 1911, encetado com o primeiro Código Penal português e encerrado com a Lei da Separação da Igreja do Estado, correspondeu a uma conjuntura essencial, quer porque, na sua génese determinou legislativamente aquela exclusão e inclusivamente a penalização das comunidades cristãs não-católicas, como porque, com a aplicação da Lei da Separação de 1911, se desenvolveu um processo de redefinição da sociabilidade religiosa em Portugal, com destaque para o lugar aí ocupado pelo protestantismo. A problemática da luta e estruturação do sistema de liberdade e tolerância religiosas desenvolveu-se na continuidade deste percurso mas para lá das fronteiras cronológicas do mesmo, pelo que os projectos de convergência anteriormente referidos não serão abordados neste trabalho, na medida em que se desenvolveram num período significativamente posterior.

A análise desse caminho que se percorreu desde a exclusão até a liberdade de culto é pois, simultaneamente, uma interrogação acerca do modo como se desenvolveu o processo através do qual deixou de ser legítimo excluir as comunidades protestantes, bem como a sua actividade prosélita, da dinâmica social portuguesa, e passou a ser legal o desenvolvimento de um culto evangélico, com um papel na formação de sociabilidades. Com que objectivos e através de que meios se processou esse percurso da exclusão à liberdade de culto?

A abordagem cultural deste cristianismo, designado como reformado ou evangélico, bem como a multiplicidade de formas cristãs resultantes da cissiparidade contemporânea, fazem parte do processo de secularização ocorrido na sociedade portuguesa, apelando portanto a uma análise alicerçada não apenas na acção dos protestantes em si, mas também nas representações e concepções culturais predominantes com que se rotulou essa alteridade cristã. Tal perspectiva pressupõe a possibilidade de emergência e afirmação de outras instâncias de formulação da identidade nacional. O objecto de análise proposto para esta tese resulta da combinação desses dois elementos: a actividade protestante e a recepção da mesma por parte de uma sociedade confessional, de hegemonia católica.

A complexidade deste processo traduz então essa problemática essencial na reflexão sobre a contemporaneidade que é a da formulação de representações, isto é, da contínua reconstrução de imagens. Essa permanente interpretação da realidade resulta, de facto, numa pulverização de realidades, ou seja, de representações, em função das quais cada indivíduo estrutura a sua visão do mundo. Por conseguinte, o percurso do protestantismo em Portugal, como noutros contextos, foi também definido pelo modo como o mesmo foi percebido pela sociedade que o excluiu, tolerou ou integrou. Aliás, o próprio conceito de “protestantismo” é

já em si uma representação, originalmente resultante de uma catalogação, e portanto, de uma interpretação exógena em relação ao universo do cristianismo reformado. Por outro lado, essa representação *a priori* é, no caso português, reforçada pelo facto da palavra “protestante” aparecer comumente precedida do vocábulo “minoría”, o que enfatiza o seu carácter marginal. No entanto, estes são precisamente os elementos que determinam o interesse histórico e a relevância sociológica do processo em análise, na medida em que a paulatina consolidação desses grupos minoritários colocou, com cada vez maior pertinência, o problema da liberdade e da coesão social, uma vez que representou também a impossibilidade de afirmação de uma igreja nacional unificada e consensual e de uma sociedade de cidadania homogénea.

O estudo seguidamente apresentado baseia-se então em cinco objectivos fundamentais. Em primeiro lugar, a compreensão daquilo que muda, ou daquilo que não muda, entre 1852 e 1911 no que diz respeito às circunstâncias e potencialidades de desenvolvimento e de estabilização dos grupos protestantes em Portugal. Em segundo, a identificação dos elementos que permitiram que as comunidades cristãs reformadas deixassem de ser percepcionadas como um factor de desagregação numa sociedade de cidadania e começassem a desempenhar um papel activo e efectivo na mesma. Seguidamente, a análise do modo como o protestantismo foi definido, representado e redefinido no seio de uma nação hegemonicamente católica e de um Estado confessional e das alterações que se operaram nessas representações proporcionando uma progressiva integração. Em quarto lugar, o estudo dos núcleos que, na sociedade e cultura portuguesas, facilitaram essa abertura gradual e inclusivamente apoiaram o estabelecimento de uma liberdade de culto pensada também (provavelmente não exclusivamente) para a minoria protestante. Por último, a análise da estruturação dos limites do encontro momentâneo entre a religiosidade protestante e a ideologia republicana.

Tendo como marcos legislativos o Código Penal de 1852 e a Lei da Separação de 1911, o contexto no interior do qual se percorre o caminho em análise, define-se entre uma proclamada hegemonia e uniformidade católica e o estabelecimento de uma laicidade baseada no princípio da liberdade religiosa recorrentemente utilizado como fonte de legitimação. No entanto, é necessário questionar a linearidade desse processo, no sentido em que significantes como os de hegemonia, pluralidade religiosa, liberdade de culto, liberdade religiosa, tolerância, compreensão e integração, adquirem diferentes significados em momentos diversos, não se sucedendo necessariamente de um modo ordenado e sobretudo não sendo definidos da mesma forma pela multiplicidade de agentes que os utiliza. Neste sentido, esse processo terá provavelmente características bastante mais próximas da circularidade do que da linearidade.

CAPÍTULO I

ESTRUTURAS LEGISLATIVAS: ENTRE A LIBERDADE E A CRIMINALIZAÇÃO

1. CONSTITUIÇÃO DE 1822

Os processos revolucionários europeus e americano em curso a partir de finais do século XVIII desenvolveram-se através da concretização e adaptação de princípios de origem iluminista. Conceitos essenciais como os de liberdade, igualdade, segurança, propriedade, cidadania, contrato social e tolerância, inspirados no pensamento de autores de referência como Locke, Hume, Adam Smith, Montesquieu e Rousseau, surgiram como base de um liberalismo que extravazou as fronteiras da cultura e acabou por se traduzir em realidades políticas. Esse liberalismo político teve uma importante tradução constitucional, materializada na legislação decretada nos diferentes países onde se desenvolveu e onde foi objecto de diversas adaptações. Em Portugal, essa tradução resultou, na sequência da Revolução Liberal de 1820, na proclamação da Constituição de 1822 e da Carta Constitucional de 1826. Os dois textos funcionaram simultaneamente como estruturação e impulso da transformação do ideário liberal numa ordem política e social¹.

Alicerçada num propósito de regeneração nacional, a Revolução de 1820 reconheceu também um papel à religião católica como fonte de legitimação num projecto liberal que procurava caminhar em direcção ao progresso político, social, económico, jurídico e cultural. A adopção de posições próximas de anticlericalismo, concretizadas através de críticas ou reclamações de reforma da hierarquia

¹ A esse propósito vejam-se os estudos de Zília Osório de Castro: *Constitucionalismo Vintista: antecedentes e pressupostos*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade de Lisboa, 1986; e *Cultura e ideias do liberalismo. Lusitania Sacra*. 12 (2000) 17-35.

católica, não invalidou, portanto, que esse primeiro liberalismo valorizasse o lugar da religiosidade, tanto na sua componente pública, legitimando o poder, como na sua componente privada, enquanto resultado da liberdade individual de cada cidadão².

A Monarquia Constitucional congregou assim no seu interior uma tradição iluminista, mais próxima, em termos religiosos, de um reformismo eclesiástico de pendor secularizante, e uma tradição de valorização do papel da religião como força de legitimação política e de regulação social³. De qualquer modo, ainda que exequível, o equilíbrio entre estes pontos de partida resultaria em discussões e confrontos públicos que se prolongariam ao longo de todo o século XIX e inícios do século XX.

O debate encetou-se desde logo a propósito da interpretação dos textos constitucionais, cujos conteúdos em matéria de religião eram, senão contraditórios, pelo menos de uma coerência discutível, oscilando entre a defesa dos direitos e da liberdade do cidadão e a consagração e imposição da religião católica como religião de todos os portugueses.

A Constituição de 1822⁴, fortemente marcada por um espírito democratizante e profundamente inovador, integrou também uma importante componente espiritual e religiosa. Aprovada pelas Cortes e imposta ao monarca, a Constituição política da nação declarava como objectivo primacial a manutenção da «liberdade, segurança, e propriedade de todos os Portugueses»⁵. Com vista à concretização desse propósito os autores não deixaram de invocar a legitimidade religiosa, uma vez que o texto era proclamado «Em Nome da Santíssima e Indivisível Trindade». Procurava-se assim na linguagem religiosa católica a conceptualização que conferiria um carácter sagrado à Constituição portuguesa.

Alicerçado numa concepção radical do liberalismo, o texto constitucional desdobrava-se no reconhecimento de princípios inovadores, como: a igualdade de todos perante a lei⁶, a soberania indivisível da Nação⁷ e a divisão dos pode-

² Cf. António Matos Ferreira – Desarticulação do Antigo Regime e Guerra Civil. In *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 21-35.

³ Almeida Garrett, uma das figuras cimeiras do liberalismo português, lembrou, enquanto narrador, mas ainda assim também enquanto testemunha desse período, que «[...] a liberdade não é inimiga da religião do céu nem da religião da terra. Sem ambas, não vive; degenera, corrompe-se, e em seus próprios desvarios se suicida. A religião do Cristo é a mãe da Liberdade, a religião do Patriotismo a sua companheira.» (Almeida Garrett – *Viagens na Minha Terra* [1ª edição 1843-1844]. Lisboa: Ulisseia, 2002, p. 194).

⁴ Promulgada a 23 de Setembro e em vigor até à Vila-Francada (Julho de 1823) e com uma reposição temporária entre 10 de Setembro de 1836 e 4 de Abril de 1838.

⁵ Cf. Artigo 1.º da Constituição de 1822. In *As constituições portuguesas de 1822 ao texto actual da constituição*. Introdução de Jorge Miranda. Lisboa: Livraria Petrony, 1992, 3ª edição, p. 29.

⁶ Cf. Art. 9.º da Constituição de 1822. In *As Constituições portuguesas*, p. 31.

⁷ Cf. Art. 26.º da Constituição de 1822. In *As Constituições portuguesas*, p. 36.

res legislativo, executivo e judicial⁸. Na linha dessa tendência revolucionária, a Constituição consagrava igualmente o princípio da livre expressão do pensamento, fundamental em matéria religiosa. Definido como «um dos mais preciosos direitos do homem», o reconhecimento do princípio permitia que cada português pudesse, «[...] sem dependência de censura prévia, manifestar suas opiniões em qualquer matéria [...]»⁹. Por outro lado, no artigo 25.º decretava-se que «A Religião da Nação Portuguesa é a Católica Apostólica Romana. Permite-se contudo aos estrangeiros o exercício particular de respectivos cultos»¹⁰. Uma vez que a Constituição definia o conceito de nação como a união de todos os portugueses, subentendia-se que todos os portugueses seriam, ou deveriam ser, católicos romanos. Assim sendo, de acordo com a Constituição portuguesa de 1822, o cristianismo não-católico era entendido como uma religião estrangeira, na medida em que só os cidadãos não-portugueses tinham o direito de exercer qualquer outro tipo de culto que não o católico. Essa demarcação era reforçada pelo facto do exercício desse direito reconhecido aos estrangeiros ser limitado à esfera privada. O culto público e, por conseguinte, a exteriorização social da religiosidade era prerrogativa exclusiva da religião do Estado: a Católica Apostólica Romana. A combinação entre a liberdade de pensamento e a confessionalidade do Estado gerou em certos núcleos a denúncia de contradições, embora uma esmagadora maioria não perspectivasse a consagração desses dois artigos como minimamente incoerentes.

A legislação sucessivamente promulgada ao longo do século XIX, esclarecendo alguns artigos e desenvolvendo significativamente o tratamento da problemática religiosa, acabou no entanto por prolongar e até mesmo aprofundar aquela incoerência, denunciando e simultaneamente gerando uma diversidade de concepções de liberdade e, designadamente, da liberdade religiosa.

2. CARTA CONSTITUCIONAL DE 1826

A Carta de 1826 foi o texto constitucional que mais tempo esteve em vigor em Portugal. Depois de um primeiro curto período, entre Abril de 1826 e Maio de 1828, voltou a vigorar entre 1834 e a revolução setembrista de 1836, sendo posteriormente reposta em 1842, mantendo-se até à implantação da República¹¹. Por conseguinte, durante a maior parte do período que é o âmbito cronológico deste estudo, vigorou a Carta Constitucional de 1826.

⁸ Cf. Art. 30.º da Constituição de 1822. In *As Constituições portuguesas*, p. 37.

⁹ Art. 7.º da Constituição de 1822. In *As constituições portuguesas*, p. 30.

¹⁰ *As Constituições Portuguesas*, p. 35.

¹¹ Essa manutenção foi complementada com a justaposição de quatro Actos Adicionais datados de: 1852, 1885, 1895-1896 e 1907.

A demarcação em relação à Constituição de 1822 fez-se desde logo pelo facto deste texto constitucional ter sido outorgado pelo Rei e aprovada pelas Cortes, o que para além de ter resultado numa reformulação conceptual, representou fundamentalmente um reforço do poder do monarca. A introdução do poder moderador ao lado dos poderes executivo, legislativo e judicial, traduzia a vontade de reafirmação do poder monárquico e de contenção da radicalização do processo democrático encetado em 1820¹².

O poder régio voltava a ocupar um lugar de destaque no sistema político-representativo e procurava simultaneamente encontrar um equilíbrio entre o exercício do poder monárquico, o liberalismo e a modernização política do país. A Carta Constitucional materializou legislativamente esse propósito contemporizador, no sentido de criar as condições necessárias à estabilização política e social do reino. A eficácia da resposta a essas exigências parece ter sido provada pelo longo período em que se manteve em vigor.

Durante a maior parte da Monarquia Constitucional a Carta desempenhou, de facto, um papel essencial enquanto garante da ordem e da legitimidade. Mesmo para aqueles cidadãos que exerciam funções longe dos círculos políticos centrais, o texto constitucional era perspectivado como a representação da «legalidade, único verdadeiro baluarte da ordem e da liberdade»¹³.

Parte dessa eficácia baseou-se no facto da Carta Constitucional ter procurado congregar no seu interior um conjunto de princípios que representavam sectores diversos e potencialmente conflituosos. Esse propósito de compatibilização surgia desde logo no que dizia respeito à problemática religiosa. A soberania nacional era invocada a par com a graça divina na definição de um Estado confessional que se propunha garantir as liberdades essenciais dos cidadãos portugueses. A Carta não só consagra a divindade como fonte do poder monárquico¹⁴ como define, no artigo 6.º, que «A Religião Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras Religiões serão permitidas aos Estrangeiros com seu culto

¹² Cf. J. Joaquim Gomes Canotilho – As Constituições. In *História de Portugal*. Dir. de José Mattoso, vol. 5. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, p. 149-165.

¹³ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Documentação guardada no depósito do Palácio Velho – Correspondência proveniente das representações diplomáticas e consulares de Portugal (1852-1911). Legação portuguesa em Londres, 1852, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 8. O ministro plenipotenciário escreve acerca da problemática dos Actos Adicionais, desenvolvendo o argumento fundamental do respeito pela Carta Constitucional como essencial para a manutenção da estabilidade política. De acordo com o Conde de Lavradio, qualquer violação das disposições da Carta serviria durante muito tempo como tema de que os diversos partidos políticos se serviriam, sempre que para isso tivessem oportunidade, «para excitarem novas guerras civis» que levariam o país «à sua completa ruína».

¹⁴ A Carta Constitucional de 1826 é encetada com as palavras «Dom Pedro por graça de Deus» (*As constituições portuguesas*, p. 103).

doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo»¹⁵.

Mais uma vez se manifestava uma incoerência de princípios, baseada no facto da mesma constituição que consagrava os direitos fundamentais do cidadão¹⁶ definir o culto a professor por cada um deles. Certamente, essa definição baseou-se numa descrição, isto é, efectivamente, a maioria esmagadora dos cidadãos portugueses era católica romana, e numa herança da própria natureza do Estado moderno – o ser confessional. Porém, essa mesma definição pode também ser entendida como uma imposição, no sentido em que se a religião católica era a religião do reino, e se esse reino era definido como a associação política de todos os cidadãos portugueses¹⁷, então o catolicismo seria também, necessariamente, a religião de todos os portugueses¹⁸.

A manutenção do Estado confessional representou também a continuidade em termos de marginalização das outras confissões, distanciadas do exercício da cidadania e remetidas para universos privados. A estruturação e desenvolvimento das comunidades reformadas em Portugal ao longo do século XIX fez-se então sobre uma plataforma constitucional que excluía essas mesmas denominações da integração na nacionalidade.

De facto, a Carta não só não resolveu a incoerência do posicionamento constitucional em relação à problemática da diversidade religiosa, como a agravou, transformando-a numa verdadeira contradição. No artigo 145.º da Lei fundamental, no âmbito da descrição dos direitos essenciais do cidadão, explicita-se que «Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública»¹⁹.

Ao longo do século XIX e princípios do século XX o conteúdo da Carta Constitucional permitiu então que a mesma fosse invocada como argumento legitimador tanto por aqueles que defendiam o respeito pela religião do reino como por aqueles que advogavam o princípio da liberdade religiosa. A discussão não se centrou pois na denúncia de uma contradição na constituição que, de facto,

¹⁵ *As constituições portuguesas*, p. 105.

¹⁶ No artigo 145º explicita-se: «A inviolabilidade dos Direitos Cívicos e Políticos dos Cidadãos Portugueses, que tem por base a liberdade, a segurança individual e a propriedade, é garantida pela Constituição do reino [...]» (*As constituições portuguesas*, p. 136).

¹⁷ «O Reino de Portugal é a Associação Política de todos os Cidadãos Portugueses. Eles formam uma Nação livre e independente.» (Art. 1º da Carta Constitucional de 1826. In *As constituições portuguesas*, p. 103).

¹⁸ Contudo, a questão da cidadania e da pertença à nação complexifica-se com as disposições do artigo 7º, designadamente com a integração na definição de cidadãos portugueses dos «Estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua Religião». (*As constituições portuguesas*, p. 105). Este parágrafo, aliás muito poucas vezes referido, gera também interpretações diversificadas.

¹⁹ *As constituições portuguesas*, p. 136.

acabou por servir os seus objectivos de aglutinação, mas sim na defesa da mesma como fundamento de posições diversas em relação à liberdade²⁰.

A resposta às contradições teóricas da Carta Constitucional, ou aos direitos e privilégios que não consignava, pulverizou-se na adopção de métodos diversos, nomeadamente através da assinatura de tratados específicos, na promulgação do Código Penal e, sobretudo, nas práticas judicial, social e cultural.

3. TRATADO DE COMÉRCIO E NAVEGAÇÃO ENTRE PORTUGAL E A GRÃ-BRETANHA

Em 1842, o ano da reposição da Carta Constitucional, os governos de D. Maria II e D. Vitória acordaram na assinatura de um Tratado com vista à manutenção e estreitamento das relações entre Portugal e a Grã-Bretanha e à ampliação das relações comerciais entre os súbditos dos dois reinos. O Tratado de Comércio e Navegação, assinado em Lisboa a 3 de Julho de 1842 e aí ratificado no dia 30 desse mesmo mês, centrado na questão comercial, integrou igualmente disposições que diziam respeito especificamente aos direitos e privilégios dos súbditos de dois reinos que professavam religiões diferentes.

A Grã-Bretanha representou, efectivamente, um papel fundamental no contacto português com um universo cristão não-católico, servindo muitas vezes, ao longo do século XIX, como o exemplo da nação protestante por excelência. Ao mesmo tempo, a importância de cidadãos britânicos nos circuitos económicos e financeiros portugueses, para além de ter provocado essa aproximação em relação ao cristianismo reformado, de certo modo, intensificou a percepção do protestante como o estrangeiro e, num sentido mais estrito, como o inglês. Essa foi uma das representações-base, sobre a qual as categorizações do protestante se desenvolveram na sociedade oitocentista portuguesa.

²⁰ Quarenta anos passados sobre a promulgação da Carta, e a propósito da lei do casamento civil, a diversidade de interpretações dos artigos do texto constitucional relativos à religião, subsistia ainda, fundamentando acesas discussões acerca do entendimento do tipo de liberdade consignada na Carta. Se por um lado, figuras como Augusto Neves dos Santos Carneiro (bacharel em Teologia), entendiam que «[...] nem toda a violação dos preceitos da igreja envolve uma violação da carta constitucional» e que, por conseguinte «Os súbditos portugueses que não professem a religião catholica, violam os preceitos d'esta e nem por isso offendem a carta, que os reconhece cidadãos portugueses, gosando os direitos civis e políticos da sociedade portugueza.» (Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1866, p. 36). Por outro lado, indivíduos como o P. Sebastião António Barbosa, afirmavam: «Se algum portuguez tiver a desgraça de deixar o catholicismo, entendo que deve ser considerado como estrangeiro; póde nesse caso praticar o seu culto particularmente, sem offender a religião do estado, e como tal fica excluído dos cargos públicos, em virtude do art.6.º da carta, que declara o catholicismo a religião do estado.» (P. Sebastião António Barbosa – *O casamento civil, a Carta e o catholicismo em Portugal*. Lisboa: Tipografia de José da Costa Nascimento, 1866, p. 7). Desenvolvimentos e variantes destas posições serão encontrados ao longo de toda a segunda metade do século XIX nas múltiplas fontes católicas.

O Tratado de 1842 consignava aos súbditos de cada uma das partes o «[...] livre uso e exercício da sua religião, sem por forma alguma serem inquietados pelas suas opiniões religiosas [...]»²¹. Reforçando o artigo 145.º da Carta Constitucional, o Tratado esclarece e explicita o seu sentido, decretando que os fiéis poderão «[...] reunir-se para objectos de culto publico e para celebrarem os ritos da sua religião nas suas próprias moradas ou em capellas, ou logares para esse fim destinados, sem que agora, nem para o futuro, soffram o menor embaraço ou interrupção qualquer[...]»²². Este livre exercício da religião compreendia também as cerimónias fúnebres, sendo explicitamente exigido o respeito pelas tradições britânicas, desde os rituais do enterro à construção das sepulturas²³. Aparentemente acessório, este último ponto acabava por revelar um substancial aprofundamento dessa liberdade, na medida em que tanto nesse período como nas décadas seguintes, o problema da celebração do enterro de não-católicos era levantado pontualmente por alguns representantes das autoridades eclesiásticas portuguesas.

Desenvolvendo nos artigos seguintes os desígnios relativos às relações comerciais, o Tratado terminava com a abordagem da questão jurídica, determinando os direitos dos respectivos súbditos aquando da integração num processo judicial. Deixando de gozar do privilégio do juízo da conservatória, os súbditos britânicos em Portugal passariam, como os portugueses na Grã-Bretanha, a beneficiar de garantias como: o processo por jurados, a impossibilidade de serem presos sem um mandado de um magistrado ou sem culpa formada, o direito a serem interrogados num espaço de vinte e quatro horas depois de presos em flagrante delito, a admissão com fiança e o direito a serem julgados como os súbditos portugueses em todas as causas cíveis ou crimes²⁴.

A pertinência da inclusão deste documento na sistematização legislativa que constitui a plataforma legal sobre a qual as comunidades reformadas se movem em Portugal entre 1852 e 1911 advém então de dois elementos fundamentais. Em primeiro lugar, o facto de, por parte das autoridades portuguesas, a liberdade religiosa ser concedida especificamente a cristãos reformados, uma vez que se

²¹ José Ferreira Borges de Castro – *Nova collecção de tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a Corôa de Portugal e as mais potências compiladas por ordem do Ministério dos Negócios Estrangeiros*. Tomo I (1840-1862). Lisboa: Imprensa Nacional, 1890, p. 15.

²² José Ferreira Borges de Castro – *Nova collecção de tratados*, p. 15. No artigo 1.º do Tratado acrescentava-se ainda que eram autorizadas a edificação e manutenção das capelas e lugares de culto dentro dos domínios dos respectivos súbditos, sendo que a única limitação a essa construção seria a impossibilidade desses lugares terem sinos ou torres de sinos.

²³ Decreta-se no final do artigo 1.º que «Os súbditos de sua Magestade Britannica terão igualmente liberdade para enterrar os seus mortos, pelo modo e com as ceremonias usadas no seu respectivo paiz, nos terrenos e cemitérios que comprarem e prepararem para esse fim; e as sepulturas, na conformidade da antiga pratica existente, de nenhum modo ou forma deixarão de ser respeitadas.» (José Ferreira Borges de Castro – *Nova collecção de tratados*, p. 16).

²⁴ Cf. José Ferreira Borges de Castro – *Nova collecção de tratados*, p. 28.

tratava da assinatura de um tratado com um país de larga tradição e predominância protestante. Em segundo lugar, o facto de várias vezes ser este o documento utilizado pelos protestantes como argumento de defesa da liberdade religiosa e dos direitos dos cidadãos britânicos. Figuras como Robert Reid Kalley²⁵ ou Henry Maxwell Wright²⁶, acusados pelas autoridades portuguesas, em 1843 e 1887 respectivamente, de ofensas contra a religião estatal, ao mesmo tempo que negaram as acusações que lhe eram feitas, invocaram os artigos do Tratado na sua defesa. Kalley afirmava que ainda que pudessem «[...] entrar em duvida os seus direitos, considerados meramente com referencia á C. Constitucional, elle est[ava] convencido, que não poderia acontecer o mesmo, quando fossem considerados com referencia ao Tratado, pelo qual se concedeo mutuamente, aos subditos de qualquer dos dois reinos, o livre exercicio das suas respectivas religiões nos territorios de cada um delles»²⁷, numa declaração muito reveladora em relação à ambiguidade da Carta Constitucional e à clareza do Tratado de Comércio e Navegação. Em 1887, a legação britânica em Londres, em defesa do cidadão britânico Maxwell Wright, referia as condições «specified in articles 17 and 18 of the Treaty»²⁸, como essenciais no tratamento do acusado no decorrer do seu processo.

Porém, se os artigos estabelecidos na Carta Constitucional de 1826 e no Tratado de Comércio e Navegação de 1842 proporcionavam a diversificação de interpretações em relação ao entendimento da confessionalidade e da liberdade religiosa, a legislação penal promulgada posteriormente, não deixando, em última instância, de enfatizar essas contradições, tendeu no entanto a reforçar a posição daqueles que defendiam uma associação estreita entre nacionalidade e confessionalidade e a manutenção das restrições à liberdade religiosa.

²⁵ Robert Reid Kalley (Glasgow, 1809 – Edimburgo, 1888) formou-se em Medicina em 1832, na Grã-Bretanha, e chegou à ilha da Madeira em 1838, tendo aí permanecido até Agosto de 1846, exercendo durante esse período a sua actividade profissional, dedicando-se ao exercício gratuito da mesma e formando algumas escolas e associações de caridade. A sua formação religiosa, de origem calvinista, acabou também por influenciar as suas actividades caritativas, levando-o inclusivamente a organizar alguns grupos de oração e a ser responsável pela formação das primeiras comunidades protestantes em Portugal. As acusações de proselitismo e de desrespeito pela religião do Estado, a que o acusado respondeu com o direito ao livre exercício da sua religião em ambiente privado e à negação de qualquer tipo de ofensa em relação à religião católica, acabaram por obrigá-lo a abandonar o Funchal. No ano de 1855, Kalley acabaria por se fixar no Brasil, onde fundou a Igreja Evangélica Fluminense.

²⁶ Henry Maxwell Wright (1849-1931), cidadão luso-britânico (nascido em Portugal de pais ingleses) destacou-se como missionário evangélico de influência anglicana e hinólogo. Desempenhou funções não apenas nos Açores, mas também na Madeira, no Porto, em Lisboa e nas Bermudas. Foi um dos fundadores da União Cristã da Mocidade Portuguesa do Porto (1905) e foi também um dos membros da Comissão Executiva do norte, eleita na sequência da Primeira Assembleia Nacional da Aliança Evangélica Portuguesa (1925).

²⁷ Robert Reid Kalley – *Uma exposição de factos*. Funchal: Tipografia do Defensor, 1843, p. 3.

²⁸ Arquivo Histórico Diplomático – MNE. Documentação guardada no depósito do Palácio velho. Reclamações inglesas (1854-1901) – Processo Henry Maxwell Wright.

4. CÓDIGO PENAL DE 1852

Confrontados com a diversidade de fontes de direito (lei, costume, estilo, direito romano, direito canónico) e com a profusão desorganizada de «normas extravagantes»²⁹, os sucessivos governos liberais consideravam necessária uma ordenação da sociedade que chegaria também por via da ordenação legislativa³⁰. Com vista à sistematização, simplificação e unificação das leis iniciou-se em Portugal, como noutros países europeus, um processo de codificação baseado na promulgação de diplomas legislativos organizados em torno de uma área específica da vida jurídica. Um desses diplomas foi o Código Penal de 1852.

Por decreto de 10 de Dezembro de 1845, posteriormente complementado pelo de 8 de Agosto de 1850, constituiu-se uma Comissão encarregue da redacção de um Código Penal³¹ para combinar os mais avançados princípios do direito criminal com as tradições monárquicas e constitucionais portuguesas³². Assim, o primeiro Código Penal português foi concluído e aprovado durante a ditadura do Duque de Saldanha e o reinado de D. Maria II, a 10 de Dezembro de 1852, tendo sido seguidamente sancionado pelas Cortes através de Carta de Lei de 1 de Junho de 1853.

As principais fontes dos redactores foram códigos estrangeiros, nomeadamente: o Código francês de 1810, o Código brasileiro de 1831 e o espanhol de 1848. Ainda que com menor relevância, constituíram também fonte de influência os códigos austríaco (1803) e napolitano (1819) e a legislação penal belga³³, bem como a legislação penal vigente até então em Portugal. A combinação destas fontes resultou na redacção de quatrocentos e oitenta e nove artigos³⁴ que se baseiam

²⁹ Cf. Nuno J. Espinosa Gomes da Silva – *História do Direito Português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

³⁰ A esse propósito afirmavam os redactores do Código de 1852: «É pois manifesta, a todos os respeitos, a utilidade de um Código penal portuguez, que vá de prompto substituir a antiga Legislação criminal, dispersa e cruenta; acabar de uma vez com o illimitado arbitrio que necessariamente resulta não menos na confusão que da nimia severidade das leis; abrir uma nova época de moralidade e justiça; e levantar mais um padrão de gloria no Reinado de Vossa Magestade.» (*Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1853, p. VI).

³¹ Essa mesma comissão ficou também responsável pela redacção do Código Civil, objectivo que acabaria por não atingir. Para esse efeito seria organizado outro grupo de trabalho, liderado pelo Visconde de Seabra, responsável pelo Código Civil de 1867.

³² De acordo com o legislador, no Código de 1852 «[...] está consignado, com precisão e clareza, quanto pareceu melhor, em vista não só das regras que a justiça universal tem prescripto [...], senão também das doutrinas mais applicaveis á índole, tendencia, e hábitos da nação; mas adequadas ao systema constitucional da Monarchia; e mais seguidas nos diferentes Códigos Penaes, até agora publicados.» (*Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. VI.)

³³ Cf. Eduardo Correia – *Direito Criminal I*. Coimbra: Livraria Almedina, 1971.

³⁴ Em termos formais, o Código foi dividido em dois livros: as «Disposições Gerais», onde se trata das questões dos crimes em geral, dos criminosos e das penas e seus efeitos; e «Dos crimes em especial», onde se desenvolve a descrição dos crimes e se especifica o tipo de penas aplicar a cada um deles. No que diz respeito

em três princípios fundamentais³⁵: o «nullum crimen sin lege»³⁶, a proibição da interpretação extensiva e da analogia e a limitação do poder arbitrário dos juízes³⁷.

A jurisdição sobre o culto público estava antes de mais alicerçada nos artigos do Código consignados no Título I do Livro II e que tratavam «Dos crimes contra a religião do reino, e dos cometidos por abuso de funções religiosas». A inclusão, na primeira parte do livro do Código Penal dos crimes contra a religião do reino parece, desde logo, constituir um reforço do entendimento do Estado confessional como fusão da nacionalidade e de uma religiosidade católica. A sistematização desses crimes corrobora essa perspectiva, embora seja também necessário evidenciar que as referências a outros cultos que não o católico e a potenciais inimigos da Igreja católica não se dirigem exclusivamente ao cristianismo reformado, incluindo todas as outras religiões que, em situação igualmente minoritária, tinham comunidades em Portugal. De facto, esta análise da codificação baseia-se na pesquisa de resultados em relação ao protestantismo, mas seria falacioso concluir daí uma tomada de posição legislativa específica em relação à religião protestante.

Procurando estabelecer uma hierarquização dos crimes ali sistematizados, dos menos graves aos mais graves, de acordo com as penas previstas, a falta de respeito pela religião católica, apostólica e romana é o primeiro dos crimes integrados no capítulo I da listagem dos delitos. Esse desrespeito podia revestir-se de diversas formas, penalizadas de modo diferente. A menos grave era a simples falta de respeito e a enunciação de palavras injuriosas ou blasfémias em voz alta e em público, mas sem intenção de ultrajar a religião católica nem de propagar doutrina contrária aos seus dogmas³⁸. A esse crime era aplicada a pena de repreensão³⁹, podendo eventualmente justapor-se-lhe a prisão de três a quinze dias.

à aplicabilidade do Código, a mesma estendia-se não exclusivamente aos cidadãos portugueses mas também: a quaisquer estrangeiros residentes em territórios portugueses; aos portugueses que, fora desses territórios, cometessem algum crime contra a segurança interior ou exterior do Estado; e a todos os indivíduos que cometessem crimes a bordo de um navio português no mar alto. Esta abrangência permitiu então que de certo modo se alargasse o espectro de influência das autoridades portuguesas sobre as práticas religiosas de cidadãos estrangeiros em Portugal e de portugueses residentes no estrangeiro, o que não deixou de produzir resultados.

³⁵ Cf. Mário Reis – Estruturas jurídicas. In *História de Portugal*. Dir. de José Mattoso, vol. 5, p. 167-181.

³⁶ Este princípio fundamental determina que nenhum indivíduo pode ser sentenciado criminalmente sem que uma lei anterior declare punível o crime de que é acusado, isto é, ninguém pode ser julgado por um crime que não está na lei.

³⁷ Embora a legislação deixe aos juízes um «[...] rasoável arbítrio, com quanto mui temperado pelo maximo e minimo de cada uma das penas, e pelas regras que o Codigo lhes prescreve, e cuidadosamente trabalhadas, sobre as circunstancias aggravantes e attenuantes, e sobre a applicação, aggravação, attenuação, e substituição das penas» (*Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. III).

³⁸ Cf. Art. 130º, §2.º do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 36-37.

³⁹ A pena de repreensão integra-se no grupo das penas correccionais (artigo 30.º) juntamente com a de desterro, a de suspensão temporária dos direitos políticos, a de multa e a de repreensão. Esclarece-se no

Os crimes contra a religião do reino desdobravam-se também nos delitos cometidos contra o culto público e a hierarquia da mesma. A acção com vista ao constrangimento de outrem no exercício do culto católico era penalizada com prisão até seis meses e as ofensas cometidas contra um ministro da religião do reino eram punidas com as mesmas penas que se aplicavam à prossecução desses actos contra qualquer autoridade pública, isto é, com pena de prisão de dois meses a dois anos⁴⁰.

Seguem-se, na hierarquia da gravidade, as faltas de respeito descritas como: injúrias públicas aos dogmas, actos e objectos de culto da Igreja católica, cometidas através de actos ou palavras, ditas ou escritas; a tentativa de propagação de doutrinas contrárias aos dogmas da religião do reino; a celebração de actos públicos de um culto não-católico; e quaisquer actividades prosélicas ou tentativas de conversão para «religião diferente, ou seita reprovada pela Igreja»⁴¹. Estes crimes eram punidos com pena de prisão correcional desde um a três anos juntamente com pagamento de multa durante um período nunca inferior a três meses nem superior a três anos⁴².

Consignava-se portanto neste conjunto de artigos a criminalização de qualquer tipo de proselitismo não-católico em Portugal, o que, se não contrariava a liberdade religiosa consagrada no artigo 145.º da Carta Constitucional, sufocava qualquer tipo de possibilidade de diferenciação religiosa que aí se reconhecia poder desenvolver-se no sentido de criação de um ambiente de pluralidade. Essas restrições estendiam-se inclusiva e explicitamente àqueles que, de acordo com a Carta Constitucional, podiam professar a sua religião, ainda que a mesma não fosse católica. Se no texto constitucional os estrangeiros tinham já limitada a sua liberdade à prática privada, com o Código Penal, essa obrigatoriedade de privatização é reforçada através da especificação da punição a aplicar no caso do autor dos crimes anteriormente citados (relativos às injúrias, propagação de doutrina e proselitismo não-católicos) ser estrangeiro. Nesse caso, as penas de prisão e multa seriam substituídas pela de expulsão temporária do reino⁴³.

artigo 42.º: «A pena de reprehensão obriga o condemnado a comparecer em audiência pública do juízo respectivo, para ahi ser reprehendido.» (*Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 16).

⁴⁰ Cf. Artigos 133.º e 132.º, respectivamente, do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 37.

⁴¹ Cf. Artigo 130.º (1.º, 2.º e 3.º) do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 36.

⁴² Em relação à pena de prisão correcional esclarece-se no artigo 38.º: «A prisão correcional terá lugar em cadeia, ou estabelecimento público destinado para este fim. Não obriga a trabalho, e não póde exceder a tres annos.» (*Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 15-16.) Em relação à multa, explicita-se no artigo 41.º: «O condemnado em multa é obrigado a pagar para o estado uma quantia proporcional ao seu rendimento, até tres annos, arbitrada na sentença, de modo que, por dia, não seja menor que cem réis, nem exceda os dois mil réis, salvo nos casos em que a Lei taxar quantias determinadas.» (*Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 16).

⁴³ A pena de expulsão do reino temporária integra-se no grupo das penas maiores (artigo 29.º), juntamente com: a pena de morte; a de trabalhos públicos; a de prisão maior com trabalho, ou simples; a de degredo; e

Acrescente-se a estes artigos aqueles onde eram aplicadas as penas mais graves e que também influem nas limitações impostas à liberdade religiosa em Portugal. Em primeiro lugar, o crime de apostasia ou renúncia pública da religião católica⁴⁴, condenado com a pena de perda de direitos políticos⁴⁵. A definição deste crime contrapunha-se abertamente à tese daqueles que defendiam que o reconhecimento de uma religião do reino não correspondia necessariamente à obrigação por parte de todos os cidadãos portugueses de professarem a religião católica. A interpretação do artigo 6.º da Carta Constitucional como não exclusivo em relação à consagração da liberdade de exercício da religião em relação aos estrangeiros não é compatível com a associação directa entre fé católica e cidadania, isto é, entre apostasia e perda de direitos políticos. Efectivamente, a conclusão é de que a lei penal não permitia que um português se convertesse a outra religião que não a do reino. A essa acção punitiva, agravada no caso do apóstata pertencer a uma ordem sacra⁴⁶, justapunha-se aliás uma acção que poderia ser caracterizada como cristianizadora, no sentido em que a autoridade penal consignava explicitamente como atenuante o regresso ao «grémio da Igreja», momento a partir do qual a pena deixaria de exercer efeito⁴⁷. Essa noção de protecção e defesa da religião católica foi corroborada por documentos legislativos subsequentes que testemunhavam a reunião de esforços entre os juízos civis e eclesiásticos na defesa da paz pública alicerçada no respeito pela moralidade católica⁴⁸.

a da perda dos direitos políticos. Esclarece-se no artigo 36.º: «Pela pena de expulsão do reino, é o criminoso obrigado a sair do território português com inibição de nelle tornar a entrar. Esta pena pode ser por toda a vida, ou temporária, desde três até quinze annos.» (*Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 15).

⁴⁴ De acordo com o artigo 135.º do Código Penal «Todo o portuguez, que, professando, a Religião do reino, faltar ao respeito á mesma Religião, apostatando, ou renunciando a ella publicamente, será condemnado na pena da perda dos direitos políticos.» (*Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 37).

⁴⁵ A pena da perda dos direitos políticos integra-se no grupo das penas maiores e «[...] consiste na incapacidade de tomar parte por qualquer maneira no exercício, ou no estabelecimento do poder público. Esta pena é perpetua, salva a reabilitação nos casos determinados da lei.» (Art. 37.º do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 15).

⁴⁶ Cf. Art. 135º §1º do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 37.

⁴⁷ Cf. Art. 135º §2 do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 38.

⁴⁸ Sobre o processo criminal em matéria de ofensas à religião católica, dispôs a portaria de 21 de Março de 1853 o seguinte: “Nos crimes declarados no Código Penal, de publicação de doutrinas contrárias à religião católica, de injúrias aos seus dogmas, de abusos de funções religiosas praticados pelos seus ministros, ou de quaisquer outros crimes, ou incidentes do processo criminal, em que legalmente deve proceder a decisão de questões prejudiciais, que são da própria e privativa competência do juízo eclesiástico, não pode a acção penal principiar ou prosseguir no foro secular sem a prévia e competente decisão do juízo eclesiástico; e antes de todo o procedimento deve o Ministério Público requerer perante o juízo civil respectivo a remessa para o juízo eclesiástico de quaisquer queixas, documentos ou papéis, que forem relativas aos referidos objectos; a fim de que a autoridade eclesiástica, procedendo em observância das leis canónicas, transmita depois ao

Os crimes punidos mais severamente eram o desrespeito pela religião do Estado sob forma de desacato e profanação das Sagradas Escrituras e da Eucaristia⁴⁹ e os actos de violência com vista à perturbação ou tentativa de impedimento do exercício do culto público da religião católica⁵⁰, ambos punidos com pena de prisão maior temporária⁵¹.

O Capítulo II deste Título I debruçava-se sobre os crimes cometidos por abuso de funções religiosas, uma temática mais distante daquela que era a potencial área de influência das comunidades evangélicas, mas ainda assim reveladora em relação ao papel do Estado português enquanto regulador da hierarquia eclesiástica. Assim, crimes como: a manipulação das funções religiosas por parte de um membro do clero com propósitos temporais contrários às leis do reino⁵²; e o ataque ou injúrias cometidos contra uma autoridade pública, os actos do Governo, a forma desse Governo, a legislação do reino, os direitos a coroa sobre matérias eclesiásticas, eram punidos com penas de prisão e de multa.

No Título II, relativo aos crimes contra a segurança do Estado, punia-se ainda o abuso de poderes por parte de indivíduos que, exercendo funções oficiais relativas a negócios com uma potência estrangeira, ofendesse a dignidade, os interesses ou a fé da nação portuguesa⁵³, numa esfera de influência que atingiria também,

juízo civil a decisão em consequência do conhecimento que lhe cumpre tomar dos delitos eclesiásticos, para imposição sómente das penas canónicas. Depois desta declaração, ou sentença da autoridade eclesiástica, compete ao Ministério Público requerer contra o criminoso os termos legais, que deverem ter lugar, a fim de que o réu, além das penas canónicas da exclusiva competência da Igreja, sofra também no juízo secular as penas temporais correspondentes ao crime cometido. Estas disposições penais foram resolvidas por Sua Majestade a rainha no referido código, não sómente no interesse da paz pública, da boa ordem e da moralidade dos povos, que a providência e as leis rejeitaram ao governo; mas também em favor da santa religião, que professamos, e dos Sagrados Cânones, cuja observância e respeito cumpre a Sua Majestade, como Soberana Católica e Filha Fidelíssima da Igreja, zelar, proteger e defender.” *Diário do Governo*, nº 72 de 1853.» (Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*. Vol. 3, livro IV – *Desde o princípio do reinado de D. José I até à proclamação da República (1750-1910)*. Nova edição. Porto: Livraria Civilização Editora, 1967-1971, p. 339).

⁴⁹ Cf. Art. 130.º §3º do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 37.

⁵⁰ Cf. Art. 131.º do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 37.

⁵¹ Esclarece-se no artigo 34.º: «O condemnado á pena de prisão maior será recluso em fortaleza, ou cadêa, ou estabelecimento público destinado para este fim. A prisão com trabalho obriga o condemnado a trabalhar para dentro do estabelecimento, conforme as suas circumstancias e aptidão, applicando-se em seu beneficio parte do producto, segundo os respectivos regulamentos. A prisão simples não priva o condemnado de comunicar com outras pessoas, segundo os Regulamentos do Governo, salvo quando for com isolamento. A prisão maior, ou com trabalho, ou simples pode ser por toda a vida, ou temporaria, que, excedendo a tres annos, não passe de quinze.» (*Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 15).

⁵² Cf. Art. 136.º do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 38.

⁵³ Cf. Art. 152.º do Código Penal de 1852. In *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, p. 42.

certamente, as relações comerciais e financeiras que Portugal desenvolvia com nações hegemonicamente protestantes, designadamente a Grã-Bretanha, com um papel fundamental nessas transacções.

A intransigência destes artigos provocou naturalmente junto das comunidades reformadas uma reacção crítica em relação a um código que limitava em muito a sua liberdade de acção e de integração na sociedade portuguesa. Seria anos mais tarde definido como «[...] o Código Penal a cuja sombra se fizeram as maiores perseguições aos evangélicos, depois das da ilha da Madeira de 1841 a 1846 [...]. O Código liberticida teve a assinatura do Duque de Saldanha, Rodrigo da Fonseca e Fontes Pereira de Melo, políticos que, como em geral todos os políticos da época, subordinavam os interesses humanos às vantagens transitórias do seu partido [...]»⁵⁴.

Mesmo fora de Portugal, e logo após a promulgação do Código, representantes das comunidades reformadas insurgiram-se contra a intolerância que o mesmo consignava, o que provocou inclusivamente reacções por parte da representação diplomática portuguesa na Grã-Bretanha. A 3 de Dezembro de 1853, o Conde de Lavradio⁵⁵, ministro plenipotenciário da legação em Londres, escrevia ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, relatando as críticas que a Aliança Protestante (*Committee of the Protestant Alliance*) tinha dirigido num discurso público à legislação penal recentemente promulgada em Portugal. De acordo com o diplomata, esse tinha sido um «Discurso cheio de falsidades a respeito de Portugal e de miseráveis injurias»⁵⁶.

Na petição dirigida a Lord Clarendon, e enviada pelo Conde de Lavradio em anexo, os representantes da Aliança Protestante, começando por reclamar o direito de todos os cidadãos britânicos ao exercício livre da sua religião, fosse em que território fosse, informavam a secretaria de estado britânica que, em Portugal, havia sido promulgado um Código Penal que constituía uma «direct violation of the constitutional Charter»⁵⁷, seguindo-se a listagem dos crimes relativos às injúrias, propagação de doutrinas, proselitismo e celebração de actos públicos. Acrescentava o redactor que «As this code extends also to Madeira, it will threaten

⁵⁴ Eduardo Moreira – *Esboço da História da Igreja Lusitana*. Vila Nova de Gaia: Edição do Sínodo da Igreja Lusitana católica Apostólica Evangélica, 1949, p. 23.

⁵⁵ D. Francisco de Almeida Portugal (1797-1870), 2º Conde de Lavradio, teve um papel significativo no desenrolar do processo liberal em Portugal. Desempenhou diversos cargos, entre os quais se destacaram: o de conselheiro de Embaixada (em Madrid e Paris), o de ministro de Estado, o de veador da infanta D. Isabel Maria (tia da futura D. Maria II), o de par do Reino, e o de ministro plenipotenciário na Legação portuguesa em Londres (entre 21 de Junho de 1851 e 7 de Março de 1869), de onde foi transferido para Roma, cidade onde acabaria por falecer.

⁵⁶ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde do Lavradio, Ofício reservado nº 138.

⁵⁷ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 138.

the safety of many british subjects». Por conseguinte, para além de se denunciar que o Código assentava em preceitos anti-constitucionais, entendia-se também que o mesmo constituía um ataque directo às liberdades e à segurança dos cidadãos britânicos em Portugal.

A hostilidade dessa legislação, de acordo com a Aliança, fortemente influenciada por designios papais⁵⁸, levou inclusivamente os seus representantes a solicitar ao Governo britânico uma intervenção a esse respeito. De acordo com o Comité, o Governo deveria fazer saber que a Grã-Bretanha não manteria relações diplomáticas com qualquer Estado que persistisse na recusa do livre exercício da religião a súbditos britânicos, bem como na negação da autorização de abertura de locais de culto e de celebração de actos públicos desse mesmo culto. Exigir menos do que a liberdade e a justiça como condição essencial para a manutenção de relações diplomáticas, afirmavam, seria inconsistente em relação à posição de baluarte da moralidade que a Grã-Bretanha procurava ocupar. A Monarquia britânica tinha portanto como obrigação «[...] to assert and uphold the Rights of Conscience, and to employ her utmost influence with the Government's of other countries, to obtain the recognition of Religious Freedom. She owes it to herself, and to the Protestantism which has made her great [...]»⁵⁹. Assim sendo, de acordo com a Aliança Protestante, o Código Penal de 1852 inviabilizava a existência de liberdade religiosa no reino português, percepção que seria partilhada por grande parte das comunidades reformadas portuguesas, uma vez que os argumentos utilizados na petição, ainda que acompanhados por algumas ilações subjectivas, não deixavam se basear na citação de medidas limitativas consignadas nos artigos do Código e não sujeitas a grandes interpretações teóricas.

Apesar disso, a visão do ministro plenipotenciário em relação ao assunto era diametralmente oposta⁶⁰. Em primeiro lugar, considerava que o Código «[...] longe de agravar as penas por ataques contra a Religião do Estado, as tinha modificado notavelmente, e que para com os Estrangeiros tinha sido de huma brandura sem

⁵⁸ Depois de descrita a situação específica do caso português, os redactores apresentavam também os exemplos de Espanha e Malta, onde legislação recente tinha igualmente limitado a liberdade religiosa dos cidadãos britânicos que aí habitavam. Dessa sistematização, concluía a Aliança Britânica que «The occurrence of these distinct of Romish intolerance, all in the same year, taken in connection with the aggressive movements of the Papacy in this country, in the Netherlands, and in Prussia, appear to the Committee clearly to indicate a settled purpose, on the part of the Papal Court and the States subject to its predominant influence, to suppress by violence the profession of the Reformed Faith, and to visit Protestants with every form of annoyance, insult, and humiliation.» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Ofício reservado nº 138).

⁵⁹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 138.

⁶⁰ A propósito desta ambiguidade potencial da lei, afirmava, reveladoramente, Camilo Castelo Branco n' *O Bem e o Mal*: «A lei organizadora dos processos em Portugal, país de mais leis que tem o universo, é uma corda bamba que se presta a saltos maravilhosos sob o pé dum hábil volatim.» (Camilo Castelo Branco – *O Bem e o Mal* [1ª edição 1863]. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1971, p. 190-191).

igual em Paizes Catholicos [...]»⁶¹, sem, no entanto, fundamentar as suas conclusões. Em segundo lugar, exaltava a tolerância e a liberdade religiosa que, em Portugal, eram proporcionadas às comunidades protestantes.

No entanto, o próprio Conde de Lavradio contradizia essa atitude tolerante, já que, nesse mesmo documento, transmitia sucessivamente uma percepção do cristianismo reformado se não intolerante pelo menos substantivamente preconceituosa. O presidente do Comité é repetidamente referido como o «fanático Lord Shaftesbury»; a associação a que pertence é caracterizada como «intolerante e insolente, como o são, talvez sem uma só excepção, todas as Associações Protestantes de Inglaterra [...]»⁶²; os objectivos das mesmas associações são criticados como desonestos e manipuladores, uma vez que «[...] não lhes basta a tolerância, o que eles pretendem é protestantizar Portugal, para ali estabelecerem melhor o seu domínio»⁶³; e, por último, a atitude aconselhada ao Governo português é a de recusa de qualquer tipo de influência proveniente de «deliberações tomadas por huma reunião de fanáticos em huma Taverna de Londres»⁶⁴. Esta atitude intransigente do ministro plenipotenciário manteve-se e manifestou-se diversas vezes ao longo dos dezanove anos em que desempenhou funções diplomáticas em Londres, ilustrando também aquelas que eram as representações de parte das autoridades portuguesas em relação ao universo do cristianismo reformado.

Apesar de tudo, a inflexibilidade teórica do Código e a intransigência de alguns sectores importantes da sociedade portuguesa acabaram por não se reproduzir inteiramente na prática. Durante o período de vigência do Código vários factores moderadores acabaram por relativizar parte das suas disposições, nomeadamente as que se relacionavam com a problemática da pluralidade religiosa, permitindo inclusivamente a construção lenta de um ambiente de tolerância discrepante em relação a essa imagem de intransigência transmitida na legislação penal. Porém, o Código não só se manteve em vigor durante longos anos como foi reaprovaado e reintegrado no novo código em 1886, apesar das denúncias de imperfeição e falta de rigor terem tido lugar logo no ano seguinte ao da sua promulgação.

⁶¹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 138.

⁶² Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 138.

⁶³ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 138.

⁶⁴ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 138.

5. CÓDIGO PENAL DE 1886

Entre 1853 e 1884, data da sua revisão mais prolongada, muitas foram os comentadores que desenvolveram críticas duras em relação à estrutura e conteúdos do Código Penal de 1852, destacando-se entre eles penalistas como Silva Ferrão⁶⁵ e Levy Maria Jordão⁶⁶. Este último diagnosticava como principais problemas: a ausência de unidade sistemática, a inexistência de método, a falta de clareza da escala penal, a inexactidão na proporção de penas em relação aos factos puníveis, e a incompatibilidade dos princípios consignados no Código com o progresso científico que então se testemunhava, nomeadamente no que dizia respeito ao número excessivo de restrições à liberdade de consciência e de associação⁶⁷.

Os argumentos do Levy Jordão acabaram por influenciar a Reforma Penal e das Prisões de 1 de Julho de 1867, legislação que não produziu qualquer tipo de influência no universo de regulação da religiosidade, mas que consagrou a abolição da pena de morte para os crimes civis. Posteriormente, em 1884, já durante a regência de D. Luís, seria decretada a «nova Reforma Penal» que, juntamente com a lei de 1867, as críticas de Levy Jordão e Silva Ferrão e a influência dos códigos espanhol e italiano acabou por dar lugar à promulgação do Código Penal de 1886.

Este Código resultou pois de uma incorporação e consolidação legislativa, mas manteve-se como objecto de críticas, desde logo porque essa uniformização foi pontuada por falhas substanciais, designadamente pela manutenção no código de normas já revogadas quando o mesmo se publicou e pela omissão de outras que estavam em vigência⁶⁸. De qualquer modo, a par desse trabalho de síntese, a Comissão encarregue da elaboração do Código procurou também desenvolver uma remodelação baseada na inspiração em paradigmas estrangeiros e na readaptação às estruturas e idiosincrasias nacionais. A 16 de Setembro de 1886 os seus quatrocentos e oitenta e seis artigos eram promulgados.

⁶⁵ Francisco António Fernandes da Silva Ferrão (Coimbra, 1798-1874). Doutorou-se em Cânones na Universidade de Coimbra em 1820. Depois da guerra civil, seguiu a magistratura, passando sucessivamente de juiz da Relação, cargo para que fora nomeado em 1835, a procurador-geral da Fazenda (1836) e membro do Supremo Conselho de Justiça (1847). A 22 de Agosto de 1847 entrou para o Ministério, encarregando-se da pasta da Justiça, que conservou até 18 de Dezembro de 1848. Foi deputado em várias legislaturas, e no ano de 1851 entrou novamente para o Ministério com a pasta da Fazenda, onde se conservou poucos dias. Foi elevado ao pariato em 1860.

⁶⁶ Levy Maria Jordão (Lisboa, 1831-1875) – 1º visconde de Paiva Manso, foi doutor em Direito pela Universidade de Coimbra, vereador da Câmara Municipal de Lisboa, auditor do Ministério da Marinha, deputado da Nação, ajudante do Procurador-Geral da Coroa, sócio efectivo da Academia Real das Ciências. Efectuou o doutoramento em 1853, tendo-se destacado como um excelente aluno de Direito. Em 1853-54 publicou o *Comentário ao Código Penal*, em quatro volumes.

⁶⁷ Cf. Eduardo Correia – *Direito Criminal I*, p. 108.

⁶⁸ Cf. Mário Júlio de Almeida Costa – *História do Direito Português*. Coimbra: Livraria Almedina, 2000, p. 409.

No que diz respeito à estrutura formal a mesma manteve-se, sendo que também se observa nos capítulos respeitantes aos crimes contra a religião do reino e de abuso de funções religiosas, uma tendência de continuidade. Os artigos e crimes consignados foram precisamente os mesmos. As únicas alterações registaram-se ao nível das penas a aplicar, genericamente atenuadas, sobretudo no que respeitou à sua duração, mais do que na qualidade das mesmas⁶⁹.

Deste modo, a pena de prisão correccional anteriormente aplicada ao desrespeito pela religião do estado sob forma de injúrias, propagação de doutrinas contrárias, celebração de culto público não-católico ou proselitismo deixou de ser de um a três anos e passou a ser de um a dois anos, mantendo-se a obrigatoriedade do pagamento de uma multa⁷⁰. A especificação em relação à hipótese do criminoso ser estrangeiro também se manteve, limitando-se o tempo da expulsão do reino com que era punido a doze anos⁷¹. Os crimes de renúncia pública e apostasia por parte de um português deixaram de ser penalizados com a perda dos direitos políticos, passando a ser punidos com a suspensão dos mesmos, durante vinte anos⁷². Por último, em relação ao crime de desacato e a profanação das Sagradas Escrituras na Eucaristia, anteriormente penalizado com a pena de prisão maior temporária, passou a existir a opção do mesmo ser punido com uma pena de dois a oito anos de prisão maior celular⁷³.

No capítulo respeitante aos crimes de abuso de funções religiosas, as alterações restringiram-se ao artigo relativo aos delitos resultantes da intervenção injuriosa de um ministro eclesiástico em relação às autoridades administrativas, políticas e régias, antes punido com prisão de um a três anos e a partir de então limitando-se a dois anos a eventual prisão⁷⁴.

Todos os outros crimes se mantiveram, juntamente com as penas previamente estabelecidas. Por conseguinte, trinta e quatro anos depois do primeiro Código Penal e num período em que as comunidades reformadas se constituíam como uma realidade em Portugal, ainda que muito minoritária, a legislação penal manteve uma postura persecutória em relação a manifestações religiosas não-católicas

⁶⁹ Essa tendência verifica-se aliás a um nível geral, sendo que todos os máximos das penas maiores e de degredo são inferiores aos de 1852.

⁷⁰ Cf. Art. 130.º do Código Penal de 1886. In *Código Penal aprovado por decreto de 16 de Setembro de 1886*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1886, p. 33-34.

⁷¹ Cf. Art. 130.º §1.º do Código Penal de 1886. In *Código Penal aprovado por decreto de 16 de Setembro de 1886*, p. 34.

⁷² Cf. Art. 135.º do Código Penal de 1886. In *Código Penal aprovado por decreto de 16 de Setembro de 1886*, p. 35.

⁷³ Cf. Art. 130.º §3.º do Código penal de 1886. In *Código Penal aprovado por decreto de 16 de Setembro de 1886*, p. 34.

⁷⁴ Cf. Art. 137.º do Código Penal de 1886. In *Código Penal aprovado por decreto de 16 de Setembro de 1886*, p. 35.

e um posicionamento de protecção vincada em relação à religião do Estado, mais uma vez legitimada como tal.

Novamente, o Código provocou uma reacção negativa por parte dos grupos protestantes até então organizados no nosso país, sendo décadas mais tarde lembrado como uma «[...] nova fonte de provações [...]. É esse, na história do Direito Português, o documento mais reaccionário do período parlamentar. O seu artigo 130º, que considerava criminosa a afirmação duma consciência libertada, só veio a ser derogado depois da proclamação da República.»⁷⁵.

De facto, a longevidade do Código Penal de 1886 revela-se absolutamente surpreendente. Por um lado, a legislação criminal relativa às restrições da liberdade religiosa manteve-se até à separação do Estado das Igrejas (1911), o que, tendo em conta o progressivo, ainda que lento, desenvolvimento do cristianismo evangélico durante esse período testemunha uma dessincronização substancial entre a lei e a prática. Por outro lado, o Código de 1886 foi o código penal que continua em vigor até 1982, corrigido, reformado e complementado por múltiplas vezes⁷⁶.

6. FUNCIONAMENTO DO PODER JUDICIAL

O processo de codificação penal encetado em Portugal em 1852 correspondeu também a um propósito de unificação do direito criminal disperso até então. No entanto, esse objectivo acabou por ser atingido apenas em parte, uma vez que se mantiveram ao longo do século XIX na sociedade e no sistema jurídico portugueses, métodos e critérios diversos de aplicação da lei. Os crimes relativos aos atentados à Religião do reino, consignados nos Códigos Penais, não resultaram necessariamente na condenação daqueles que foram acusados de os cometer, nem necessariamente em acusações formais em relação aos mesmos.

Entre 1852 e 1911, nas múltiplas fontes directa ou indirectamente relacionadas com a penalização ou liberdade das comunidades protestantes em Portugal,

⁷⁵ Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes: História Breve dos Movimentos de Reforma Cristã em Portugal, a partir do século XVIII*. Lisboa: Publicação da Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958, p. 364.

⁷⁶ Procurando sistematizar sinteticamente as principais reformulações e aditamentos refiram-se as seguintes alterações. No Livro I – Disposições Gerais: a lei de 1892 sobre a relegação; a lei de 1912 sobre vadios, mendigos e equiparados; a lei de 6 Julho 1893 relativa à criação dos institutos da liberdade condicional e da suspensão de pena; o decreto de 26 de Março 1927 sobre a ordenação da conversão de certas penas em multa; o decreto de 18 de Julho 1945 acerca das disposições contra as penas curtas de prisão; e a lei de 24 Dezembro 1931, que proibiu o degredo. Em relação ao Livro II – Dos crimes em especial: a nova redacção art. 400.º e respectivo parágrafo a 10 de Julho de 1930; a alteração, a 1 de Agosto de 1931 de várias disposições do Código; os decretos de 1943 e 1945 que alteram o Capítulo I do Título II do Livro II – Dos crimes contra segurança exterior do Estado. Acrescentem-se ainda: o decreto de 27 de Maio de 1911 acerca da formulação de todo um novo direito de menores, que muita legislação posterior procurou completar; a reforma geral da execução das penas de prisão de 28 de Maio de 1936; e a reforma de 1954. (Cf. Eduardo Correia – *Direito Criminal I*).

confrontamo-nos com quatro tipos de situações. Em primeiro lugar, testemunhos do cumprimento da lei; em segundo, denúncias de não cumprimento dos desígnios legislativos; em terceiro, evidências e denúncias da prática da tolerância e da liberdade religiosa; e, por último, em casos mais excepcionais, mas ainda assim reveladores, a denúncia de discriminações praticadas contra a religião católica.

No que diz respeito à aplicação da lei, os principais testemunhos relacionam-se com o desenvolvimento de processos judiciais contra algumas figuras acusadas de desrespeito pela religião católica e de actividade prosélita.

Desde logo, o caso emblemático de Robert Reid Kalley, ligeiramente anterior ao período em que se centra esta análise, mas eloquente relativamente à diversidade de interpretações em relação à Carta Constitucional e ao Tratado de Comércio de Navegação.

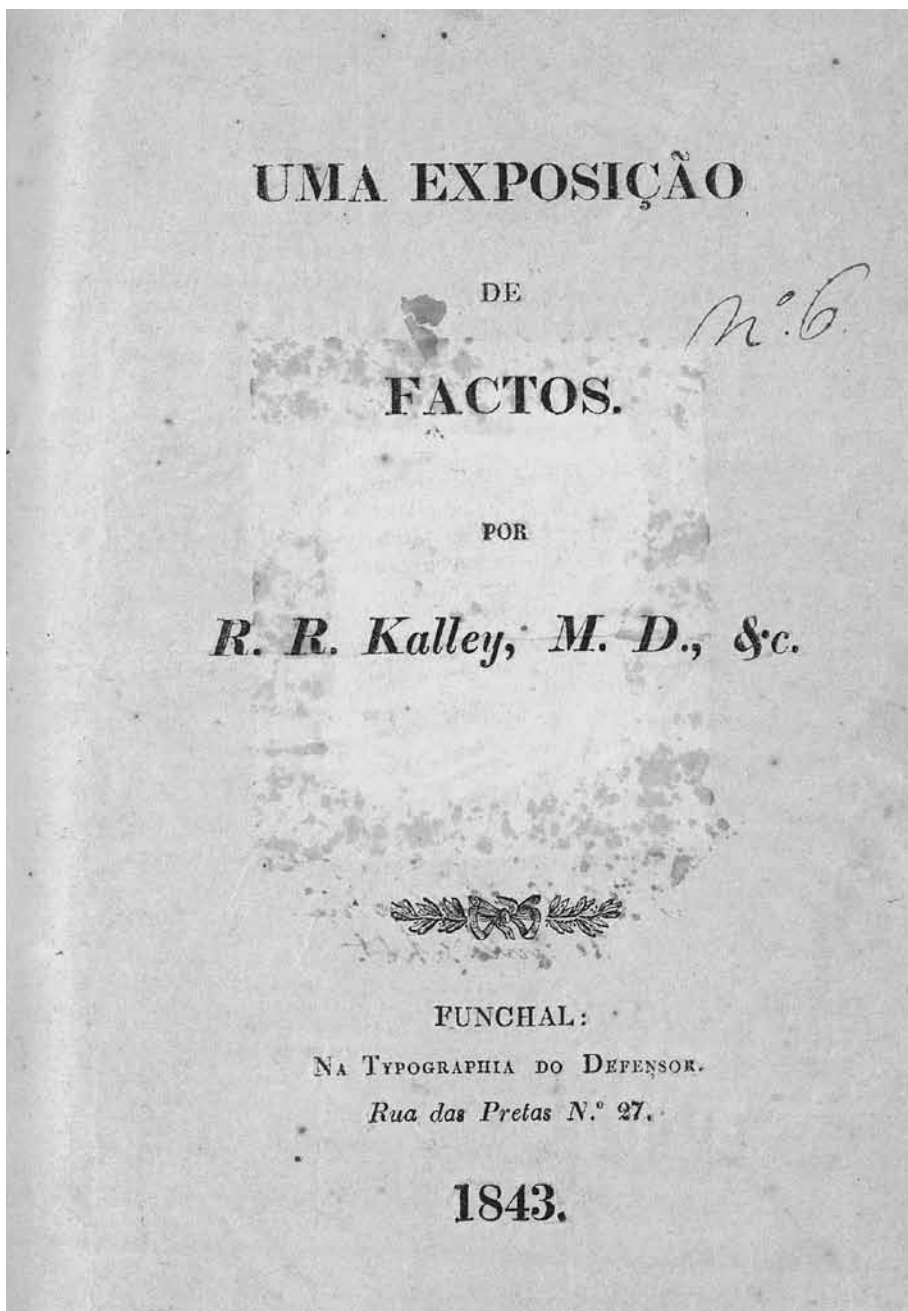
No Funchal desde 1838, Kalley desenvolveu a par da sua actividade como médico, uma influente acção ao nível da assistência e do apoio espiritual, acabando por ser responsável pela formação de uma comunidade reformada nessa cidade. O aumento do número de adesões acabou por conduzir à reacção das autoridades que, através de diversos meios, procuraram limitar a sua actividade.

Nos primeiros meses de 1843 as primeiras medidas eram tomadas. Em Janeiro, o Administrador do Concelho enviou um aviso verbal ao Dr. Kalley ordenando-lhe que não falasse com súbditos portugueses acerca de assuntos religiosos e informando-o de que o desrespeito por essa ordem resultaria num processo contra a sua pessoa. Solicitando que o mesmo aviso lhe fosse enviado por escrito, o Dr. Kalley afirmou ter obtido como resposta: «Cale a boca ou será processado»⁷⁷. Seguiu-se a esses avisos formais o envio de policiamento com vista à vigilância da casa de Kalley e, posteriormente, o envio de um ofício da Administração do Concelho, onde se ordenava ao mesmo que não continuasse a «[...] admitir em sua casa reuniões de subditos Portugueses, nem a dirigir-lhes praticas, palestras ou discursos sobre materias religiosas em sua ditta casa, ou fóra della [...]»⁷⁸. As ordens passariam seguidamente a ter origem no Governo Civil que, já em Março, publicaria um edital reprovando a conduta do Dr. Kalley, baseando-se para tal na Carta Constitucional e no Tratado de Comércio e Navegação de 1842, ambos entendidos como instrumentos de defesa e protecção da religião católica e limitativos em termos de pregação e propagação de doutrinas não-católicas⁷⁹. Por seu

⁷⁷ Robert Reid Kalley – *Uma exposição*, p. 1.

⁷⁸ Robert Reid Kalley – *Uma exposição*, p. 13.

⁷⁹ No edital de 17 de Março de 1843, o Governador Civil do Funchal afirmava: «Pelo artigo 6º da Lei Fundamental da Monarquia, a Religião Catholica Apostolica Romana é a Religião do Estado, e como tal, protegida pelas Leis do paiz, deve ser desagravada pela Authoridade, de todas as aggressões, e offensas com que a pertendão destruir; e se bem que a mesma Lei diga no art. 145 §4º “Que ninguém póde ser perseguido por motivos de Religião”, todavia ali mesmo se impoz a todos de respeitar a do Estado, e só assim lhes é garantida a liberdade de consciencia. Em tais circunstancias sendo inegavel que no procedimento do



1. Página de rosto do livro *Uma Exposição de Factos*, de Robert Reid Kalley, publicado em 1843 como resposta e esclarecimento em relação ao processo levado a cabo contra si pelas autoridades administrativas da Madeira. (Biblioteca Nacional de Portugal)

AOS MADEIRENSES.

Por Robert R. Kalley, M. D. &c.

LI com admiração a Pastoral do Exm.^o e Revm.^o Sr. Bispo de Castello Branco e Vigario Capitular desta Diocese, em que S. Exc.^o Revm.^o anathematiza as Biblias de edição Inglesa, que tenho distribuido pelo povo Madeirense, e de envolta com ellas certamente as que o Sr. Thomas Edwards e outros que desde a Senhora Brown as trouxerão á Madeira; e este anathema preferido em consequencia do que informou uma Commissão que S. Exc.^o houve por bem nomear para examinar aquellas Biblias.

Não approve a essa douta e imparcial Commissão dar alguns exemplos das differenças que achou entre a edição Inglesa e a Lisbonense, porque seria isso de certo trabalho insano, visto que na edição Inglesa — *é rarissimo o verso de qualquer capitulo tanto do Velho, como do Novo Testamento, que não diffira mais ou menos notavelmente da ditta traducção.* Como tenho posto nas mãos do povo muitas destas Biblias, fiado em que são genuinas, movido do que se expressa na Pastoral de S. Exc.^o, roguei immediatamente a alguns amigos que me alcançassem um exemplar da Biblia traduzida e annotada pelo Padre Antonio Pereira. Empratarão-me uma da 2.^a edição de Lisboa impressa em 1805. — Tendo conferido o Evangelho de S. Matheus acha-se que quanto a esse livro não discrepão as duas edições, nem sequer em uma palavra, senão é em um lugar que a Edição Inglesa traz *sio* em vez de *sido*; e n'outro *país*, em lugar de *mais*, erros de impressão que de vez em quando se encontrão em ambas as edições.

A Pastoral falla da edição do Padre Antonio Pereira, como se não houvesse mais do que uma. A respeitavel Commissão terá por ventura comparado a Biblia impressa em Londres com a primeira Edição de Lisboa, e por isso terá achado algumas cousas diferentes que o Padre Pereira emendou na segunda edição, que diz ser *revista e retocada.*

Parece pois importar ao bem publico que S. Exc.^o Revm.^o mande suspender o anathema pronunciado contra as *Palavras de Deus*, e que os Magistrados as não arranquem tão desapiedadamente das mãos do povo, violentando a propriedade alheia, contra todas as leis divinas e humanas, até que se virifique, como espero, se com effeito os outros livros da Edição Inglesa estão, como o Evangelho de S. Matheus, conformes com a 2.^a Edição de Lisboa: visto que o não haver nenhuma differença n'aquelle livro é já uma prova da inexactidão do que informou a Commissão que *é rarissimo o verso de qualquer capitulo tanto do Velho, como do Novo Testamento, que não diffira mais ou menos notavelmente da ditta traducção.*

Se fôr liquido, que a opinião d'aquella Commissão foi bazada em um engano, será justo que se restituão os livros de que já se apoderarão, e se aconselhe a leitura delles em vez de serem anathematizados; nem o Exm.^o Bispo certo da verdade, deixará de imitar, e até exceder, seu digno antecessor, que pediu ao governo concedesse entrada franca a oitenta Biblias desta mesma Edição Inglesa para serem distribuidas pelos Parochos.

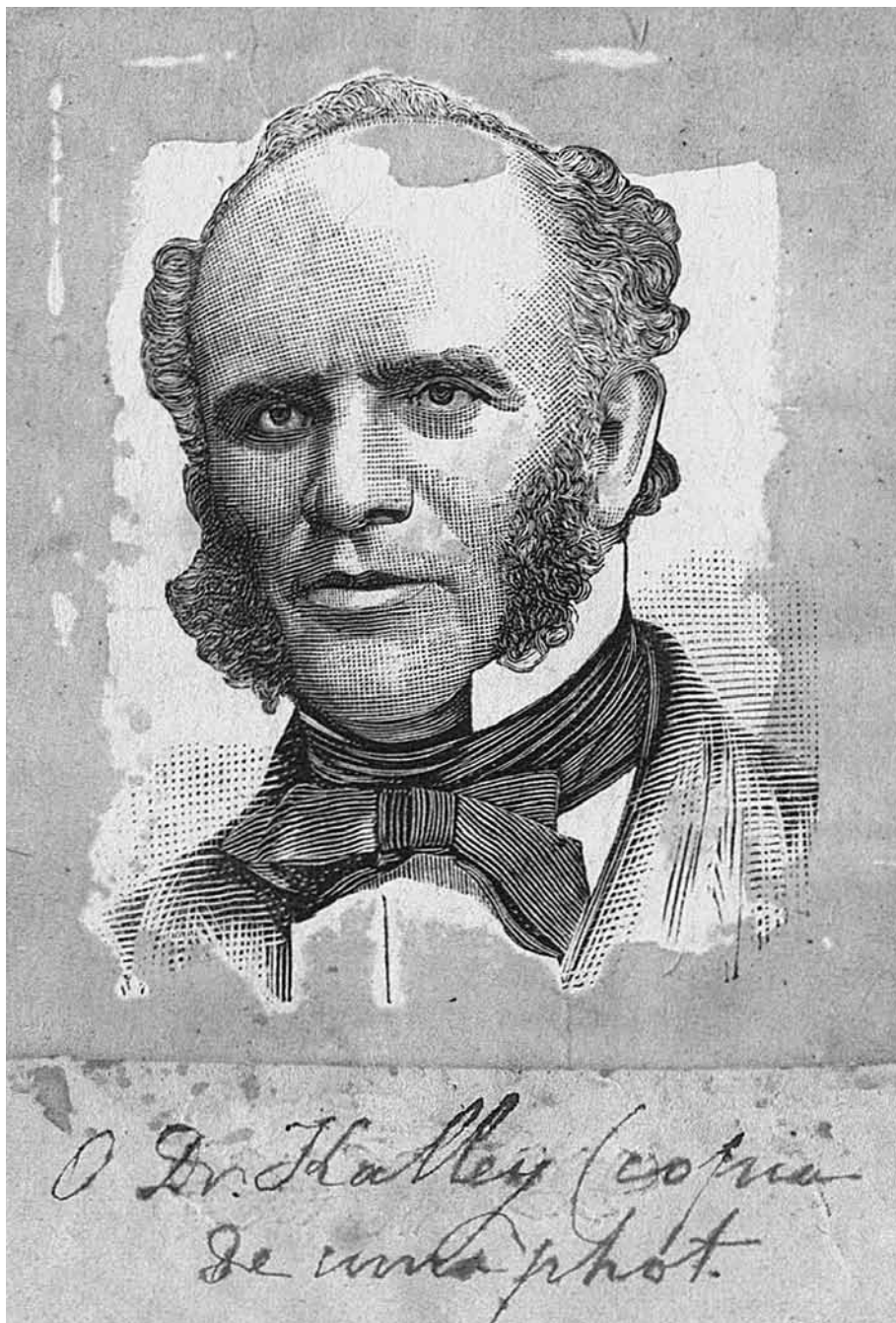
Quanto aos livros de Judith, Sapiencia, Ecclesiastico e Macabeos, bem sabia eu, que a Edição Inglesa os não contém pelos julgarem apocryfos. Por taes os tiveram e tem os Hebreos, por taes os tiveram os Christãos desde Jesu Christo até 1564 quando o Concilio Tridentino os Canonizou na sua Sessão de 8 d' Abril. Mas se os livros que contém a Edição Inglesa não estão maliciosamente alterados, como hei-de virificar, para desengano meu e d'aquelles a quem dei Biblias, não he piedoso anathematizal-os, nem decoroso esbulhar seus donos da posse delles; por quanto sendo certo, que no Catalogo dos livros Canonicos feito por Melito, Bispo de Sardis, no seculo 2.^o, no de Origines no seculo 3.^o, no de S. Athanazio, S. Hilario, S. Cyrillo de Jerusalem, S. Epiphânio, S. Gregorio Nazianzeno, Amphiloche, S. Jeronymo, S. Ruíno, e outros, no seculo 4.^o e no do Concilio de Laodicea não estão incluídos aquelles livros, anathematizar a Biblia que os não contém é o mesmo que ter por hereges todos esses doutores da antiga Igreja — é o mesmo que prohibir a leitura e posse das obras truncadas, ainda que sejam exemplares da Edição Lisbonense do Padre Pereira, é o mesmo em fim que banir da sociedade todos os homens que tiverem perdido um olho, um dente, ou um dedo.

Quanto aos folhetinhos que tenho dado ao povo, ninguém póde notar nelles uma unica sentença que se opponha á Religião do Estado; nem o Exm.^o Bispo diz sequer uma palavra a esse respeito na sua Pastoral, senão que são tirados das Escolas.

Rogo ás pessoas que tiverem a 1.^a e 3.^a Edição da Biblia traduzida e annotada pelo Padre Antonio Pereira de Figueiredo, que m'as emprestem para as confrontar todas tres com a Edição Inglesa e dar ao publico o resultado deste trabalho, e para com todos os que me quizerem ajudar nesta tarefa, mostrar-me-hei mui grato.

Funchal — 1843 — Typ. do Defensor, Rua das Pretas N.^o 27.

2. Folheto da autoria de Robert Reid Kalley dirigido *Aos Madeirenses*, onde o mesmo se defende das acusações católicas contra as bíblias e impressos de origem protestante. (Biblioteca Nacional de Portugal)



3. Cópia de uma fotografia de Robert Reid Kalley (1809-1888) publicada na obra *Uma Exposição de Factos* em 1843. (Biblioteca Nacional de Portugal)

lado, o médico escocês entendia precisamente o oposto. Citando os artigos 6.º e 145.º da Carta Constitucional, Kalley lembrava que era permitido aos estrangeiros o culto doméstico e particular da sua religião e que a mesma consagrava a inviolabilidade da casa do cidadão. Uma vez que era na sua residência, afirmava, que lia as Escrituras, falava sobre assuntos religiosos e procedia às explicações dos mesmos, Kalley concluía: «[...] examinado o Tratado ultimamente concluído entre o Governo Portuguez e o de S. M. Britanica, assim como a Constituição, ora em força neste Paiz, [...] não me é possível descobrir, nem em um, nem em outra, o menor direito para uma tal proibição»⁸⁰.

No decorrer do processo, e de acordo com Robert Reid Kalley, foi presa uma mulher, os mestres das escolas organizadas pelo mesmo foram ameaçados de prisão, os seus doentes foram impedidos de entrar na sua casa, o próprio foi ameaçado de morte, autuado na Administração do Concelho por não cumprir as ordens que lhe haviam sido dirigidas, e finalmente acabaria por fugir da Madeira, em 1845, impellido pela acção das autoridades administrativas e pela revolta de parte da população⁸¹.

A par das actividades prosélicas desenvolvidas por alguns indivíduos de confissões reformadas, constituiu também objecto de processo a divulgação e distribuição de exemplares da Bíblia, entendida também como um crime, enquanto instrumento de propaganda, sobretudo pelas autoridades eclesiásticas, responsáveis a maior parte das vezes pelas denúncias. A 16 de Dezembro de 1867, D. Manuel Martins Manso, à data bispo da Guarda, insurgia-se numa pastoral contra as «[...] novas tentativas de propaganda protestante, que os emissários das sociedades bíblicas protestantes [...]»⁸² pretendiam desenvolver naquela cidade. Confrontado com esses «propagandistas do erro»⁸³, o bispo dirigiu-se imediatamente ao «[...] sr. administrador do concelho, requisitando-lhe a apreensão delas, e o emprego dos meios legais para obstar à sua venda [...]»⁸⁴, concluindo seguidamente que, depois

Dr. Kalley se encontrão factos de irreverencia e injuria da Religião do Paiz, não podem estes ser tolerados pelo Governo, e como tais, são tambem reprovados pelo Tractado celebrado com a G. Bretanha e ratificado em 29 de Julho de 1842, o qual assegurou, sim, aos Subditos Britanicos o livre exercicio da sua Religião, mas não lhes deo o Direito de pré-garem suas opiniões religiosas, e de as derramarem e Portugal e seus Dominios com detrimento da Religião do Estado, nem lhes permitio a facultade de fazerem proselytos, aggredindo impunemente a mesma Religião.» (Robert Reid Kalley – *Uma exposição*, p. 14).

⁸⁰ Robert Reid Kalley – *Uma exposição*, p. 7.

⁸¹ Cf. Robert Reid Kalley – *Uma exposição*, p. 1-14.

⁸² D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – Pastoral sobre as bíblias protestantes (16 de Dezembro de 1867). In Pinharanda Gomes – *Dom Manuel Martins Manso, bispo do Funchal e da Guarda (Escritos Pastorais)*. Lisboa: Edição do autor, 1996, p. 157. D. Manuel Martins Manso foi Bispo do Funchal entre 1849 e 1858 e da Guarda entre 1858 e 1878.

⁸³ D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – Pastoral sobre as bíblias protestantes (16 de Dezembro de 1867). In Pinharanda Gomes – *Dom Manuel Martins Manso*, p. 157

⁸⁴ D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – Pastoral sobre as bíblias protestantes (16 de Dezembro de 1867). In Pinharanda Gomes – *Dom Manuel Martins Manso*, p. 157-158.



4. Diogo Cassels (1844-1923)

Cidadão português com origens escocesas que, durante a segunda metade do século XIX, desenvolveu uma significativa actividade evangelizadora no norte do País.
(Biblioteca Nacional de Portugal)

de apreendidos vários exemplares, o caso se achava então afecto ao poder judicial e às autoridades administrativas, em cuja diligente cooperação o bispo depositava toda a sua confiança.

Diogo Cassels⁸⁵, cidadão português com origens escocesas que, durante as décadas de 60 e 70 desenvolveu uma importante actividade evangelizadora em Vila Nova de Gaia, foi também condenado por actividades prosélicas mas, através de recurso, acabaria por ser absolvido.

Henry Maxwell Wright, súbdito britânico, foi, em 1887, na Madeira, acusado de ofender a Religião do Estado e condenado pelo tribunal da Relação, tendo seguidamente recorrido para o Supremo Tribunal de Justiça⁸⁶. A esse propósito, a Legação Britânica em Portugal enviou ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, uma carta onde solicitava que Wright fosse julgado por um júri misto, isto é, formado por portugueses e britânicos. De acordo com a Legação, um decreto de 1845, no seguimento do Tratado de 1842, permitia que os estrangeiros em Portugal tivessem «[...] the advantage of having half or a certain proportion of the Jury composed of their own countrymen[...]»⁸⁷. Posteriormente, nesse mesmo ano de 1845, esse privilégio seria objecto de algumas restrições, designadamente: a aplicação exclusiva a súbditos britânicos e a impossibilidade de certos crimes não poderem ser julgados de acordo com esse privilégio. A Legação Britânica explicitava que, na discussão dessas excepções, se havia colocado a hipótese de justapor aos crimes de traição e resistência às autoridades públicas, o crime de abuso e desrespeito pela fé e credulidade públicas, mas que o Governo Britânico tinha desde logo protestado «[...] against the words “abuse or misleading” of public faith and “credulity” and they were omitted»⁸⁸. Por conseguinte, a Legação solicitava ao Ministério que, no caso do recurso interposto não ser aceite, o súbdito britânico fosse julgado por um júri misto, de ingleses e portugueses.

O Ministério dos Negócios Estrangeiros solicitou então ao Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça (MNEJ) o esclarecimento acerca dos privilégios

⁸⁵ Diogo Cassels (1844-1923) foi um industrial de origem britânica que desenvolveu no norte do País uma importante actividade de evangelização protestante, tendo sido o fundador da primeira congregação metodista em Portugal e o financiador da construção do primeiro templo protestante no nosso país: a capela de Torne (1868). No ano de 1880 acabaria por ingressar na Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, então inaugurada em Lisboa.

⁸⁶ Cf. Arquivo Histórico Diplomático – MNE. Reclamações inglesas (1854-1901) – Processo Henry Maxwell Wright. O Supremo Tribunal de Justiça, instituído depois da Revolução de 1822, tinha como principais funções: o conhecimento dos delitos e erros de ofício dos juizes, a decisão sobre conflitos de jurisdição, o reconhecimento ou negação da revista nas causas cíveis e crimes. No caso de Wright competiria pois ao Supremo Tribunal decidir sobre a fundamentação da decisão do Tribunal da Relação e, portanto, se a mesma estaria em conformidade com os factos e se seria fundamentada.

⁸⁷ Arquivo Histórico Diplomático – MNE. Reclamações inglesas (1854 -1901) – Processo Henry Maxwell Wright.

⁸⁸ Cf. Arquivo Histórico Diplomático – MNE. Reclamações inglesas (1854 -1901) – Processo Henry Maxwell Wright.

reivindicados. O MNEJ, confirmando aquelas disposições legais⁸⁹, adiantava que, apesar das mesmas se encontrarem em vigor desde 1845, raramente, ou mesmo nunca, teriam sido solicitadas por parte de qualquer súbdito britânico, o que também é indicativo em relação ao diminuto número de casos em que o privilégio poderia ter sido requisitado.

Infelizmente, a documentação relativa ao caso de Henry Maxwell Wright não contém o desfecho do caso nem a descrição da decisão do Tribunal Superior. Mas o processo deste súbdito britânico testemunha dois elementos essenciais: em primeiro lugar, o facto do mesmo ter sido condenado pelo menos uma vez (embora desconheçamos o resultado do recurso); e em segundo o facto dos protestantes de origem britânica terem mais um instrumento privilegiado de defesa ao seu dispor, uma vez que a presença de cidadãos britânicos na composição de um júri seria sempre mais favorável do que a possibilidade do mesmo ser constituído apenas por portugueses, daí que essa disposição jurídica fosse definida, inclusivamente pelas autoridades britânicas, como uma “vantagem”.

Um caso semelhante ao de Wright foi o do cidadão norte-americano Manuel de Melim⁹⁰, pronunciado em 1886, também na Madeira, por injúrias verbais e públicas em relação à religião do reino, por faltas de respeito relativas à mesma, e por actividades prosélicas com vista à conversão de católicos ao protestantismo. Tal como Wright foi condenado pelo Tribunal da Relação e interpôs recurso para o Supremo Tribunal⁹¹.

A legação dos Estados Unidos da América em Lisboa dirigiu-se, em ofício de 20 de Agosto de 1886, ao MNEJ, alegando que Manuel de Melim era absolutamente inocente, uma vez que «[...] the remarks complained of, as being disrespectful to the prevailing religion in the island of Madeira, were made in a private house [...]»⁹² e que, por conseguinte, o súbdito americano não tinha desrespeitado a lei.

⁸⁹ De acordo com o MNEJ «[...] tendo sido requisitados esclarecimentos a esse respeito aos Procuradores Régios junto das Relações de Lisboa, Porto e Açores, informaram os dois primeiros que nenhum súbdito inglês tem requerido em juízo o uso do direito do jury misto, composto de jurados nacionaes e inglezes, a que se refere o artigo 4º da lei de 12 de Março de 1845, e que foi declarada applicavel aos súbditos britannicos por Decreto de 27 do mesmo mez e anno. Não obstante isso na Comarca de Lisboa, a comissão recenseadora em observância do artigo 10º da lei de 21 de Julho de 1855, que declarou em vigor as disposições supra indicadas, continua a remetter para juízo, juntamente com a pauta do jury commum, uma lista de súbditos inglezes, para o caso de algum súbdito inglez querer usar do direito de jury misto.» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE. Reclamações inglesas (1854-1901) – Processo Henry Maxwell Wright).

⁹⁰ Manuel de Melim foi chamado à Madeira por Henry Maxwell Wright e em 1883 foi escolhido para desempenhar funções como pastor numa missão dirigida aos marinheiros que chegavam e partiam dessa ilha. Apesar dos obstáculos acima descritos, desempenhou as suas funções durante dez anos, tendo, no fim desse período, partido da Madeira. Regressou em 1895 e aí permaneceu até à morte.

⁹¹ Cf. Arquivo Histórico Diplomático – MNE. Reclamações inglesas (1854-1901) – Processo Henry Maxwell Wright.

⁹² Arquivo Histórico Diplomático – MNE. Reclamações inglesas (1854-1901) – Processo Henry Maxwell Wright.

Mais acrescentava que o processo não tinha decorrido de forma justa, uma vez que por um lado, o acusado nunca tinha tido oportunidade de ser ouvido nem de se defender, e por outro, todas as acusações eram baseadas «on hear say» e não naquilo que as testemunhas tinham ouvido Melim realmente dizer⁹³.

A resposta da Secretaria de Estado dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, a 20 de Agosto de 1886, baseou-se na descrição da acusação e na defesa do sistema judicial português, definido como independente e baseado no princípio inviolável da separação dos três poderes. De acordo com a Secretaria de Estado, «No processo tem sido observadas as leis do reino sem preterição das formalidades que são garantia dos indivíduos querelados e suspeitos de auctores ou cúmplices de crimes punidos pelo Código Penal, e das formalidades que são garantia também da ordem e segurança pública. Não há, por tanto, denegação da justiça; [...]»⁹⁴. Serviu a missiva para garantir à legação norte-americana que a lei seria fielmente cumprida.

Comum a todos estes casos foi a associação entre autoridades administrativas e judiciais na instauração e desenvolvimento dos processos. Apesar da Constituição de 1822 e da Carta Constitucional de 1826 terem estabelecido o princípio da divisão e separação de poderes, distinguindo também as magistraturas administrativas das judiciárias, o que é facto é que a maior parte destes casos parece demonstrar a existência de alguns resquícios do aparelho administrativo do Antigo Regime, onde cada comarca detinha, por nomeação régia, e indiferenciadamente, a autoridade judicial e administrativa. Na abertura dos processos contra potenciais culpados de crimes contra a religião do Estado, essa associação de funções parece manter-se até bastante tarde.

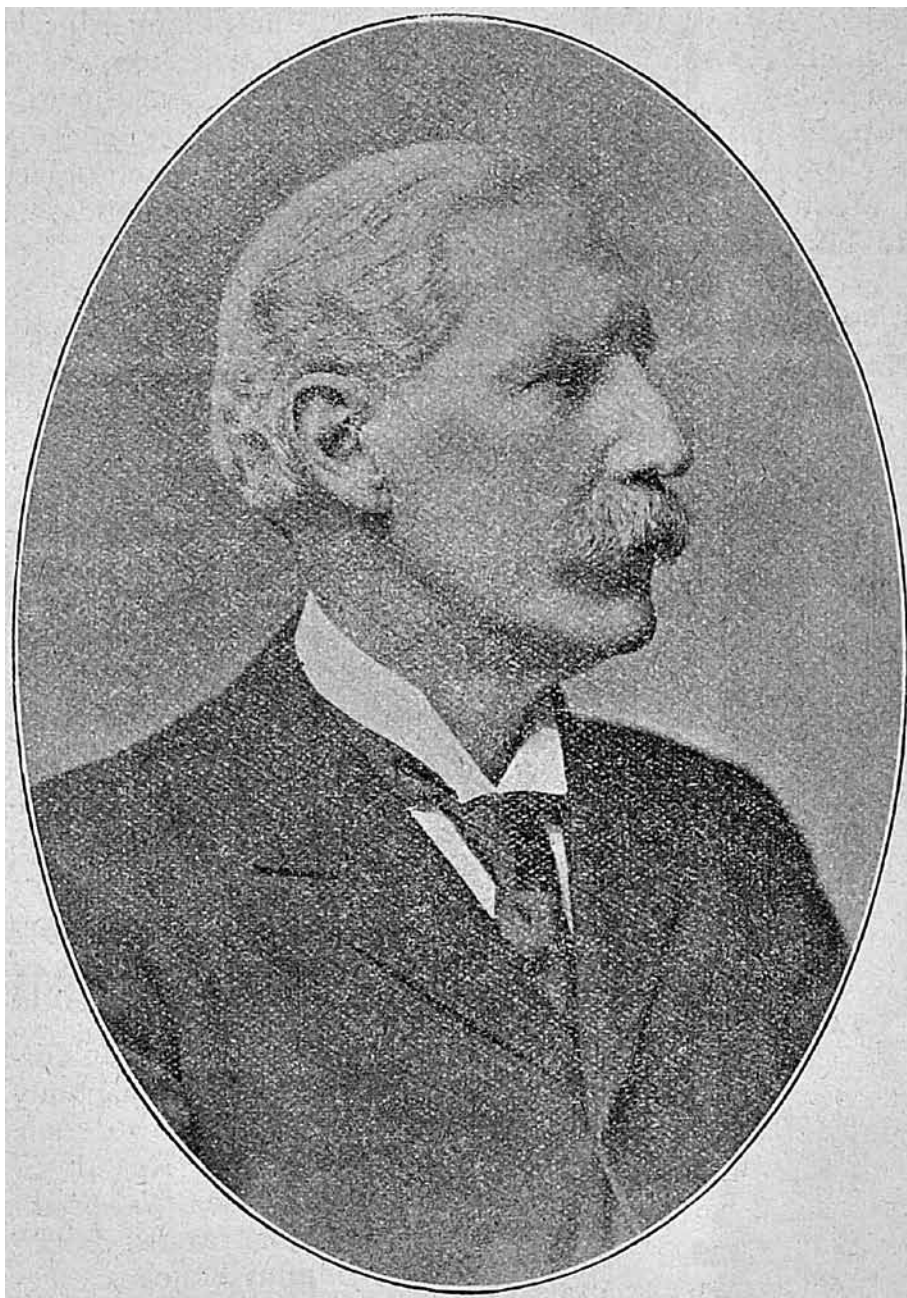
Por outro lado, apesar de serem levados a cabo processos judiciais, não deixa de ser verdade que poucos são os testemunhos da aplicação de penas, o que, não invalidando que a lei fosse aplicada⁹⁵, relativiza o conceito estrito de intransigência consignado no Código Penal. As denúncias de incumprimento dos desígnios legislativos reforçam essa relativização da intolerância penal.

Desde logo, sucedem-se os relatos de expansão do cristianismo reformado por via da sua representação mais evidente, porque materializada: os templos. A proibição constitucional e penal da construção de casas de culto públicas foi

⁹³ De acordo com a Legação norte-americana «[...] the opinion of the Court in Lisbon has been pronounced in view of the evidence for the prosecution only, no opportunity being given in a reference of this nature of cross-examining the witnesses, or of producing counter evidence. More over the depositions of the witnesses are based, in several instances, on *hear say* evidence and not on what they heard Melim himself say.» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE. Reclamações inglesas (1854-1901) – Processo Henry Maxwell Wright).

⁹⁴ Arquivo Histórico Diplomático – MNE. Reclamações inglesas (1854-1901) – Processo Henry Maxwell Wright.

⁹⁵ Naturalmente, a ausência de testemunhos pode também resultar da falta de fontes escritas sobre a matéria, não sendo necessariamente sinónimo da inexistência de aplicação de penas efectivamente cumpridas.



5. Henry Maxwell Wright (1849-1931) – cidadão luso-britânico e missionário evangélico de influência anglicana. Desempenhou funções nos Açores, na Madeira, no Porto, em Lisboa e nas Bermudas. (Biblioteca Nacional de Portugal)

pontualmente esquecida, dando lugar a testemunhos como os de Manoel Felipe Coelho que, em 1879, na extensa objecção que redigiu contra as doutrinas e proselitismo protestantes⁹⁶, relata que, depois de um primeiro templo construído entre muralhas dentro da cidade do Porto, do qual se viam apenas «[...] as cimalhas e o telhados [...]. Ergue-se ultimamente um segundo templo na praça do Coronel Pacheco, e quão diferente é o seu publico aspecto! Ei-lo lá está o Protestantismo, debruçado sobre o parapeito, que suas mãos conseguiram abater mais, a fazer propaganda, e impaciente à espera da noite da liberdade dos cultos»⁹⁷. Progressivamente, os entraves levantados à edificação de casas de culto, com marcas exteriores, começavam a esvair-se num ambiente de tolerância que, não deixando de provocar algumas críticas ferozes, adquiria estruturas práticas⁹⁸.

A par da crítica dessa materialização da abertura à pluralidade, multiplicava-se também o número de denúncias relativas ao incumprimento da legislação penal. Em 1884, no contexto da luta contra a propaganda protestante nos Açores, insurgiam-se alguns contra o facto de, «[...] em contração das leis do Reino, se acha[r] um ministro protestante fazendo publica e escandalosa propaganda protestante, sem que ninguém lhe applique as penas do código penal»⁹⁹. Aliás, parte da historiografia que posteriormente analisou essa problemática, ainda que adoptando um carácter, também ele, profundamente confessional, lembrava que «Raríssimas vezes [...] se applicaram aquelas sanções. Geralmente, nem os agentes do ministério público se julgavam obrigados a promover contra os delinquentes, nem havia quem os compelissem ao cumprimento de tal dever»¹⁰⁰.

De facto, os testemunhos da época parecem confirmar essa atitude de desprezo perante a lei, transmitindo não apenas a ideia da não aplicação, mas do esquecimento voluntário em relação à mesma, no sentido em que as autoridades escolhiam conscientemente fechar os olhos perante a difusão da doutrina e o proselitismo evangélicos¹⁰¹.

⁹⁶ Cf. Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes contra a Instrução Pastoral do Exc.mo Sr. D. Americo, Bispo do Porto*. Porto: Livraria Internacional, 1879.

⁹⁷ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 136.

⁹⁸ A própria hierarquia católica reconhecia-o. Nomes como D. Américo, bispo do Porto, insurgem-se nas pastorais contra essa progressiva exteriorização por via dos templos que «Se ainda não mostram completa forma exterior de templo, já não são casas para culto doméstico que bem publico [...]». (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o protestantismo dirigida aos seus diocesanos*. Porto: Imprensa Commercial, 1878, p. 58).

⁹⁹ *Ainda o protestantismo na diocese dos Açores. Artigos publicados pelo jornal «O Catholico» com referencia á analyse feita pelos da propaganda protestante ao folheto intitulado O Protestantismo em Scena*. Angra do Heroísmo: Typographia do Correio da Terceira, 1884, p. 23.

¹⁰⁰ Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*, vol. 3, livro IV, p. 339.

¹⁰¹ De acordo com Manuel de Albuquerque, um católico empenhado na luta contra o cristianismo reformado já nas décadas de 50 e 60 «[...]os agentes da seita protestantica [...] abusando das leis da nação e fechando a auctoridade publica os olhos perante seus abusos, fazem a sua propaganda nas duas principaes cidades

Até mesmo no estrangeiro e num período imediatamente posterior ao da promulgação do Código Penal, em 1853, figuras como o Conde de Lavradio denunciavam, a propósito da presença, em Portugal, de uma missão evangélica liderada por Vicente Gomez y Togar¹⁰², a protecção que o mesmo recebia não apenas do Governo Britânico mas também de autoridades portuguesas, nomeadamente do Ministro dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça e de um alto funcionário da Corte não identificado que «[...] não só forão assistir á pregação do Drº Gomes, mas approvarão as suas Doutrinas, e fizeram votos pela sua propagação»¹⁰³. Sendo necessário matizar a posição de um diplomata que, durante os dezanove anos que permaneceu em Londres, manteve abertamente uma posição absolutamente negativa em relação à doutrina protestante e aos possíveis desenvolvimentos de comunidades reformadas em Portugal, mantém-se a relevância de uma denúncia dirigida ao Ministério dos Negócios Estrangeiros como um alerta para o perigo que essas comunidades representavam.

Acrescentava-se ainda a esta ideia de complacência das autoridades e de desrespeito pela lei, tanto penal como constitucional, a noção de que a mesma podia ser facilmente manipulada de modo a favorecer os grupos não-católicos, e neste caso, muito particularmente, as congregações reformadas¹⁰⁴.

Em terceiro lugar, e complementando aquelas denúncias, surgiam as evidências da prática da tolerância e da liberdade religiosa. Por um lado, o crescimento de críticas, traduzidas na multiplicação de pastorais e de opúsculos contra o protestantismo, demonstrava que a implementação dessas comunidades era um facto, uma vez que provocavam essas denúncias. Por outro, o surgimento de fontes de origem protestante e o destaque de certas figuras que acabariam por protagonizar parte da história do cristianismo reformado em Portugal, representavam a prova mais evidente, de que a intransigência consignada no Código Penal podia ser não apenas ultrapassada mas substituída por argumentos baseados noutras fontes legislativas que não a penal e noutras práticas que não as das autoridades eclesiásticas.

do reino e tentam proseguir no seu intento por outras povoações do paiz.» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense – Editora, [s.d.], p. 7-8).

¹⁰² Vicente Gomez y Togar (1808? – 1874) foi cónego da catedral de Málaga e abjurou do catolicismo, tendo-se convertido ao episcopismo protestante. A sua conversão e aproximação em relação ao ideário liberal obrigaram-no a fugir de Espanha, refugiando-se inicialmente em Gibraltar, mas seguindo depois para Tânger e para o Brasil. Daí partiu para Inglaterra, onde recebeu o ministério da Igreja Anglicana. Em 1835 chegou a Portugal, instalou-se em Lisboa e fundou a Capela da Promulgação do Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, onde oficiou entre 1839 e 1870.

¹⁰³ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício nº 105.

¹⁰⁴ Fortunato de Almeida acrescentava que «Por acórdão da Relação de Lisboa de 19 de Outubro de 1707 [sic, a data correcta será 1907], decidiu-se, com especiosos fundamentos, que não era crime a propaganda de bíblias protestantes. Os princípios jurídicos e até constitucionais eram torcidos para se chegar à conclusão desejada, não em ordem a simplesmente despronunciar um réu, mas a colaborar num plano que se revelou com evidência.» (Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*, vol. 3, livro IV, p. 354).

Existiam portanto outras perspectivas sobre a lei e, por conseguinte, orientações diversas acerca do significado da confessionalidade e da liberdade religiosa.

Essa heterogeneidade permitiu que análises historiográficas posteriores, ainda apostadas numa posição de denúncia, explicitassem que a «[...] a orientação seguida por muitas autoridades desde largos anos, era que todas as ofensas dirigidas à religião católica estavam ao abrigo da *liberdade de consciência*; ao passo que as práticas de piedade, e muitas vezes até o simples ensino da doutrina cristã, se consideravam actos de fanatismo e *manejos de reacção*, e como tais perseguidos [...]»¹⁰⁵. O que nos conduz à última das situações relativas ao posicionamento face à dialéctica liberdade *versus* penalização. No caso mais extremo, as críticas em relação à inexistência de aplicação rigorosa da lei, resultavam na denúncia de uma substituição da criminalização legítima das comunidades religiosas não-católicas por uma perseguição ilegítima da Igreja Católica¹⁰⁶.

Entre a legislação, a prática jurídica e a vivência da diferenciação religiosa, existia portanto uma disparidade substancial. Todavia, no seu conjunto, toda essa diversidade, assente sobre uma ideia da história e do papel do catolicismo e do protestantismo nesse percurso diacrónico, deu lugar à construção de uma percepção católica acerca daquilo que era o protestantismo e daquilo que significava ser-se protestante, representação essa que, além de se ter desenvolvido como parte integrante da identidade do catolicismo português, influenciou igualmente na formação e estruturação do cristianismo reformado em Portugal.

¹⁰⁵ Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*, vol. 3, livro IV, p. 339.

¹⁰⁶ Afirmava ironicamente o autor anónimo do protesto contra o desenvolvimento do protestantismo nos Açores: «Se alguém, porem, pretendesse promover assignaturas para uma representação pedindo o restabelecimento das ordens religiosas, então outra cousa seria! Dar-se-iam as instituições como em perigo, haveria grande alvoroço em todo o campo chamado liberal, não faltariam representações ás Côrtes em sentido contrario, e outras muchas cousas mas. Mas um predicante protestante a fazer escandalosa propaganda, *bagatelas: De minimis non curat pretor!* Que as almas percam, ou se salvem pouco importa a muita gente que devia obstar a este pavoroso escândalo.» (*Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 23).

CAPÍTULO II

CRISTIANISMO CATÓLICO E CRISTIANISMO REFORMADO: PERSPECTIVAS E REPRESENTAÇÕES

1. RELIGIÃO CATÓLICA COMO RELIGIÃO DO REINO

A definição do catolicismo como religião do Estado português era entendida no ambiente católico como representação da legalidade, da segurança e da legitimidade. Por um lado, esse entendimento resultava de uma percepção de fusão entre a Igreja Católica e o Estado, cujos limites dificilmente se distinguiam. Atacar o Estado ou atacar a Igreja, afirmava-se, eram acções sinónimas, não apenas por serem de uma gravidade equivalente, mas por serem igualmente passíveis de ser punidas¹. Por outro lado, essa fusão resultava também na noção de que os atentados contra o catolicismo constituíam simultaneamente uma agressão em relação à estrutura estatal², daí o seu carácter duplamente sacrílego.

A lei do reino de Portugal era pois formada não apenas pela legislação constitucional, penal e civil em vigência, mas também pelos desígnios da Igreja Católica,

¹ De acordo com grande parte da hierarquia eclesiástica, essa abrangência estava adstrita ao carácter da confessionalidade, que fazia de Portugal um país «[...] não só catholico, mas no qual o catholicismo é a religião do estado, em que as leis punem severamente os que attentão contra ella [...]» (D. João Maria Pereira d'Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral*. Angra do Heroísmo: Typographia da Virgem Immaculada, 1885, p. 4).

² Alguns bispos alertam mesmo os fiéis para o facto da unidade católica (por contraponto ao perigo fragmentário protestante) ser garante da ordem estatal, sendo portanto necessário que não se julgue que «[...] n'esta unidade de todos os espíritos pela crença na mesma Doutrina, pela participação dos mesmos Sacramentos, e obediência aos mesmos legítimos Pastores, vae interessada tão somente a Religião: também vae e muito o Estado, e a ambos presta relevante serviço quem concorre para que os Filhos da mesma Pátria o sejam tambem da mesma Egreja; e não o desconhece a lei Fundamental do nosso paiz, quando declara que a *Religião Catholica Apostólica Romana é a Religião do Estado* [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o protestantismo*, p. 6).

pelo que a hierarquia católica afirmava depositar toda a sua confiança «[...] no zelo e ilustração, assim dos reverendos párocos, como das autoridades administrativas e judiciais. Elas sabem que o concílio tridentino é lei deste reino; que a Religião Católica Apostólica Romana é a religião do estado; e consequentemente, que a esta cumpre, pelas suas autoridades, fazer respeitar aquela, bem como os cânones da Igreja, dos quais os soberanos católicos se gloriam de ser os defensores e executores»³. A lei canónica da Igreja Católica, bem como as decisões do Concílio de Trento (1545-1563) surgiam como parte integrante das regras a cumprir pelos súbditos portugueses⁴.

A reclamada universalidade da lei religiosa⁵ colocava-a assim como importante auxiliar do Direito e como garantia da ordem e da organicidade social. De acordo com a hierarquia católica, o Trono, os bispos, as instituições religiosas, a Faculdade de Teologia, e enfim, o povo português tinham um papel a desempenhar no fortalecimento do catolicismo e do patriotismo em Portugal⁶. Mas a par dessa percepção existiam também alguns que, não abandonando essa centralidade da religiosidade, consideravam simultaneamente que uma união entre a Religião e o Estado comportava mais desvantagens do que benefícios para a Igreja Católica, no sentido em que a confessionalidade era também geradora de dependência. Perspectivava-se assim a necessidade de estabelecer limites, responsabilidades e deveres a cumprir por cada uma das partes de modo a que ambas se autono-

³ D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – Pastoral sobre as bíblias protestantes (16 de Dezembro de 1867). In Pinharanda Gomes – *Dom Manuel Martins Manso*, p. 159.

⁴ Ainda no início da década de 50 (séc. XIX), aquando da polémica em torno do carácter anticlerical, anti-católico, anti-patriótico e até protestantizante da investigação de Alexandre Herculano relativa ao início da História de Portugal e ao papel do sobrenatural e do miraculoso nesse processo, algumas das críticas foram direccionadas precisamente no sentido do desrespeito pelos desígnios tridentinos. Autores como Francisco Recreio acreditavam que «Metter [...] a ridículo os heroes canonizados da Religião na propria face do Poder Episcopal, que tem ao seu cuidado velar pelo culto e veneração d'elles, é mais algum cousa do que faltar unicamente ao que prescreve o uso curial [...]. Se não se opõe directamente ao artigo da Profissão de Fé de Pio IV, formulada pelas decisões do Concílio Tridentino – [...] o que negam os Protestantes; pôde ter pelo menos algum resaiibo de philosophismo incrédulo, nada favorável á crença catholica.» (Francisco Recreio – *Justa desaffronta em defeza do clero ou refutação analytica do impresso Eu e o Clero: Carta ao Ex.mo Cardeal Patriarcha por Alexandre Herculano*. Lisboa: Typographia de António José da Rocha, 1850, p. 10).

⁵ De acordo com Manoel Felipe Coelho o «[...] governo precisa de força e prestígio da authority, do respeito e obediência, e bem assim de garantias moraes e physicas por que se torne efficaz. Ora uma d'estas garantias é sem dúvida a religião, que preside a todos os actos livres do homem, [...]. A religião é um profundo sentimento do coração humano, uma lei fundamental do espirito, o primeiro e ultimo porque da philosophia, a raiz da moral e do direito e portanto o cerce da sociedade.» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 131-132).

⁶ Mais uma vez em reacção à investigação historiográfica de Alexandre Herculano, lembravam vozes críticas, que «[...] a Religião Catholica em Portugal tem a seu favor, o Throno, os Bispos, a Faculdade de Theologia em Coimbra, e os Povos; e com estes elementos assim dispostos que podem significar tantos insultos?» (José de Souza Amado – Nota do Tradutor. In C. Aubert – *Cartas sobre o estado actual da religião catholica em Inglaterra*. Tradução de José de Souza Amado. Lisboa: Imprensa de Francisco Xavier de Sousa, 1850, p. 19).

mizassem sem se contrapor. Figuras destacadas, como o bispo do Porto, D. João de França Castro e Moura⁷, apelaram, em 1863, para o estabelecimento de uma Concordata, através da qual se definissem as fronteiras e as obrigações da Igreja e do Estado, de modo a que a Igreja Católica pudesse desfrutar de liberdade⁸. Porém, as Concordatas estabelecidas com a Santa Sé durante este período, mais especificamente em 1857 e 1886, centravam-se na questão ultramarina e na resolução do exercício do padroado português no Oriente, e não nas questões reivindicadas.

Num sentido ainda mais liberal, levantavam-se ocasionalmente vozes que entendiam que o princípio de uma religião de Estado não se definia na obrigação de todos os súbditos professarem essa mesma religião, devendo consistir sim na concessão de «protecção, privilégios e imunidades»⁹ que eram recusados a outras religiões. Muito menos frequente, esta posição desempenha pelo menos a função de demonstrar que aquela visão católica não era absolutamente homogênea.

De facto, com a Revolução Liberal de 1820 a religião deixou de ter o carácter de exclusividade na sustentação do poder político, tendo sido encetado um processo de transformação que só culminaria com a separação do Estado das Igrejas levada a cabo pela República. Progressivamente, na passagem de uma sociedade de Antigo Regime para a constituição e estruturação de um Estado liberal, começaram a ser colocados novos desafios à Igreja Católica. Desde logo porque o católico passou a ser também cidadão, o que alargou o seu espectro de acção e lhe permitiu colocar novas questões ao catolicismo. Porém, por outro lado, a Monarquia Constitucional, reconhecendo oficialmente que o reino continuava a ser católico, integrando essa catolicidade como fonte de legitimidade e excluindo legislativamente as outras confissões religiosas do exercício da cidadania portuguesa e de qualquer tipo de exteriorização, reagia à diferenciação religiosa. A afirmação da religião católica como religião do reino e a protecção concedida à mesma eram também uma afirmação distintiva e uma protecção contra um potencial perigo. As comunidades reformadas constituíam parte desse perigo.

Efectivamente, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, a Península Ibérica era percebida como uma terra de missão por parte das diversas denominações protestantes, provocando necessariamente uma reacção

⁷ D. João de França Castro e Moura exerceu funções enquanto bispo do Porto entre 1862 e 1868.

⁸ Cf. Pinharanda Gomes – *Dom Manuel Martins Manso*. O autor cita também uma carta assinada, entre outros, pelo sobrinho e braço direito de D. Manuel Martins Manso (na altura bispo da Guarda) – Francisco Manuel Martins Manso, onde se emitiam congratulações pela intervenção do bispo do Porto na Câmara dos Pares e onde se esclarece que o «[...] estado de abatimento, de dependência, de servidão a que se acha reduzida a Igreja Lusitana; todos, como V. Ex.^a Rev.ma, anelam para ela dias mais felizes; todos finalmente desejam, que a religião deste reino fidelíssimo continue a ser a religião de Jesus Cristo, ensinada e professada pela Igreja de Roma, centro da unidade católica; e não uma religião puramente humana que tenha a seu cargo disciplinar as almas no sentido e segundo os interesses e conveniências do governo.» (Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 61).

⁹ Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil*, p. 36.

das autoridades governativas e sobretudo da hierarquia católica. As fontes revelam claramente esse crescimento do «perigo protestante» e, sobretudo, o crescimento da preocupação e do receio em relação a esse desenvolvimento, entendido como um ataque ao catolicismo português.

Na década de sessenta, avisa-se já que a «[...] propaganda é sem ruído, mas amanhã será ruidosa contra o catholicismo, como de potencia contra potencia, porque hoje há como que um receio prudente e amanhã haverá audácia da parte dos propagandistas ao ponderarem que a auctoridade publica não cumpre o seu dever, não fazendo cumprir a lei, e que no paiz há já combustíveis perigosos para a crença catholica, e favorecedores da crença protestantica»¹⁰. Na década de setenta reconhece-se: «[...] não há que dissimular; o Protestantismo introduziu-se entre nós, e uma das suas seitas protegidas pela cumplicidade de alguns, favorecida pela ignorancia ou indiferentismo de muitos, e á sombra da natural tolerancia de todos, vae pouco a pouco e com mão occulta disseminando os seus erros n'esta terra até hoje d'elles virgem. [...] o incidioso e incansavel adversario nos vae arrebatando numero já grande de Fieis»¹¹. Na década de oitenta, o proselitismo evangélico é já definido como «[...] propaganda [...] que com a maior affronta ás nossas leis se está fazendo na cidade [...]»¹². Progressivamente, a tentativa de afirmação de uma pluralidade religiosa, deduzia-se não apenas da multiplicação de congregações reformadas e de conversões, mas também da proliferação de pastorais e opúsculos onde esse crescimento era ardentemente criticado. A oposição em relação a esse incremento, materializada nessas publicações, constituiu-se simultaneamente como causa e efeito de um processo de construção de representações do cristianismo reformado que, continuamente reproduzido, acabou por diluir as fronteiras entre aquilo que era a noção católica do protestantismo e aquilo que o cristianismo evangélico era.

2. IDENTIDADE E ALTERIDADE: CAMPOS DE DEFINIÇÃO DO “OUTRO” PROTESTANTE

2.1. Origens

A imagem do cristianismo reformado era desde logo influenciada pelo modo como se perspectivava a história das suas origens, num percurso que não era entendido autonomamente, no sentido em que a estruturação do protestantismo era percebida como uma parte da história da Igreja Católica, isto é, como uma das fontes de oposição que se tinham contraposto ao catolicismo romano.

¹⁰ Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 8.

¹¹ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 5.

¹² *Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 3.

Essa definição pela negativa começava desde logo pela utilização do termo “protestante”, significante que não surgiu como autodesignação, tendo antes resultado da rotulagem feita por elementos externos no sentido de caracterizar os príncipes e cidades alemãs que, em 1529, recusaram a ratificação do édito imperial de Worms que responsabilizava e culpava (já numa abordagem plenamente condenatória) Martinho Lutero¹³ pelo eclodir daquele questionamento alargado. O conceito de “protestantismo” comporta assim dois sentidos: um significado negativo, na medida em que se define pela distinção em relação à cultura religiosa hegemónica; e um sentido positivo, já que se afirma como uma religiosidade específica centrada na espiritualidade evangélica como meio de salvação. Naturalmente, o primeiro é acentuado pelo discurso católico e o segundo pelos cristãos reformados.

No ponto de vista católico, e mais especificamente sob o olhar do catolicismo português, está sempre subjacente a interpretação do cristianismo evangélico como mais uma das heresias e perseguições que a Igreja Católica teve de enfrentar¹⁴. Por conseguinte, a escolha do termo “protestante” é sempre feita em detrimento do conceito de “reformado”, uma vez que o segundo comporta, como o primeiro, um juízo de valor, mas num sentido oposto, ou seja, com uma conotação afirmativa, já que transmite uma noção de regeneração e de reforma que o catolicismo romano

¹³ Martinho Lutero (Eisleben, 1483-1546) nasceu no seio de uma família de camponeses da Turíngia. Depois de iniciado o curso de Direito entrou, em 1505, para o Convento dos Eremitas de Sto. Agostinho em Erfurt. Professou em 1506 e em 1507 foi ordenado sacerdote. A partir de Outubro de 1508 ensinou Filosofia Moral em Wittenberg e no ano seguinte tornou-se bacharel em Escritura. No seguimento do regresso a Erfurt, ainda em 1509, entrou em contacto com a *devotio moderna* por influência do vigário-geral da sua Ordem, João Staupitz. Entre 1510 e 1511 esteve em Roma a tratar de assuntos da Ordem e no Verão de 1511 tomou posse da cadeira de Escritura em Wittenberg, acabando por se doutorar em 1512. Até 1518 redigiu os comentários dos Salmos e das Epístolas de S. Paulo aos Romanos, Gálatas e Hebreus. Durante esse período delineou as linhas fundamentais da sua teologia reformadora. A pregação das indulgências pelo dominicano João Tetzel, na região vizinha de Brandeburgo, inspirou alguns sermões de Lutero, e, acabou, em 1517, por dar lugar a uma disputa académica sobre a teologia e a questão das indulgências e, indirectamente, à questão pontifícia. Nesse mesmo ano, a publicação das *Noventa e Cinco Teses* marcou o impulso fundamental do movimento da Reforma. No decorrer do processo conflituoso entre Lutero e Roma, o reformador publicou as suas mais importantes obras: *A nobreza da nação alemã*, *Da liberdade do cristão*, *Do cativo babilónico da Igreja*. Posicionando-se contra o primado romano e negando a infalibilidade dos designios conciliares, Lutero acabaria por ser excomungado em 1520. Em 1521, diante da Dieta de Worms, Lutero recusou retractar-se e Carlos V, que presidia à assembleia, tomou a decisão de combater as doutrinas luteranas. Entre 1521 e 1522 começou a tradução da Bíblia para a língua alemã. Em 1525, em plena guerra dos camponeses, no interior da qual Lutero motivou acções e procurou uma pacificação, casou-se com a monja cisterciense Catarina de Bora. Essa união representou também a demonstração da sua doutrina contra o celibato eclesiástico e contra os votos religiosos. No decorrer dos últimos vinte anos da sua vida, mantendo-se sempre activo na defesa das suas posições, Lutero foi confrontado com a divisão das comunidades nascidas da sua doutrina reformadora.

¹⁴ Parte da hierarquia explicita-o claramente: «Com efeito grandes perseguições tem ella soffrido desde a sua origem, grandes combates tem dado contra os hereges e impios, grandes calumnias lhe tem sido levantadas, desde Nero até ao Protestantismo, muitos milhões de Martyres tem sido sacrificados á Fé Christã; [...]» (D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral*, p. 4).

não reconhece como conteúdo da doutrina e do projecto protestantes¹⁵. Além disso, recusava-se também essa noção de reforma enquanto regresso às origens e à pureza do cristianismo, sendo repetidas vezes utilizado como refutação desse propósito de restauração o argumento de que a diversidade das comunidades evangélicas constituía a prova de que não se tinha regressado à unidade da verdadeira da doutrina de Cristo¹⁶. Simultaneamente, o catolicismo romano apresentava-se como tendo desenvolvido a reforma necessária, que resultara na sua forma tridentina, e simultaneamente como o herdeiro daquele cristianismo primitivo, negando esses papéis às comunidades nascidas e desenvolvidas a partir da Reforma do século XVI.

A definição do protestantismo, por parte da hierarquia católica, oscilava entre dois pólos essenciais: as dificuldades sentidas para o fazer e a facilidade com que se faziam generalizações. Se, por um lado, afirmavam alguns, «[...] foi sempre de extrema dificuldade defini-lo precisa e claramente [dada a] variedade de crenças [...] que constituíram, ou que, constituem, a grande seita, [...]»¹⁷; para outros, a tarefa revelava-se mais simples, porque passível de ser resumida numa frase: «todo o Protestantismo significa Protesto contra a Igreja»¹⁸. Contudo, essas oscilações não se verificaram apenas entre autores, mas também no interior da escrita de cada um deles, dado que muitas vezes na mesma obra o cristianismo reformado é criticado tanto pelos caracteres descritos como pelo seu carácter indefinível.

Absolutamente unânime era a ideia de que a religião protestante é um produto da luta contra a Igreja¹⁹, denunciando-se que esse conflito era enganosamente justificado pelos seguidores da Reforma com base em acusações de desvios da instituição eclesiástica em relação à doutrina de Cristo. Acusações que os católicos recusavam completamente, utilizando esse como mais um argumento para a descredibilização dos protestantes²⁰.

¹⁵ De acordo com D. Américo, bispo do Porto, essa doutrina e esse projecto são sim a «[...] máxima heresia, que a si própria quis dar o título de Reforma, mas da consciência humana recebeu e conservou o nome de Protestantismo.» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 37).

¹⁶ Alertava-se, efectivamente, para o facto de os cristãos evangélicos poderem objectar: «[...] nós no seculo XVI fomos apenas os restauradores da verdadeira doutrina de Jesus Christo; quem se desviou do verdadeiro ensino foi a Igreja Romana; nós é que somos os catholicos desde o principio do christianismo [...]», ao que se respondia: «Grandes reformadores foram, na verdade, os protestantes e tão grandes, que até se reformaram uns aos outros e de tal arte que se dividiram em numerosas seitas. No meio de semelhante babel, ou confusão do protestantismo, todo o catholicum tem direito a perguntar: em qual das seitas protestantes é que, afinal, está a pura, a genuína, a authentica doutrina de Christo?» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 94).

¹⁷ Manuel de Albuquerque – *O Protestantismo*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense - Editora, [s.d.], p. 9.

¹⁸ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 2.

¹⁹ Um dos representantes hierarquia recordava: «Eis que n'esse século decimo sexto uma voz se levanta, que em pouco vae repercutir pelos cantos do universo. É o grito de rebellião contra a Egreja.» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 38).

²⁰ Descrevendo aquela que considera ser *A Verdadeira Igreja de Christo*, Manuel de Albuquerque avisa desde logo: Não venham allegar esse desvio da verdadeira doutrina de Christo, porque o não poderão provar. Já vão decorridos mil e novecentos annos depois que a Igreja Romana principiou o seu munus de ensinar [...]

Subjacente ao tratamento da problemática das origens esteve também a associação entre a novidade e o erro, no sentido em que a história do protestantismo, porque mais curta do que a da Igreja Católica, e sobretudo porque fundada depois desta, era perspectivada como uma mutação, na medida em que qualquer inovação relativa à doutrina da Igreja, intemporalizada nos seus dogmas, constituía necessariamente uma deturpação dessa mesma fé. Daí que autores como Manuel de Albuquerque considerassem que era possível determinar uma causa para o protestantismo e a definissem como a irresistível tendência do espírito humano para as inovações. Mas era necessário distinguir entre inovações “boas” e “más”, isto porque, se era verdade que o cristianismo evangélico respondia a essa necessidade de novidade, isso não invalidava, segundo o autor, que o mesmo não tivesse demonstrado que essa foi «[...] tendência realhada para que a religião catholica progredisse no caminho da verdade e do bem, [...]», uma vez que «A religião christã verdadeira não progride no caminho da verdade e do bem porque foi fixada por Christo em seus dogmas theoreticos e em seus dogmas práticos [...]. Não se lhe póde diminuir nem accrescentar um só til.»²¹. No fundo, a alteração em relação à unidade doutrinal, e sobretudo em relação à Tradição, tomada também como garantia dessa homogeneidade, resultava necessariamente no erro e no diagnóstico de heresia.

A concepção determinista subjacente a estas interpretações era reforçada pelo facto das origens do cristianismo reformado serem também entendidas como estruturadas através de meios ilegítimos e inclusivamente definidos como criminosos²². O desenvolvimento do protestantismo, afirmava-se, baseava-se não numa evangelização mas na imposição progressiva através de coacções temporais e métodos violentos. Em primeiro lugar, aquele entendimento da Reforma como uma revolta contra a Igreja prolongava-se na noção de que esse conflito tinha sido sustentado pela acção dos príncipes reinantes à qual, no fundo, a religião protestante devia a sua sobrevivência. Em segundo, a metodologia adoptada nessa consolidação era, sempre que referida, representada como uma demonstração das múltiplas formas da violência que complementavam o carácter herético do cristianismo evangélico com o carácter criminoso²³. Essa descrição das origens

teem-se levantado contra ella os mais encarniçados inimigos [...] ainda não appareceu um só homem que pudesse demonstrar que a Igreja Romana se havia desviado do verdadeiro ensino de Christo.» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 74-75).

²¹ Manuel de Albuquerque – *O Protestantismo*, p. 31-32.

²² A 13 de Junho de 1855 no jornal *A Ordem*, a propósito da publicação da Pastoral contra o protestantismo de D. Manuel Martins Manso, Bispo do Funchal, P. J. S. Amado definia a religião evangélica como «[...] filha da paixão e do erro, que começando por crimes, e empregando todos os meios para chegar aos seus fins [...] nunca se farta de desgraçar povos e Nações [...]» (Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 43).

²³ Muito ilustrativamente, representantes da hierarquia eclesiástica, como o bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – D. João Pereira d’Amaral e Pimentel, explicavam, em 1883 aos seus fiéis, que para que alguns tivessem adoptado a religião reformada «[...] foi necessário correrem rios de sangue; quasi que só foi recebido nos Estado cujos governos o impuserão á força, como na Inglaterra, onde foi necessário empregar

do protestantismo resultava então de uma hiperbolização dos conflitos que se tinham gerado nesse processo e na obliteração de todas as lutas e imposições que integravam a história do catolicismo romano.

Esses suportes temporais e metodológicos produziram, além da consolidação do protestantismo, mais dois tipos de consequências. Por um lado, o apoio dos príncipes constituiu, de acordo com as fontes católicas, o único motivo para uma interligação entre o cristianismo reformado e o desenvolvimento económico, financeiro, político e cultural dos países onde era então maioritariamente professado²⁴. De facto, ecoavam em Portugal, já na década de sessenta (séc. XIX), posições de representantes do universo evangélico que estabeleciam uma relação directa entre o crescimento da religião protestante e o progresso dos países onde o mesmo havia sido potenciado, naquela que parecia ser uma antevisão da tese weberiana²⁵. Em resposta a essas teses, alguns dos que escreveram sobre o protestantismo, esclarecendo desde logo que também existiam países maioritariamente católicos poderosos, mas não explicitando quais, recusavam como justificação o factor religioso, definindo os elementos políticos como fundamentais nesse progresso²⁶.

Por outro lado, essa temporalidade subjacente à consolidação da Reforma, resultava também, para os católicos, na noção de que a religião evangélica tinha

cruidades inauditas; [...]» (D. João Maria Pereira d'Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*. Angra do Heroísmo: Typographia da Virgem Immaculada, 1883, p. 13).

²⁴ Na altura, a Grã-Bretanha, a Alemanha, os Países Baixos e os Estados Unidos da América.

²⁵ Muito sumariamente, aquilo que Max Weber defende n' *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* é que a conduta da vida ascética, baseada numa organização racional da existência humana totalmente orientada pela vontade divina e a valorização religiosa do trabalho profissional como meio de ascese, ambas protagonizadas pelo protestantismo ascético como um todo, foram factores favoráveis e impulsionadores (não determinantes) do desenvolvimento do espírito do capitalismo. A actividade profissional saiu moralmente valorizada da Reforma, visto que o cumprimento das obrigações temporais era considerado o único modo de vida capaz de agradar à entidade divina, na medida em que «cada hora perdida é tempo que se rouba ao trabalho ao serviço da glória de Deus» (Max Weber – *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença, 2001, p. 125). Esta valorização baseava-se não só num critério ético, mas também no facto do produto da profissão ser um benefício para toda a comunidade e, simultaneamente, constituir um rendimento individual em termos económicos. Consequentemente, a riqueza conseguida através da actividade profissional é legitimada e aconselhada moralmente donde se conclui que “O ascetismo secular protestante [...] despedaçou as cadeias que entravavam a sede de lucro, não apenas legalizando-o, mas considerando-o (num sentido figurado) como preceito divino.” (Max Weber – *A Ética protestante*, p. 132-134). Ora, o tipo metódico-racional de vida com o objectivo da salvação é o resultado desta concepção de profissão como vocação, desenvolvida pelo protestantismo ascético. Foi precisamente esta racionalidade que, segundo Weber, constituiu a originalidade do capitalismo industrial moderno. Essa conduta racional da vida favoreceu assim o desenvolvimento do “espírito do capitalismo”.

²⁶ De acordo com essa interpretação, os projectos políticos podiam ter integrado como instrumento o elemento religioso, mas este não se revelava nem decisivo nem autónomo. Manuel de Albuquerque esclarecia: «Nestas nações realmente poderosas, mas que não são as únicas poderosas do mundo, foi na verdade implantado o protestantismo; o seu estabelecimento, porém, não deve atribuir-se á defecção da Igreja Catholica em materia de fé, mas ás causas, que já indicámos e aos interesses ou pessoas ou politicos d'esses paizes ou de quem os governava.» (Manuel de Albuquerque – *O Protestantismo*, p. 41).

uma origem humana e não divina. Questionando-se acerca dos fundamentos da missão protestante, a resposta era invariavelmente que, ao contrário do catolicismo, o cristianismo reformado não obedecia a qualquer critério de santidade, uma vez que «[...] cortaram com a sucessão que seus antepassados tinham, com os Apóstolos, e se declararam até inimigos da unidade da Igreja catholica; e portanto a sua missão não lhes provem de Deus nosso Senhor, mas dos homens!»²⁷. Amputado do seu fundamento nos ensinamentos de Jesus Cristo, o protestantismo desenvolveu-se assim, nas representações católicas, como uma comunidade religiosa artificialmente criada no século XVI²⁸ onde se combinava a ausência de uma missão divina e o carácter herético daqueles homens que eram considerados seus fundadores²⁹. A justaposição destes dois elementos intensificava aquele sentido pejorativo da temporalidade, adicionando-lhe o sentido pecaminoso da humanidade, por contraponto à divindade de Cristo e à santidade dos apóstolos.

Servia o esclarecimento em relação aos processos de formação e consolidação das comunidades evangélicas para descrever o percurso histórico do protestantismo como resumido a três séculos que facilmente se sistematizavam em três fases: aos conflitos e violência seguiu-se um momento de pacificação, sustentada pela protecção dos príncipes, no seguimento da qual as comunidades se dividiram e subdividiram num processo perspectivado pelas fontes católicas como de dissolução progressiva. Contudo, no que diz respeito a Portugal, a influência do cristianismo reformado era sempre considerada como sendo muito recente³⁰. A referência recorrente a esse processo tardiamente encetado no reino português não só fragilizava a posição minoritária das comunidades protestantes como valorizava o catolicismo português, uma vez que tinha permanecido impermeável à força da Reforma e dos Príncipes no século XVI, consolidando-se como baluarte da Igreja Católica Romana.

No interior da problemática das origens, tão importantes como as circunstâncias e o percurso diacrónico, surgia a questão dos sujeitos desse processo, automática-

²⁷ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta pastoral sobre o protestantismo*, p. 3.

²⁸ De acordo com Manoel Felipe Coelho «[...] a assignação de qualquer data, anterior a Luthero e ao século XVI, para berço do Protestantismo rigorosamente, equivale a um rematado anachronismo.» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d’alguns protestantes*, p. 4).

²⁹ A esse propósito afirmava Manuel de Albuquerque, acompanhando a maioria esmagadora dos autores católicos: «Não é o protestantismo santo na sua origem ou auctor. Foram seus principaes auctores Luthero e Calvino, e estes homens, como todos os seus principaes seguidores, não receberam de Deus o poder de pregar uma religião nova, ou de reformar a Igreja Romana. Foram apenas uns revoltados, [...]» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 78).

³⁰ A actividade de Robert Reid Kalley, na Madeira, foi definida por Manoel de Sant’Anna e Vasconcellos, habitante da ilha, como «Um tão extraordinario, tão inaudito acontecimento, verdadeiro anachronismo na nossa historia religiosa, da qual não consta, que a Reforma protestante, houvesse jamais penetrado em Portugal, quando robusta e altiva ostentava ainda todas as suas forças, [...]» (Manoel de Sant’Anna e Vasconcellos – *Revista Historica do proselytismo anti catholico exercido na Ilha da Madeira pelo Dr. Roberto Reid Kalley, Medico Escocez, desde 1838 até hoje. Por um Madeirense*. Funchal: Typographia do Imparcial, 1845, p. I-II).

mente transformados em fundadores e rapidamente modelados como personagens. Na segunda metade do século XIX em Portugal, as figuras perspectivadas mais comumente como representativas do protestantismo eram: Lutero, Calvino³¹, Zwinglio³², Henrique VIII³³ e Isabel I³⁴. A caracterização de cada um deles tendia

³¹ João Calvino (Noyon 1509, Genebra 1564), filho de um notário apostólico e secretário do Bispo de Noyon, foi enviado em 1523 para a Universidade de Paris, no seio da qual se tornou um distinto humanista. Apesar de inicialmente o seu pai lhe ter destinado os estudos de Teologia, obtendo-lhe inclusivamente benefícios eclesiásticos, acabou por mudar de ideias, enviando-o para as Universidades de Orleans e Bourges (1528-1533) para estudar Direito. Em Orleans foi influenciado pelas novas doutrinas religiosas e em 1533 escrevia já um discurso para o reitor Nicolau Pop, em Paris, com o desenvolvimento de algumas ideias consideradas heterodoxas. Em 1534, a conversão ao protestantismo era já assumida. No ano seguinte, em Basileia, publicou a *Instituição Cristã*, primeiro em latim e depois em francês em 1541. Expulso de Genebra por procurar reformar os costumes da cidade e introduzir uma disciplina severa, acabou por ser chamado a essa cidade em 1540. Em Setembro do ano seguinte exigia que se procedesse à redacção das *Ordenações eclesiásticas*, que deveriam transformar Genebra na cidade do protestantismo. Aplicou aos costumes a reforma que desenvolveu em relação à doutrina e ao culto, e incitou à perseguição daqueles que considerava seus adversários. Em 1559 fundou a Academia de Genebra, instituição que acabou por se tornar num importante centro intelectual da Europa. Simultaneamente, dinamizou o proselitismo em França, nos Países-Baixos, na Escócia, em Inglaterra e na Polónia, formando discípulos que acabariam por fundar igrejas em vários pontos do continente. É actualmente considerado o fundador da Reforma em França e o responsável pela estruturação de Genebra como grande foco intelectual e político do cristianismo evangélico.

³² Ulrico Zwinglio (Wildhausen, 1-I-1484, Kappel, 11-X-1531) foi capelão militar, teólogo e reformador religioso na Suíça. Frequentou a Universidade de Viena, onde professou Filosofia. Influenciou e foi influenciado pelo ambiente de pré-Reforma e Reforma que actualizou e expandiu os princípios doutrinários de João Wyclif, João Huss e Jerónimo de Praga e o humanismo cristão de Erasmo de Roterdão. Com um papel essencial na reformulação das doutrinas da Eucaristia, do celibato, das imagens, a sua obra acabaria por influenciar Lutero e por ser também dinamizada pela especificidade da doutrina luterana, constituindo um momento essencial na reforma suíça.

³³ Henrique VIII (Greenwich, 28-VI-1491, Londres, 28-I-1547) subiu ao trono em 1509 e a partir daí dirigiu os processos da chamada Renascença e da Reforma Inglesas. O seu governo ficou marcado pelo corte com Roma, que resultou de uma decisão de separação e autonomização efectiva da Igreja Inglesa como um departamento espiritual do Estado sob o comando do monarca, perspectivado como delegado de Deus na terra. Esta revolução não havia sido propositadamente delineada por Henrique VIII mas acabou por se revelar a resposta à crise imposta pelo desejo de anulação do seu primeiro casamento, legitimada por Thomas Cranmer e legitimadora do casamento com Ana Bolena, cuja filha Isabel acabaria por ocupar o trono e completar a reforma encetada por seu pai. A retaliação papal foi naturalmente a sentença de excomunhão. O domínio sobre a Igreja de Inglaterra acabou por ser o grande marco do reinado de Henrique VIII, com importantes consequências. Em primeiro lugar, o novo título do monarca inglês consolidava o seu próprio conceito de monarquia e portanto a sua convicção de que não existia no mundo ninguém que lhe fosse hierarquicamente superior. Em segundo lugar, colocou o problema fundamental do lugar a ocupar pela Igreja de Inglaterra em relação a Lutero, já que inicialmente Henrique VIII tinha defendido o Papa na contenda contra aquele reformista. Apesar de atractivas para Cranmer e para Thomas Cromwell, as teses luteranas não foram aprovadas pelo monarca inglês que, até ao fim da sua vida manteve, com excepção da infalibilidade do Papa, firme a crença na base teológica em que tinha sido formado, isto é, no catolicismo. Henrique VIII acabou por compor um conjunto religioso sincrético que justapunha a transubstanciação e o celibato clerical à crença na capacidade humana de alcançar a salvação sem intermediários e na valorização da Igreja pelo exercício de uma autoridade terrena.

³⁴ Isabel I (Greenwich, 7-VII-1533, Richmond, 24-III-1603) subiu ao trono após a morte de Maria I, em 1558, e os primeiros doze anos do seu governo consolidaram uma imagem popular da Rainha junto dos seus súbditos. Em 1559 institucionalizou um novo “establishment” religioso, acabando por completar e

a descrevê-los como espelhos daquilo que eram todos os protestantes, servindo sobretudo como uma categorização que determinava não apenas a história do cristianismo evangélico como as personalidades dos indivíduos que o integravam, construindo-se progressivamente um estereótipo do protestante.

A descrição de Lutero, sempre destacado como o principal fundador, era elaborada com base em cinco características fundamentais: a apostasia, a imoralidade, a libertinagem, o vício e a rebeldia³⁵. A combinação destes elementos, entendidos como defeitos de carácter, com o «[...] ciume [...] de Lutero ocasionou a negação do dogma catholico das Indulgencias, e a apparição de todo esse systema neo-christão [...]»³⁶. A subjectividade adstrita à análise do percurso de Lutero, traduzida na multiplicação de adjectivos e de metáforas que tendiam a diabolizar essa figura, era absolutamente unânime na definição do reformador como um criminoso³⁷, responsável por diversas transgressões, mas sobretudo responsabilizado, ou mais rigorosamente, culpado, pela criação do protestantismo³⁸.

Além disso, de acordo com as fontes católicas, a influência de Lutero na cultura europeia ultrapassa os limites da religiosidade estrita, na medida em que se desenvolveu também no ambiente filosófico, constituindo-se como fonte do racionalismo e do livre-pensamento³⁹. A denúncia da responsabilidade de Lutero, bem

prolongar a obra de seu pai, Henrique VIII. Num projecto religioso que pretendia congregar no seio da Igreja de Inglaterra um reforço da sua vertente protestante com a manutenção da maior parte das verdades católicas, Isabel I tentou portanto uma solução de compromisso que, no entanto, acabou por se revelar irrealizável frente à posição papal, designadamente com o interdito de Pio V contra Isabel I e à consequente animosidade crescente frente às posições católicas e a um possível lugar a ocupar pelos seus membros no seio da Igreja de Inglaterra.

³⁵ Em 1885, o Bispo de Angra do Heroísmo define-o como um «[...] frade apostata, amancebado escandalosamente com uma freira, cynico libertino, entregue inteiramente a gozos brutaeas.» (D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta pastoral sobre o protestantismo*, p. 12).

³⁶ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d’alguns protestantes*, p. 81.

³⁷ Defendendo-se de acusações relativas aos crimes inquisitoriais, o autor anónimo dos artigos anti-protestantes d’*O Catholico* dos Açores, considerava que «[...] no catholicismo não se encontra senão um crime, que se possa comparar com o de Lutero e seus sequazes, revoltados contra a Igreja catholica sua mãe – é o crime de Judas! Este sim; este é que está bem a par do de Lutero [...]» (*Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 20).

³⁸ Lutero é inclusivamente descrito como “pai” da religião protestante. Autores como Camilo Castelo Branco fazem-no muito ilustrativamente, declarando: «[...] entre a Igreja pura de Jesus Cristo, e a prostituta da Babilónia, como poderíamos denominar a filha de Lutero, essa mãe fecundíssima de erros e desgraças [...]» (Camilo Castelo Branco – *Divindade de Jesus e Tradição Apostólica* [1ª edição 1865]. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1971, p. 179).

³⁹ D. Luiz da Silva Ramos recusava-se a aceitar as comunidades protestantes como cristãs, na medida em que as mesmas tinham sido fundadas por «[...] um revolucionário que, para justificar os seus crimes e illudir os gritos da sua consciência, verdadeiro inferno que sempre o torturava, rasgou folha a folha o livro de Deus, lançou os germens do livre pensamento, que é o indiferentismo, esterilizou a liberdade humana [...]» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas contra os erros d’um apóstata*. Coimbra: Editor J. J. Reis Leitão, 1889, p. 149). Igualmente interessante, mas muito mais excepcional, senão mesmo única,

como dos seus seguidores, na propagação desses sistemas filosóficos, acabou por ter consequências na relação entre o catolicismo e os mesmos. Em Portugal, nos finais do século XIX, os conflitos entre a hierarquia católica e o livre-pensamento assentavam também na definição deste como um produto da heresia protestante.

Lutero, juntamente com Calvino, desenvolveram-se então como protótipos daquilo que era ser-se protestante, sendo que, em Portugal, nos meios jornalístico e literário, os comportamentos de católicos não estritamente fiéis aos desígnios da Igreja enquanto instituição eclesiástica, eram muitas vezes caracterizados como os de “um Lutero” ou “de um Calvino”, expressões naturalmente utilizadas num sentido pejorativo⁴⁰.

A caracterização específica de Calvino e Zwinglio, não se demarcando significativamente das críticas feitas a Lutero era, por norma, mais sucinta, mas igualmente agressiva, sendo o primeiro definido como um «[...] eclesiástico de costumes vergonhosos, [...] por isso marcado pelo carrasco; homem intolerante, feroz e sanguinario [...]»⁴¹. Por sua vez, Zwinglio era «[...] não só eclesiástico, mas parocho, que declarou solenmente perante seu Bispo que havia dois annos era dominado por paixões vergonhosas, e que ia cazar, para legalisar a sua posição[...]»⁴². Tanto num caso como no outro, e também no caso de Lutero, são invariavelmente destacados o seu passado clerical, o que reforça a gravidade das suas acções, e o abandono de um modo de vida celibatário, sendo que a ligação ao elemento feminino é também utilizado como mecanismo de agravamento das posições tomadas⁴³. Na maioria esmagadora das descrições, os factores pessoais e os defeitos de carácter são sempre

era a posição de Eça de Queiroz, que entendia também, numa percepção claramente idealizada e até mesmo romantizada, que o luteranismo tinha extravasado os limites do religioso, mas no sentido de uma «[...] transfiguração da arte [...] na Alemanha» uma vez que Lutero havia concorrido para o «[...] alívio divino e livre da alma germânica, libertando a música. [...] Ela estava envolta no dogma, vestida de latim, embaraçada de dificuldades, presa, como uma estátua, nas escuridades do santuário. Lutero tomou aquela bela e fria estátua, despiu-a do latim, desprendeu-a das subtilidades, desligou-lhe os braços descarnados, tirou-a do santuário, levou-a para o livre ar [...]. Foi o momento de lirismo e de paixão da Reforma. [...] A Reforma tinha sido feita em nome do idealismo, em nome da alma escarnejada [...]» (Eça de Queiroz – *Textos de Imprensa I* [1ª edição 1866-1867]. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, p. 66-67).

⁴⁰ Na polémica relativa às posições defendidas por Alexandre Herculano no opúsculo *Eu e o Clero*, o próprio previa ser perspectivado como «[...] o Lutero ou Calvino que surge na terra da patria [...]». (Alexandre Herculano – *Eu e o Clero: Carta ao Ex.mo Cardeal Patriarcha*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850, p. 6).

⁴¹ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, p. 12-13.

⁴² D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, p. 13.

⁴³ O bispo dos Açores acabava por concluir: «A causa primaria por que Lutero se revoltou contra o Papa e a Igreja Catholica, foi despeito por não ser encarregada a Ordem a que pertencia de publicar certas indulgencias; Calvino e Zwinglio para se entregarem inteiramente ás suas paixões immoraes, e Henrique VIII para mudar seis vezes de mulher!!!...» (D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, p. 13).

sobrevalorizados, raramente sendo feita qualquer referência às posições teológicas defendidas por qualquer uma das figuras.

As alusões a Henrique VIII e a Isabel I são sobretudo reveladoras no sentido em que representam um elemento fundamental na construção das representações católicas em relação ao cristianismo evangélico: a influência do anglicanismo⁴⁴ nessa estruturação. Uma parte substancial dos núcleos, quer comunitários, quer doutrinários, quer jornalísticos, quer sociológicos, que serviram de base para a pulverização das considerações católicas acerca do cristianismo reformado era de origem britânica e maioritariamente anglicana, daí a integração de Henrique VIII e Isabel I no grupo dos fundadores. Ainda que os propósitos e conteúdos da acção de ambos os monarcas, em termo religiosos, não estivessem já plenamente espelhados naquilo que era o anglicanismo oitocentista, substancialmente modificado, as fontes católicas portuguesas estabeleciam uma relação directa entre Henrique VIII e a situação religiosa da Inglaterra vitoriana. Porém, o mesmo não significa que se esclarecessem quais haviam sido as posições dos monarcas. Em relação a Henrique VIII destacava-se sim, e repetidamente, o facto de ser um homem controlado pelas suas paixões, o que se demonstrava pelo facto de ter casado «[...] com seis mulheres, que ia mandando matar á proporção que d'ellas se desgostava»⁴⁵. Imoralidade e violência conjugavam-se na caracterização de Henrique VIII como o «Nero inglês»⁴⁶. Isabel I, com um número significativamente menor de referências, era também veementemente criticada por ter feito da instrumentalização da violência a base do seu reinado.

Em relação a todas as figuras citadas, as fontes católicas relativas ao cristianismo reformado aplicavam um mesmo conjunto de críticas: a imoralidade e a perversidade, a falta de santidade e a ausência de uma missão divina (no sentido

⁴⁴ Os termos anglicano e anglicanismo derivaram da expressão latina “Ecclesia Anglicana” (de Church of England) e constituíram um dos mecanismos propagandísticos da facção conservadora da Igreja de Inglaterra – a High Church que, já no século XIX, utiliza esses termos com o principal propósito de conferir a si própria um estatuto superior em relação às outras Igrejas, baseado numa procura das raízes históricas e na restauração (ligeiramente matizada) da teologia, eclesiologia e liturgia instituídas nos reinados de Isabel I e dos primeiros monarcas da dinastia Stuart. Foi uma reacção no sentido da inflexibilidade contra a crescente importância do metodismo. Progressivamente, os significantes começam a adquirir novos significados, ou pelo menos conteúdos reformulados, e as expressões anglicano e anglicanismo tornam-se sinónimos de uma diferenciação face ao puritanismo, inclusivamente em relação aos elementos que tinham integrado parte da reforma isabelina. Deste modo, as expressões começam a ser associadas a uma exclusão do puritanismo, segregação essa que não correspondia ao conteúdo inicial da doutrina da Igreja de Inglaterra e que tendeu a distorcer conceptualmente a análise da História da mesma. Actualmente, os termos continuam a conter alguma inexactidão, na medida em que são englobadas na denominação “Igrejas Anglicanas” todas as Igrejas autónomas de rito anglicano em todo o mundo, a totalidade das quais é conhecida como “Comunhão Anglicana”, conjunto a que pertence a Igreja de Inglaterra (portanto, uma entre as Igrejas anglicanas).

⁴⁵ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, Bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, p. 13.

⁴⁶ D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Afirmações catholicas*, p. 16.

de reforçar a ideia de que, ao contrário do catolicismo, a divindade de Jesus Cristo e a santidade dos apóstolos não estiveram presentes nas origens do protestantismo), a acção e repressão através da violência e a intolerância. Com adaptações específicas, o quadro de caracterização aplica-se a qualquer um dos “fundadores” recorrentemente referidos. Procurava-se assim estabelecer um certo determinismo, denunciando que uma confissão religiosa com tão alto grau de negatividade na sua formação só poderia ser negativa nas suas consequências⁴⁷. O carácter e a acção dos seus fundadores conferiam desde logo ao protestantismo um estatuto herético.

No que diz respeito à história do protestantismo em Portugal, destacavam-se duas figuras: o Dr. Kalley e Guilherme Dias⁴⁸, não como fundadores, mas como os principais agentes da propaganda protestante. A referência a estas duas figuras não corresponde necessariamente, do ponto de vista do percurso do cristianismo reformado em Portugal, ao destaque dos indivíduos mais determinantes nesse mesmo percurso. A selecção de Kalley e Guilherme Dias constitui já por si uma percepção subjectiva que, envolvendo uma selecção, integra também necessariamente a exclusão de figuras igualmente importantes no desenvolvimento do protestantismo português.

Rober Reid Kalley era perspectivado como uma figura essencial na divulgação da doutrina protestante em Portugal, ao ponto de surgir inclusivamente a utilização da expressão “kallismo” como sinónimo de protestantismo⁴⁹. Apesar da actividade clínica e do papel que teve na instrução na Madeira, a sua referência no contexto das obras analisadas serve sempre o propósito de denunciar a actividade anti-católica de um «fanático escocez»⁵⁰. A imagem de um cidadão estrangeiro que se estabelecera na Madeira para, sob a máscara do exercício da medicina, do patrocínio da instrução e da caridade, protestantizar a ilha manteve-se até bastante tarde, inclusivamente no âmbito historiográfico⁵¹. Se Kalley permaneceu como representação do perigo externo, isto é, da potencial influência de protestantes

⁴⁷ N^o *Catholico* dos Açores, afirmava-se peremptoriamente em 1884: «[...] provado que o protestantismo foi máo na sua origem, necessariamente há de ser máo nos seus effeitos.» (*Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 10).

⁴⁸ Guilherme Dias da Cunha (1844-1907) foi sacerdote católico-romano e converteu-se ao cristianismo evangélico. Em 1875 juntou-se aos metodistas e em 1884 integrou a Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (ILCAE). Desempenhou um importante papel no percurso do cristianismo reformado português na segunda metade do século XIX, designadamente através da redacção de obras como: *O que é a missa: perguntas e respostas, O que é a confissão auricular e o que são as indulgências, Resposta... á Instrução pastoral do Ex.mo Bispo do Porto D. Américo*, que gerariam alguma sistematização no campo protestante e reacções acesas por parte do campo católico.

⁴⁹ Cf. Pinharanda Gomes – *Dom Manuel Martins Manso*, p. 43-44.

⁵⁰ Manoel de Sant’Anna e Vasconcellos – *Revista Historica do proselytismo anti catholico*, p.I.

⁵¹ Fortunato de Almeida escrevia em 1930 na *História da Igreja*: «Efectivamente na ilha da Madeira estabeleceu-se em 1838 o Dr. Kalley, médico inglês, que não tardou a dogmatizar contra a religião católica, atacando os mistérios da fé, taxando de idolatria o culto das imagens e aconselhando até uma perseguição contra elas. [...] Entretanto a propaganda de Kalley não caía em terreno sáfaro, pois alguns dos seus discípulos mais

estrangeiros junto dos católicos em Portugal, Guilherme Dias, por seu lado, manteve-se como representação do perigo endógeno, uma vez que funcionava como o protótipo do padre apóstata e livre-pensador cuja conversão era percebida não apenas como uma traição em relação à religião católica mas também como um desrespeito pelos seus concidadãos.

2.2. Fé e doutrina

A especificidade da caracterização de figuras destacadas do cristianismo reformado era abundantemente completada com generalizações que diziam respeito à categorização do protestantismo como um todo. A listagem dos termos utilizados é longa e a sua diversidade é ampla, mas facilmente se distinguem áreas comuns repetidamente criticadas e termos sucessivamente utilizados como definidores daquilo que se entende por protestantismo.

Em primeiro lugar, destaca-se claramente a percepção do protestante como o “outro”, diferente do autor que escreve mas sobretudo diferente de “nós” – portugueses e católicos. Os protestantes são “eles”, não apenas no sentido de uma terceira pessoa, mas de uma outra pessoa que se encontra no exterior da orgânica católica. Simultaneamente, essa exterioridade é reforçada pelo facto de “eles” serem muitas das vezes, sobretudo na primeira parte do período em análise, estrangeiros⁵².

O facto das comunidades evangélicas serem representadas como essas entidades exteriores, mesmo quando presentes na sociedade portuguesa, ao mesmo tempo que motiva, reforça também o facto das definições do protestantismo oscilarem entre a manifesta dificuldade de conceptualização e a caracterização pormenorizada e definitiva. No entanto, aquelas dificuldades serviam sobretudo o propósito de acrescentar a incompreensibilidade ao núcleo identificativo do

estúpidos e fanáticos começaram a destruir as imagens dos santos que podiam encontrar [...]» (Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*, p. 351-352).

⁵² Mesmo ao nível literário, essa percepção da influência estrangeira, sobretudo britânica, como transportadora de uma religiosidade diversa, é bastante clara. Júlio Dinis, na descrição da cidade do Porto n’ *Uma Família Inglesa* testemunha como a cidade se dividia «[...] naturalmente em três regiões, distintas por fisionomias particulares. A região oriental, a central e a ocidental. O bairro central é o portuense propriamente dito; o oriental, o brasileiro; o ocidental, o inglês.» (Júlio Dinis – *Uma Família Inglesa* [1ª edição 1868]. Barcelos: Livraria Figueirinhas, 1978, p. 41). Reveladoramente, a continuação da descrição da família inglesa é sempre acompanhada por pequenos apontamentos relativos aos hábitos religiosos, tidos também como parte integrante dessa “englishness” que o autor pretende descrever. Mas na maior parte dos casos, esta associação é ampliada no sentido em que não só o britânico é sinónimo de cristão reformado como o cristão reformado é sinónimo de britânico. Daí que, mais uma vez, se reforce a ideia de que os protestantes representam um perigo para a segurança interna e se proteste contra os mesmos não apenas em nome da Igreja Católica mas também «[...] em nome da paz domestica [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 55).

cristianismo reformado e eram sempre seguidas de considerações substanciais que pareciam contrariar os obstáculos inicialmente declarados. Desenvolvem-se então seis núcleos fundamentais de crítica.

Em primeiro lugar, a definição do cristianismo reformado como uma seita⁵³, congregando no seu interior o erro⁵⁴, a dissidência e a heresia. Esta caracterização desdobrava-se em formas múltiplas mas sinónimas, afirmando-se que o protestantismo era: um agregado de erros, contradições, heterodoxias e heresias⁵⁵; um veneno⁵⁶; um falso cristianismo⁵⁷; um neo-cristianismo⁵⁸, etc.

Em segundo lugar, e sobretudo através das pastorais, dirigidas a um público mais vasto e menos letrado, utilizava-se frequentemente a linguagem metafórica como meio privilegiado de representação. A dicotomia “lobo *versus* rebanho” é absolutamente central e o seu interesse advém não apenas do seu sentido antitético mas sobretudo da diversidade da sua aplicação. A maior parte das vezes, o lobo é naturalmente identificado com os protestantes e as ovelhas com os católicos, apelando-se, de diversas formas à construção de «[...] uma muralha invencível, em redor do rebanho, que lobo voraz lhe quer estrangular»⁵⁹. Noutros casos, os mem-

⁵³ Actualmente, o conceito de seita é entendido, do ponto de vista historiográfico e sociológico, como um grupo religioso, com uma organização própria e com um objectivo claro de distinção, e muitas vezes também de protesto, em relação às religiões ditas estabelecidas. A tradicional oposição tipológica entre seita e igreja acabou por se revelar nas últimas décadas uma dicotomia demasiado simplista, na medida em que o conceito de seita congrega uma série de características que ultrapassam essa definição redutora pela negativa. As seitas são geralmente caracterizadas por elementos como: a curta-duração; a autoridade carismática; a recusa da mediação dos sacramentos e do clero para a salvação pessoal; uma disciplina rigorosa com regras de conduta claramente designadas; a restrição à individualidade; e, por último, a auto-definição das mesmas como elites privilegiadas, porque detentoras da verdade ou iluminadas. A definição dos grupos protestantes existentes em Portugal na segunda metade do século XIX como seitas é, portanto, muito pouco rigorosa e utilizada sobretudo porque entendida como combinação do carácter minoritário com o carácter herético. Durante as revoluções inglesas do século XVII, os grupos católicos na Grã-Bretanha eram igualmente definidos como seitas, precisamente pelas mesmas razões.

⁵⁴ A definição do protestantismo como um erro é a forma mais comum de caracterização, surgindo em todos os textos e várias vezes em cada um deles. De acordo com alguns autores representava não apenas o erro mas a renovação de «[...] todos os erros, absurdos sophismas, e argúcias, que jazião sepultados depois de combatidos victoriosamente, no tumulto do esquecimento, e do desprezo [...]» (D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral do Exm.º e Revd.º Senhor D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil, premunindo os seus Diocesanos contra as mutilações e adulterações da Bíblia*. Ponta-Delgada: Typographia do Ecco Social, 1865, p. 67.)

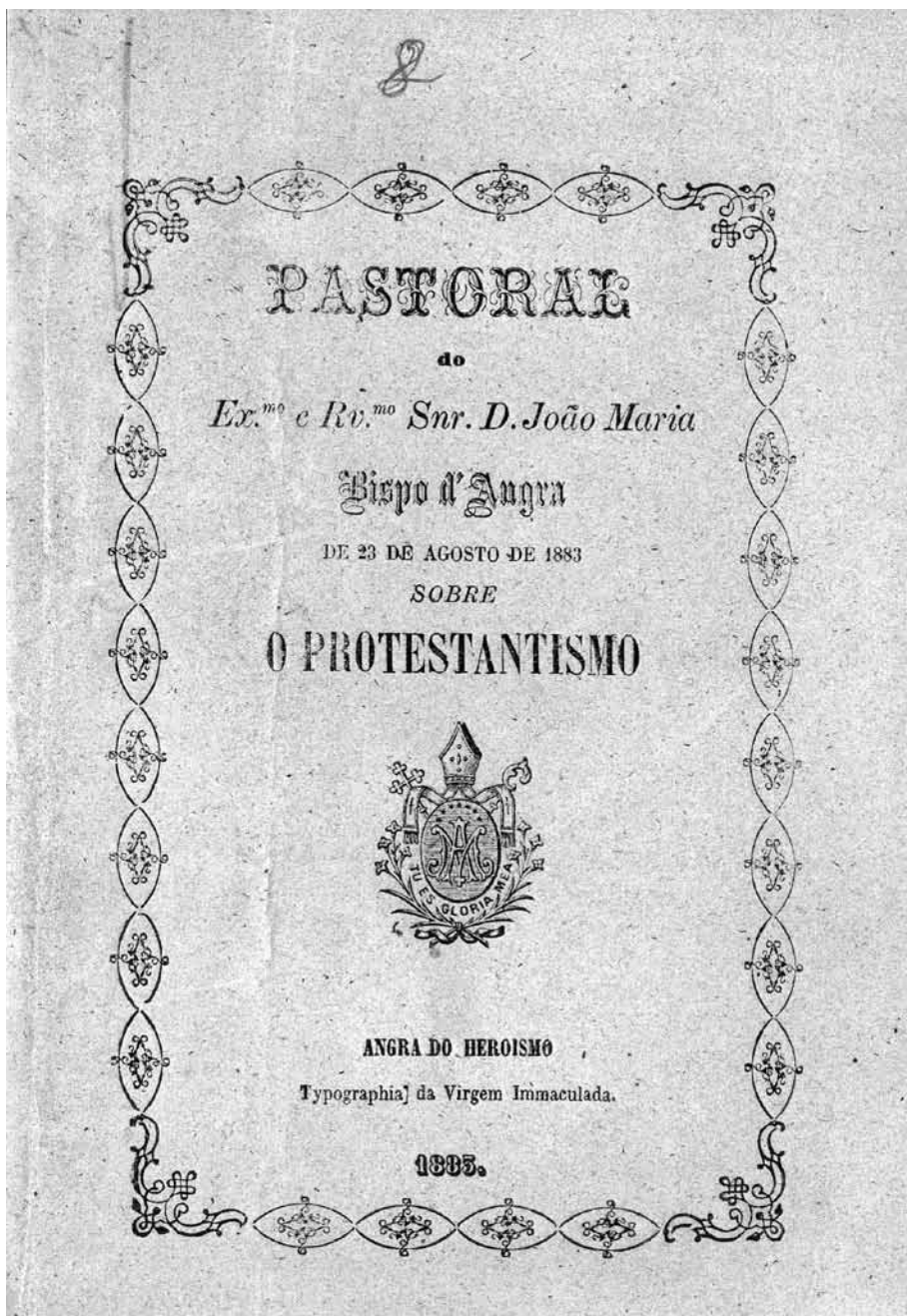
⁵⁵ Cf. D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 110.

⁵⁶ Cf. Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 41.

⁵⁷ Cf. D. Américo, Bispo do Porto – *Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 47.

⁵⁸ Cf. Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 3.

⁵⁹ *Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 3. Os exemplos multiplicam-se ao longo de toda a segunda metade do século XIX: «[...] quando um lobo aparece para acometer o rebanho, têm os Pastores, que servem de sentinelas, obrigação de gritar-lhe [...] porque o lobo, por mais que queira contrafazer-se em mostrar afagos e meiguices, nunca perde a sua natural fereza – lupus etiam cum blandit, odit.» (D. Manuel Martins Manso, bispo do Funchal – *Duas pastorais contra protestantismo sendo bispo do Funchal*. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 116); «[...] porque, docéis ovelhas, não fogem ao aprisco em que



6. Página de rosto da Carta *Pastoral* de D. João Maria Pereira d' Amaral e Pimentel, Bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores, contra o protestantismo, publicada em 1885. (Biblioteca Nacional de Portugal)

bros das comunidades reformadas são eles próprios identificados com ovelhas, mas perdidas, invocando-se a intervenção divina e eclesiástica com vista ao esclarecimento dessa parte do rebanho extraviado, «[...] a fim de que, reconhecendo o seu extravio, bem como a contradição manifesta em que se acham [...] renunciem a todos os seus erros [...]»⁶⁰. Por último, definem-se ainda os cristãos reformados como lobos disfarçados com peles de ovelhas, sendo necessário tomar precauções em relação a comportamentos enganadores e manipuladores⁶¹.

Menos frequentes mas igualmente ilustrativas eram as metáforas relacionadas com a percepção do cristianismo como uma árvore, sendo as comunidades evangélicas os «ramos secos [...] membros mortos para a verdadeira vida religiosa»⁶². Em casos mais extremos a conclusão dessa metáfora define-os como «reduzidos á qualidade de lenha, que só serve para o fogo»⁶³, numa afirmação bastante agressiva mas sobretudo reveladora em relação à intolerância clara que se fazia sentir nalguns núcleos católicos.

Em terceiro lugar, as representações baseiam-se também numa associação recorrente entre protestantismo e imoralidade. Num contexto histórico em que religiosidade e moralidade se confundem, para as fontes católicas não existe sequer uma distinção: a moral é a moral católica. A importância da preservação desse reduto reforça a gravidade do desrespeito pela mesma. De acordo com as fontes católicas, as comunidades protestantes constituíam um dos maiores perigos, uma vez que transportavam uma série de técnicas de doutrinação imorais, com destaque para a sedução através da perversão⁶⁴ e a hipocrisia⁶⁵.

nasceram, não iremos nós deixar-lhe abertas as portas ao lobo voraz, que o anda cercando; [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução pastoral sobre o protestantismo*, p. 96.); «[...] ao Summo Pontífice e aos Bispos ortodoxos incube afugentar os lobos do seu redil [...]» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 24).

⁶⁰ D. Manuel Martins Manso, bispo do Funchal – Duas pastorais contra protestantismo sendo bispo do Funchal. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 118.

⁶¹ O bispo da Guarda, alertava, em 1867, os seus fiéis para as precauções que era necessário tomar em relação aos «[...] lobos disfarçados com pele de ovelhas, é do nosso dever precaver-vos, amados diocesanos, contra as ciladas do inimigo maligno [...]» (D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – *Pastoral sobre as bíblias protestantes*. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 158).

⁶² Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 93.

⁶³ D. João Maria Pereira d'Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta pastoral sobre o protestantismo*, p. 12.

⁶⁴ A hierarquia eclesiástica avisava: «Não vos deixeis ilaquear. Resisti com todas as forças às seduções da perversão. [...] Não queirais que esses traficantes vão lá por fora desacreditar-vos [...]. Não, não queirais que se diga, que nesta diocese o protestantismo encontra simpatias.» (D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – *Pastoral sobre as bíblias protestantes*. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 159.)

⁶⁵ A discrepância entre aquilo que conheciam como sendo a teorização do protestantismo e as acções de alguns dos seus agentes conduziam muitas vezes a acusações de hipocrisia, frequentemente também baseadas no desconhecimento da doutrina reformada. Ainda na década de 80, na Imprensa manifestavam-se vozes

O quarto núcleo de críticas centrava-se na associação entre protestantismo e fanatismo. A adjectivação das comunidades evangélicas como fanáticas denunciava-se como sendo o resultado de dois elementos doutrinários fundamentais: a livre interpretação da Bíblia e a justificação pela fé, na medida em que a primeira abria caminho para o individualismo e multiplicação de interpretações⁶⁶ e a segunda desvalorizava a função das obras⁶⁷. O entendimento do fanatismo como consequência necessária dos fundamentos da doutrina reformada permitia então que todos os membros das comunidades evangélicas fossem tomados como fanáticos, embora, por vezes, se estabelecesse a diferenciação entre protestantes e fanáticos protestantes. Essa percepção não dizia respeito unicamente às minorias implantadas em Portugal mas ao cristianismo evangélico como um todo. O Conde de Lavradio, no desempenho de funções diplomáticas na Grã-Bretanha relatava que nas «[...] sociedades religiosas protestantes, muitos dos chefes [...] são compostos em parte de fanaticos protestantes, e em parte de agentes, não declarados, do Governo [...]»⁶⁸. Esclareceria em cartas posteriores que o fanatismo não era característica exclusiva do protestantismo, uma vez que no catolicismo também existiam fanáticos⁶⁹, mas acrescentaria também que «O fanático protestante [...] pela muita practica que tenho dos fanaticos protestantes, he muito peor do que o fanatico catholico, por isso que este não perde inteiramente de vista a caridade, virtude que o fanatico protestante inteiramente desconhece.»⁷⁰.

A acumulação destas críticas reforçava o sentimento de distanciamento das confissões evangélicas em relação ao catolicismo. Nesse sentido, o protestantismo era entendido como a representação do mal e da luta contra a Igreja Católica⁷¹. Os

contra a «[...] hediondez da heresia protestante, gerada na lascívia bestial e dada á luz com hypocrisia e perfidia [...]» (*Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 5).

⁶⁶ De acordo com Manoel Felipe Coelho «O falso principio da legitimidade da interpretação individual sob a influencia do Espirito Santo constitue um systema fanático, que já dera origem ao Montanismo e ao Mahometismo.» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principais objecções d’alguns protestantes*, p. 25).

⁶⁷ Em 1878, na pastoral contra o protestantismo, D. Américo, bispo do Porto, declarava aos seus diocesanos que a história tinha já provado que dava «[...] azo ao fanatismo o estabelecer que pouco importa o mérito das acções moraes, uma vez que se guarde firme crença [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução pastoral sobre o protestantismo*, p. 57).

⁶⁸ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício nº 105.

⁶⁹ Cf. Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1855, Conde de Lavradio, Ofício de 17 de Junho (confidencial e secreto).

⁷⁰ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1860, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 23.

⁷¹ Muito excepcionalmente, e no contexto da ficção literária essa sinonímia entre protestantes e o mal era relativizada. Descrevendo *Uma Família Inglesa*, Júlio Dinis definia a filha do patriarca – Jenny Whitestone, como um anjo e acrescentava «E pensar que não são católicos! A falar a verdade! Ora adeus! Protestantes destes, que remédio tem S. Pedro senão ir recebendo-os no céu.» (Júlio Dinis – *Uma Família Inglesa*, p. 99). De qualquer modo, a afirmação elogiosa de alguma maneira reforça implicitamente a ideia de que a maioria dos protestantes seriam indivíduos moralmente reprováveis.

termos utilizados com vista a essa caracterização eram tão incisivos como eloquentes: «contagioso cancro»⁷², «sistema de satanaz»⁷³, «inimigo da fé ortodoxa»⁷⁴, são apenas algumas dessas expressões. Aqui o anti-protestantismo revelava-se na sua radicalidade, claramente exposto e publicitado com vista à exclusão das comunidades reformadas, respectivos membros e potenciais convertidos. Em certos sectores católicos, o cristianismo reformado representava-se, de facto, como um inimigo activo da Igreja Católica⁷⁵.

Em última instância, e num sexto núcleo de críticas, de carácter conclusivo, negava-se ao cristianismo evangélico um carácter religioso. Desde logo, a demarcação em relação à Igreja Católica era automaticamente traduzida como um afastamento em relação ao cristianismo, na medida em que os católicos tendiam, muitas vezes ainda tendem, a considerar os conceitos de cristianismo e catolicismo como sinónimos, obliterando a pluralidade do cristianismo, designadamente as suas manifestações reformadas. A negação de parte dos dogmas da Igreja católica resultava, para grande parte dos membros da mesma, na separação do universo cristão que essa mesma instituição representava⁷⁶. Consequentemente, essa exclusão rapidamente se transformava na negação da definição do protestantismo como uma religião. Não preenchendo os requisitos cristãos, definidos pela hierarquia eclesiástica católica como sendo a santidade, apostolicidade e catolicidade, o protestantismo não só não era herdeiro da doutrina de Cristo como não era verdadeiramente uma religião. Para a maioria dos bispos que, durante o período

⁷² Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principais objecções d'alguns protestantes*, p. 135. Nas pastorais também surge essa analogia do protestantismo como uma doença. D. Manuel Martins Manso reclamava, em 1855, a necessidade de se fazer «[...] uma firme e constante oposição a este mal contagioso [...]» que era o cristianismo evangélico (D. Manuel Martins Manso, bispo do Funchal – Duas pastorais contra o protestantismo sendo bispo do Funchal. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 115).

⁷³ D. João Maria Pereira d'Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta pastoral sobre o protestantismo*, p. 11. Na Imprensa açoreana também ecoavam este tipo de descrições. Em 1884 esclarecia-se que «[...] seguir uma religião falsa e pretender attrahir a ella, por quaesquer meios, pessoas ignorantes ou incautas, é a maior maldade que se pode imaginar, por que é tornar-se ministro de Satanaz, ou peor que Satanaz [...]» (*Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 25).

⁷⁴ D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta pastoral*, Prólogo.

⁷⁵ De acordo com o D. Américo, bispo do Porto, era precisamente essa inimizade que definia o protestantismo, na medida em que o mesmo designava «[...] unicamente um sentimento commum, o de opposição á auctoridade da Egreja Catholica, o de *protesto* contra ella. Como grupo ou seita pôde haver uma distincta da outra na profissão de fé, mas [...] por todas é partilhada a mesma aversão á Auctoridade Catholica, todas se dão a mão para a contrariarem; e por isso tambem a todas o protestantismo recebe de braços abertos: e justo é, porque Protestantes são contra a Egreja, e mais não é preciso. [...] basta rejeitarem qualquer verdade da Egreja e lá teem o Protestantismo a perfilhal-os como legítimos adeptos.» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrucção Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 43).

⁷⁶ Num opúsculo dedicado à definição do protestantismo, Manuel de Albuquerque explicava: «[...] não é o protestantismo propriamente christão, porque este nome pertence propriamente tão só á communhão religiosa, que professa toda e só a doutrina de Christo. O christianismo mutilado e interpolado, a igreja que admite uns e nega outros pontos de doutrina christã, ou os accrescenta, não são precisamente a religião e a Igreja de Christo.» (Manuel de Albuquerque – *O Protestantismo*, p. 11).

em análise, escreveu pastorais contra o protestantismo as premissas e a conclusão eram evidentes:

«A verdadeira religião é necessario que tenha os seguintes requisitos: um corpo de doutrina divinamente inspirada; magisterio infallível; meios sobrenaturaes de santificação; sacerdocio legitimo com missão divina; e associação privilegiada. Todos elles tem a nossa santa Religião catholica apostolica romana, e o protestantismo nem um único d’elles possui; e portanto é o catholicismo a única religião verdadeira, e o protestantismo não passa de uma seita heretica, ou antes de negação da religião [...]»⁷⁷.

Afastado do âmbito religioso, o cristianismo evangélico era remetido para o campo da filosofia e entendido como uma forma de racionalismo⁷⁸ ou como uma transição para o materialismo⁷⁹, ambos condenados pela Igreja Católica.

Enfim, na busca de uma definição do protestantismo, depois de combinadas todas as críticas e analogias, o mesmo distinguia-se por ser aquela «[...] seita ixecravel d’onde fluem, como de origem envenenada, todos os erros da philosophia moderna, todas as calamidades que actualmente affligem a sociedade»⁸⁰. Da justaposição dos campos da heresia, imoralidade, manipulação, fanatismo e irrelição resultava uma crítica esmagadora e substantivamente contrária ao princípio da liberdade religiosa e, mais amplamente, da liberdade de consciência.

Na maior parte das fontes católicas relativas ao assunto, esta caracterização generalizada precedia uma sistematização dos erros da sua doutrina, que acabava por corroborar as definições inicialmente desenvolvidas e reconduzir ao mesmo tipo de conclusões e categorizações, geralmente reforçadas com uma adjectivação mais agressiva e determinações mais fracturantes.

O proselitismo protestante era na maioria esmagadora das vezes caracterizado não como missão evangelizadora mas como “propaganda”. Essa rede de influências seria estabelecida com o único propósito de destruir a religião católica. A Igreja Católica percepcionava o proselitismo protestante como um perigo, pelo que o cristianismo evangélico raramente era definido como um fenómeno autónomo, com conteúdos e objectivos próprios. A potencial expansão do cristianismo evan-

⁷⁷ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, p. 2.

⁷⁸ No âmbito da defesa do catolicismo contra a apostasia declarava-se em jeito de aviso: «A exegese racionalista é uma consequência necessária da exegese protestante.» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 25).

⁷⁹ Em 1885, o bispo de Angra do Heroísmo insurgia-se contra a «[...] doutrina e erros do Protestantismo; que querem os mãos introduzir n’estas terras de bênção, como transição para o materialismo. [...] Elles os hereges, os calumniadores, os ímpios a ensinar-nos a Religião!!» (D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel – *Carta Pastoral*, p. 7).

⁸⁰ D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 179.

gélico percepcionava-se como uma ameaça para o catolicismo. O simplismo desta análise resultava na identificação dos cristãos reformados como aqueles que «vêm de terra estrangeira, são Protestantes, e querem destruir a nossa Santa Religião»⁸¹.

Esclarecidos os objectivos descrevia-se então qual o público-alvo dessa “propaganda”. O denominador comum em relação a todos os grupos escolhidos pelos cristãos reformados como potenciais conversos era a vulnerabilidade. Essa característica não só servia como justificação, por parte dos católicos, para a conversão, como agravava a imoralidade do método evangélico uma vez que se aproveitava dessas fragilidades. O proselitismo protestante incidia sobre aqueles núcleos populacionais que “mais precisavam” de religião⁸², no sentido da busca de um conforto junto do apoio espiritual. Incluíam-se nesse grupo: as classes populares⁸³, o meio operário, os mais pobres⁸⁴ e os mais ignorantes. Iguamente vulneráveis, mas por razões diferentes, eram as camadas mais jovens, porque mais permeáveis e mais facilmente influenciáveis. Existiam inclusivamente relatos de envio de opúsculos protestantes a professores primários «[...] com o manifesto intento de procurar inocular no coração das creanças o veneno d’aquella tão ímpia, como deplorável doutrina [...]»⁸⁵. Mas se na selecção do destinatário, os pregadores reformados eram já implicitamente associados a comportamentos manipulativos essa acusação era explícita quando se descreviam os seus métodos de intervenção.

Em primeiro lugar, e também como consequência da perspectiva sobre o tipo de destinatários escolhidos, o proselitismo protestante era entendido como um trabalho de sedução, acima de tudo porque tendia, de acordo com as fontes católicas, a oferecer a felicidade e comodidade no mundo terreno desvalorizando a problemática do outro mundo que o crente encontraria depois da morte⁸⁶. As

⁸¹ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 8.

⁸² O bispo do Porto não tem dúvidas em analisar o caso como se de caça se tratasse, descrevendo que os indivíduos que a “propaganda” reformada procura são «[...] aquelles que tanto mais procuram a religião, quanto maior conforto nele encontram e mais d’elle carecem, mas aos quaes infelizmente faltam meios para conhecerem a errônea doutrina [...]». São esses que o Ministro Evangelico de preferencia escolhe como presa mais fácil de captar [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 47).

⁸³ Na década de 60, Manuel de Albuquerque relatava: «[...] a seita tenta neste paiz, como nunca, alastrar-se pela propaganda obstinada, principalmente nos grandes centros de população, onde as classes populares, que são as mais carecedoras de instrução e a quem de preferéncia os falsos apóstolos se dirigem, podem ser illudidas na sua boa fé contra a sua Fé [...]» (Manuel de Albuquerque – *O Protestantismo*, p. 7).

⁸⁴ A hierarquia eclesiástica destacava muitas das vezes a necessidade de concentração na vulnerabilidade «[...] dos pobres. São elles a quem faltam meios de obter o ensino da doutrina, apezar de lhe sobrar desejos de a receber; são elles que mais encarecidamente lhes recommendamos, porque são tambem os que a heresia procura de preferéncia, e tem artes de alliciar» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 98).

⁸⁵ D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 19.

⁸⁶ Em relação ao carácter sedutor da doutrina protestante, a crítica comporta duas componentes essenciais: por um lado, a definição do cristianismo reformado como manipulador, com objectivos que ultrapassam o universo religioso; mas por outro lado, definir o proselitismo reformado como sedutor era também encontrar uma explicação para o seu possível sucesso, uma vez que as conversões, do ponto de vista católico,

fontes anti-protestantes partilhavam, efectivamente, a ideia de uma doutrina protestante que se reduzia a «[...] viver cada um como lhe aprouver, dizendo que basta a fé sem boas obras para a salvação, e que comer bem, beber melhor e gozar todos os prazeres da vida, é o verdadeiro meio de ser feliz»⁸⁷. Essa percepção católica baseava-se, portanto, nas possibilidades teóricas que consideravam poder concluir-se da doutrina do sacerdócio universal e da justificação pela fé, e não necessariamente nas práticas das comunidades protestantes. Valorizando a penitência e o sacrifício como meios eficazes na busca da salvação e interpretando aquelas doutrinas como desvalorização das obras, incentivo ao facilitismo e multiplicação do erro, a hierarquia católica descrevia a “propaganda protestante” como um meio de atracção para um ambiente onde a livre interpretação da Bíblia se confundia com libertinagem e a ausência de uma autoridade centralizadora se confundia com a anarquia e a abertura em relação a todo o tipo de paixões⁸⁸. Ao mesmo tempo que esses potenciais comportamentos eram absolutamente criticados, reconhecia-se que podiam constituir um atractivo para os fiéis católicos.

Reforçando este entendimento da doutrinação evangélica como manipulação, surgia frequentemente a questão dos métodos caritativos utilizados pelos pregadores reformados como meio de aproximação em relação à população. O caso de Kalley, ainda na década de 40, tinha proporcionado esse tipo de críticas, baseadas na denúncia da actividade clínica do médico escocês na ilha da Madeira como «[...] apparentes actos de philantropia [...] arditósos meios de seducção [...]»⁸⁹. Nas décadas de 70 e 80 essa desconfiança mantinha-se, continuando-se não apenas a adjectivar esse tipo de comportamentos como uma “falsa caridade” mas alertando-se também para o facto da ajuda prestada por parte das comunidades reformadas em relação aos que precisavam não poder ser interpretada como uma acção valorizável, na medida em que escondia interesses relacionados com a luta contra a Igreja Católica e a expansão da área de influência e do poder do pro-

só poderiam justificar-se pela irresistibilidade da sedução e nunca pelos conteúdos da doutrina que se ensinava.

⁸⁷ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores, *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, p. 13. Alertava seguidamente os fiéis para o perigo que essa postura comportava, ordenando: «[...] nenhum de vós se deixe seduzir pelas vãs promessas que vos possam ser feitas; não troqueis a felicidade eterna por quaesquer vantagens que vos possam offerer n’este Mundo; porque este passa rápido como o vento, e a vida futura não há de ter fim» (D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, p. 15).

⁸⁸ De acordo com grande parte das fontes, esse ambiente não só era próprio das comunidades reformadas como era utilizado pelas mesmas como meio de atrair indivíduos à conversão. O método era simples: «Gritar contra Roma e contra o despotismo dos Papas, abater a auctoridade do Pontífice Romano para exaltar a dos príncipes, pregar uma moral commoda e muito adaptada ás ruins paixões do coração humano, e tudo isto em nome do Evangelho de Christo, era realmente um meio effizaz para que a pseudo-reforma illudisse a muitos e lograsse os seus damnados intentos.» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 26).

⁸⁹ Manoel de Sant’Anna e Vasconcellos – *Revista Historica do proselytismo anti catholico exercido na Ilha da Madeira pelo Dr. Roberto Reid Kalley*, p. 7.

testantismo em Portugal⁹⁰. Porém, no contexto do proselitismo protestante, não era a caridade o principal alvo das críticas católicas, havia outro método que terá eventualmente sido o motivo fundamental para a redacção da maior parte das pastorais e opúsculos anti-protestantes: a distribuição de Bíblias.

A problemática da livre interpretação das Sagradas Escrituras foi a questão mais desenvolvida e sucessivamente repetida na literatura editada acerca do protestantismo em Portugal durante a segunda metade do século XIX. Os elementos doutrinários reformados relativos ao sacerdócio universal, nunca assim referido nas fontes católicas, traduziam-se acima de tudo no não-reconhecimento do estatuto dos eclesiásticos como intermediários na leitura e interpretação da Bíblia, o que, de acordo, com os católicos, constituía o erro fundamental do protestantismo. Simultaneamente, apresentava-se não apenas como um erro mas como um instrumento de sustentação de todos os erros do cristianismo evangélico⁹¹, desde logo, porque, de acordo com a perspectiva católica, a livre interpretação conduzia necessariamente à ruína e adulteração do sentido dos textos bíblicos e da mensagem cristã. Proclamando o povo intérprete do livro de Deus, os reformados abriam «[...] a porta a todos os erros e delírios da razão[...]» e abatiam «[...] a magestade e grandeza do sagrado texto»⁹². Consequentemente, a livre interpretação da Bíblia representava para os católicos não apenas o maior dos múltiplos erros do protestantismo mas também a doutrina fundamental que determinou a separação entre o cristianismo católico e o cristianismo evangélico. A centralidade e consequente gravidade da relação directa estabelecida entre o fiel e a Bíblia revelava-se, efectivamente, em todas as fontes católicas, o princípio fracturante, ininterruptamente repetido ao longo das seis décadas em análise em todos os documentos tratados. Esse era identificado como o «ponto fundamental d'onde todos dimanam; é a barreira que elles levantaram e que de nós os separa para sempre. Para um Catholico a regra da sua crença é a palavra de Deus ensinada pela sua Igreja; para um Protestante é a Escripura por elle próprio lida e interpretada»⁹³.

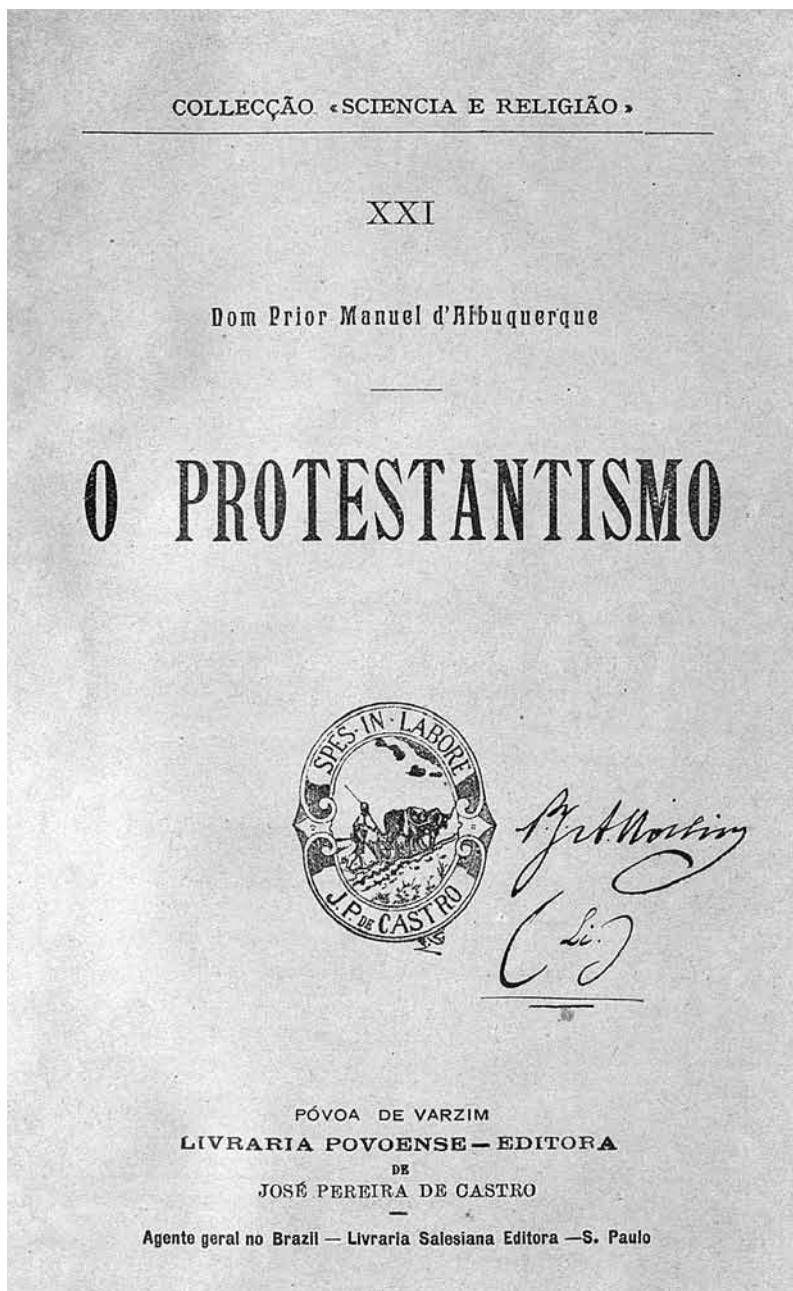
Condenado o princípio, seguia-se então a justificação dessa mesma reprovação. Em primeiro lugar denunciava-se o raciocínio falacioso subjacente às premissas

⁹⁰ De facto, reconhece-se que «[...] é verdade, que à cabeceira do enfermo desvalido tem apparecido a caridade, e ao pobre morrendo de fome tem sido offerecido o pão quotidiano; se ao operário sem emprego tem sido proposto salário, mas tudo só a troco de profissão de fé evangélica: então ainda mais uma vez e mais que nunca protestamos contra tão iníqua oppressão da consciéncia religiosa; [...] e lastimamos a mísera causa que é defendida e sustentada com tão abjectos recursos [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 56).

⁹¹ Essa associação é clara quando se afirma que «[...] a Biblia como única regra de fé interpretada ao gosto de cada um» é o «princípio a que se deve a impiedade, e a irreligião, que desde o século 17º até o presente tem inundado a terra [...]. E partindo de um principio falso se foi cahindo de abysmo em abysmo». (D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral*, p. 64).

⁹² D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 163.

⁹³ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução pastoral sobre o Protestantismo*, p. 12.



7. Página de rosto do livro *O Protestantismo*, de Manuel de Albuquerque.
Obra publicada na segunda metade do século XIX
com o objectivo de elencar os principais erros da doutrina protestante.
(Biblioteca Nacional de Portugal)

em que o sacerdócio universal se baseava. Por um lado, afirmavam os católicos, o cristianismo reformado não só reconhecia a autoridade das Escrituras como a identificava como central no seu núcleo doutrinário; por outro, não reconhecia a autoridade da Tradição. O papel que esta havia tido na estruturação e consolidação dos textos bíblicos e da ortodoxia gerava, denunciavam as fontes católicas, uma clara contradição, uma vez que o reconhecimento da validade dos textos bíblicos se deveria basear necessariamente numa ratificação da legitimidade da Tradição⁹⁴.

À refutação do princípio teórico justapunha-se a exposição da inviabilidade prática da livre interpretação das Escrituras. Em primeiro lugar, o princípio apresentava-se como sendo a razão fundamental para as divisões protestantes, revelando-se incompatível com a construção de comunidades religiosas coesas e unificadas⁹⁵. Em última instância, essa pulverização de comunidades, tão contrária à organicidade católica, correspondia, para os católicos, a uma expansão do erro e da impiedade⁹⁶.

Em segundo lugar, o sacerdócio universal era também sinónimo da ausência de uma autoridade mediadora, centralizadora, superior e divina, o que transformava o cristianismo evangélico, de acordo com os católicos, numa organização acéfala⁹⁷. A inexistência dessa autoridade apresentava-se então como sinónima da ausência de um centro de legitimação da interpretação das Escrituras e de

⁹⁴ Em 1865, Camilo Castelo Branco denunciava essa contradição caracterizando-a como uma «repugnante incoerência», uma vez que «[...] as igrejas reformadas receberam a tradição da Igreja romana ao escolherem os livros do seu código eclesiástico» (Camilo Castelo Branco – *Divindade de Jesus e Tradição Apostólica*, p. 160). Catorze anos depois, em 1879, Manoel Felipe Coelho questionava-se também acerca desse facto: «Para um livro qualquer adquirir o attributo da inspiração divina não basta a verdade e pureza da matéria n'elle contida. Os protestantes hão-de recorrer previamente a uma authoridade, estranha á Bíblia, e cujo credito deve pelo menos ser igual aos dos Livros Santos; [...]. E então que authoridade é essa senão a Tradição? Com effeito o testemunho tradicional vem attestar-nos quaes os authores e os livros, que o Espírito Santo inspirou. [...] Mas os Protestantes, desattendendo os princípios da logica, nem dizem nem aceitam estas conclusões, não obstante reconhecerem implicitamente a Tradição.» (Manoel Felipe Coelho – *Affirmações catholicas*, p. 13).

⁹⁵ O bispo do Porto era peremptório a esse respeito: «[...] onde há liberdade de exame, de crença e de obras, não é possível dar-se a conformidade de espírito e vontades, primeira e indispensavel condição de toda a sociedade.» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrucção Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 42).

⁹⁶ A hierarquia católica perspectivava essa doutrina como responsável não apenas pela [...] pasmosa multiplicidade de seitas contradictórias, e as variações nas doutrinas, que dividem o Protestantismo [...]» mas também por «[...] toda a sorte de crimes contra a moral e a ordem publica. Cada entusiasta, ou fanatico, julgou achar na Bíblia tudo o que a sua desregrada fantasia, ou paixão lhe afigurava justo [...]» (D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta pastoral*, p. 21).

⁹⁷ A esse propósito comentava, em 1889, D. Luiz da Silva Ramos: «[...] não há nem póde haver extravagancia igual á dos sectários que imaginam que Jesus Christo creou uma sociedade espiritual acéphala, sem cabeça, sem direcção. É impossivel, com effeito, a existência d'uma Igreja acéphala [...]. Concedem os protestantes que Jesus Christo fundou sobre a terra uma sociedade visível a que chamamos Igreja? Sim ou não. Se fundou, era de necessidade que a essa Igreja desse um governo supremo, porque não há sociedade sem este governo; se não fundou, é impossivel a existência do christianismo.» (D. Luiz da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 44-45).

ratificação da ortodoxia⁹⁸. A hierarquia sacerdotal e a centralidade pontifícia apresentavam-se assim como requisitos indispensáveis da “verdadeira religião”, uma vez que desempenhavam o papel essencial de execução da doutrina cristã. As mediações rejeitadas pelo cristianismo reformado eram elementos fundamentais na doutrina católica.

A fundamentação dessas funções baseava-se, entre outros aspectos, na necessidade de uma autoridade intelectual e espiritualmente competente para enfrentar as dificuldades de interpretação da Bíblia. Era esse um terceiro ponto estruturante na demonstração da inviabilidade prática da livre-interpretação. Descrito como «[...] um livro divinamente inspirado [que] não pode deixar de ser obscuro, por tratar muitas vezes de cousas que excedem a compreensão humana, ou de verdades que não aprouve á bondade divina explicar aos homens,[...]»⁹⁹, o texto bíblico exigia, de acordo com a tradição católica, a formação de intermediários que fizessem chegar aos cristãos a mensagem de Cristo, interpretada e filtrada por uma autoridade que derrubasse aqueles obstáculos hermenêuticos entre as Escrituras e os fiéis. Além disso, ao mesmo tempo que se criticava a doutrina da livre-interpretação por representar uma abertura em relação ao acesso aos textos bíblicos, denunciava-se também que a mesma doutrina era responsável precisamente pelo contrário: a limitação desse acesso, na medida em que a maioria da população – os analfabetos, não teria possibilidade de ler a Bíblia¹⁰⁰. Mais uma vez, servia o argumento para sustentar a necessidade do sacerdócio, com um papel imprescindível na transmissão oral da mensagem cristã inacessível àqueles que não sabiam ler.

Porém, se se multiplicavam as críticas relativas à proliferação de interpretações, denunciava-se também, num quarto núcleo crítico, a incoerência das respostas protestantes a essa problemática. O posicionamento de certos núcleos reformados em relação à designação de interpretações bíblicas e regras doutrinárias subsequentes¹⁰¹

⁹⁸ A Igreja Católica, alicerçada em Roma e na legitimidade da Tradição, afirmava-se, tinha autoridade para o fazer, mas os protestantes, perguntava-se, que autoridade tinham «[...] para declarar que não são divinos os livros que a crítica histórica mais austera demonstra que SEMPRE foram tidos como taes? Que auctoridade tem os protestantes para preverter a historia, adulterar os factos e negar o que a antiguidade christã sempre confesou?» (D. Luiz da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 455).

⁹⁹ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta pastoral sobre o protestantismo*, p. 3.

¹⁰⁰ A esta impossibilidade técnica acrescentavam-se, por vezes, as dificuldades financeiras adstritas à aquisição e leitura das Bíblias, porque, apesar da descoberta da Imprensa no século XV ter facilitado o acesso aos livros, «[...] nunca a sua aquisição deixou de ser dispendiosa e fora do alcance do maior numero. Mas não basta ainda: na mesma impossibilidade de estudar ou consultar as Páginas Sagradas se encontram os que, dedicando-se conscienciosamente ás obrigações do seu estado, gastam n’ellas todas as horas do dia, outras tantas de trabalho e fadigas, e nenhuma lhes restam para a meditação dos Livros Santos.» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 48).

¹⁰¹ Neste ponto, evidencia-se a complexidade resultante da influência do anglicanismo na construção das representações católicas em relação ao protestantismo como um todo. Apesar de muitas vezes a especificidade anglicana servir para definir todo o universo evangélico; noutros casos, é a percepção do protestantismo

não surgia perante os católicos como uma solução para as críticas em relação à fragilidade da multiplicação de interpretações, mas antes como uma profunda contradição em relação ao princípio da livre-interpretação¹⁰². Para a hierarquia católica, o desenvolvimento desses sistemas de interpretação constituíam, mais do que o reconhecimento do sacerdócio universal como um erro, outra prova das contradições e da ineficácia do cristianismo protestante.

Em quinto lugar, a livre-interpretação era também criticada como uma irresponsabilidade, na medida em que possibilitava aos “ignorantes e estúpidos” o acesso livre à mesma, reforçando o potencial subjectivo e arbitrário da leitura das Escrituras¹⁰³. Perante essa abertura, narrava-se, «[...] a ignorancia sentiu-se então lisongeada e aplaudiu, vendo-se chamada tambem a examinar e decidir; a curiosidade indagadora alegrou-se ao abaterem-se-lhe as barreiras postas á razão humana; as paixões exultaram, ouvindo-se convidadas a decretar o que é bem e o que é mal»¹⁰⁴. Esta perspectiva, potenciadora de contra-críticas relativas ao fomento da ignorância por parte do catolicismo¹⁰⁵, também dinamizadas a pro-

como um todo que adultera as especificidades do anglicanismo; e noutras ocasiões ainda, o anglicanismo, embora não explicitamente referido, utiliza-se como o exemplo da excepção. Neste caso específico, as referências à existência de comunidades que se apoiavam num sistema de interpretações determinado, e não naquele ambiente anárquico de pulverização de interpretações descrito nas pastorais, traduzia os testemunhos do episcopalismo de tradição anglicana. Aliás, mesmo ao nível literário, sobretudo a esse nível, essa especificidade anglicana é utilizada para caracterizar a Grã-Bretanha e os britânicos. Júlio Dinis descrevia como «[...] a leitura descarnada e despida de comentários daquelas páginas [da Bíblia] não bastava ao fervoroso anglicanismo de Mr. Richard Whitestone, por isso, a cada passo, a interrompia para citar as interpretações de alguns dos reverendos doutores da sua episcopal igreja, ou os recentes desenvolvimentos, que ouvira ao eclesiástico inglês na missa protestante, do Campo Pequeno.» (Júlio Dinis – *Uma Família Inglesa*, p. 152).

¹⁰² Manuel de Albuquerque esclarece que os «[...] protestantes teem reconhecido quanto é falsa a sua doutrina do livro exame [sic] e quanto lhes tem sido pernicioso. [...] para sahirem da dificuldade, os protestantes tambem excogitaram o systema dos artigos fundamentaes e não fundamentaes, dizendo que os primeiros são os que devem professar na sua Igreja, e que, quanto aos segundos, é livre segui-los ou não os seguir. Mas este systema não destroe a difficultade: 1º porque nem todas as seitas protestantes estão de accordo quanto a esses artigos fundamentaes; 2º porque na doutrina de Jesus Christo não há artigos fundamentaes e não fundamentaes, [...], 3º finalmente, porque nenhuma seita, por mais numerosa que seja e por mais conspícuos que sejam seus discípulos, tem auctoridade para fazer essa distincção [...]» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 69).

¹⁰³ Na Carta Pastoral de 1862 do Arcebispo da Baía – Brasil, publicada em Portugal em 1865, definia-se precisamente a doutrina da livre-interpretação da Bíblia como o princípio que constituía «[...] todos os homens, ainda os mais estúpidos e ignorantes, juízes do sentido da Bíblia, e por tanto árbitros da sua religião [...]» (D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral*, p. 21).

¹⁰⁴ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o protestantismo*, p. 38-39.

¹⁰⁵ Estas críticas não tinham origem apenas no campo evangélico, mesmo nalguns núcleos católicos essa acusação era sucessivamente repetida. Figuras como Alexandre Herculano defendiam: «Para o povo ser livre, é necessario que seja religioso e honesto; não que seja credulo [...] é necessario que conheça as doutrinas do evangelho [...]. Em vez de inculcar credices ao povo, cumpre inculcar-lhe os princípios do christianismo e as consequências daquelles princípios: cumpre illustra-lo, em vez de o conservar na ignorancia [...]» (Alexandre Herculano – *Solemnia Verba. Cartas ao senhor A. L. Magessi Tavares sobre a questão actual entre a verdade e uma parte do clero*. Lisboa: Imprensa Nacional. 1850, p. 32).

pósito das traduções para línguas vernáculas em substituição das edições latinas, era então complementada com o elogio do trabalho do catolicismo no sentido da dinamização cultural e do progresso civilizacional¹⁰⁶.

Em última instância, para uma parte substancial da hierarquia católica, a inviabilidade do princípio da livre-interpretação acabava por ser provada pelo objecto em que se baseava, na medida em que a leitura da Bíblia não era considerada como indispensável para a salvação¹⁰⁷. Imprescindível sim era o papel de um magistério infalível que determinasse a doutrina definida na Sagrada Escritura, que designasse quais os dogmas e princípios da moral cuja imutabilidade deveria ser garantida por todos os cristãos. A intemporalidade dos desígnios da Igreja Católica não poderia ceder à subjectividade múltipla do sacerdócio universal. De qualquer modo, não deixava de se esclarecer pontualmente que a doutrina católica não proibia a leitura da Bíblia, antes determinava que a mesma deveria ser venerada como «um livro divino»¹⁰⁸.

Assim sendo, a distribuição de bíblias adstrita ao princípio da livre-interpretação originava também, junto da hierarquia católica, duras críticas e uma reprovação generalizada. A “bíblia protestante”, assim repetidamente designada, era definida no contexto das pastorais e dos opúsculos anti-protestantes como uma obra específica, distinta das Sagradas Escrituras católicas¹⁰⁹. A condenação da distribuição e aquisição de bíblias com origem nas comunidades evangélicas alicerçava-se em vários elementos, desde a denúncia de propósitos ilegítimos até à crítica dos aspectos editoriais.

A distribuição de Bíblias era, na maioria esmagadora das vezes, denunciada como um meio e não um fim, no sentido em que os objectivos das comunidades

¹⁰⁶ A Igreja era enaltecida como «[...] a mãe e inspiradora dos grandes sábios, a creadora das universidades, a luz fulgentíssima do pensamento humano [...]» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Afirmações catholicas*, p. 483).

¹⁰⁷ Esta relativização do papel da Bíblia era evidente para muitos. O bispo da Guarda di-lo, em 1867, com toda a clareza: «[...] queremos que não ignorem que a leitura da Bíblia a ninguém é indispensável para a salvação. [...] Há até indivíduos para quem a leitura de algumas parte dela pode ser mais nociva que proveitosa, por causa da temeridade e fragilidade humana.» (D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – Pastoral sobre as bíblias protestantes. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 160). Na década seguinte, D. Américo, bispo do Porto, mantinha firmemente essa posição, declarando: «[...] a leitura e interpretação da Bíblia não é o meio que Jesus Christo estabeleceu e determinou para o Christão conhecer a sua doutrina e acreditar-a» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o protestantismo*, p. 47).

¹⁰⁸ D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Afirmações catholicas*, p. 160.

¹⁰⁹ A distinção católica entre “bíblias falsas” e “bíblias verdadeiras” fundamentava-se numa hiperbolização de alguns elementos que distinguem as bíblias católicas das protestantes e que se resumem basicamente à exclusão nas bíblias evangélicas dos livros do Antigo Testamento que os católicos denominam de “deuterocanónicos”, isto é, componentes de um segundo cânone, mas igualmente inspirados (*Tobias, Judite, Sabedoria, Eclesiástico, Baruque, I dos Macabeus, II dos Macabeus*). Os cristãos reformados, por sua vez, consideram esses livros apócrifos, bem como algumas partes dos livros de *Ester* e *Daniel*. Em relação ao Novo Testamento a única distinção consiste na denominação do último livro: para os católicos o *Apocalipse do Apóstolo S. João*, para os protestantes a *Revelação de S. João, o Divino*.

reformadas não se relacionavam com a divulgação do conhecimento bíblico mas sim com a propagação dos “erros protestantes”, fazendo «[...] desaparecer as bíblias genuínas, esperando que venha tempo em que só existam as bíblias protestantes inundando o mundo[...]»¹¹⁰. Nesse contexto, as Sociedades Bíblicas¹¹¹ desempenhavam um papel essencial, tanto pela actividade editorial que dinamizavam como pelo apoio que forneciam às diferentes comunidades evangélicas, inclusivamente àquelas que então se estruturavam em território português¹¹². Nas fontes católicas eram descritas como sociedades que tinham «[...] por fim espalhar Bíblias não só entre os seus correligionários, mas mesmo entre Catholicos, vendendo-as por preços tentadores pela modicidade, e até dando-as, [...] zelo por certo muito louvável, se não fora empregado em péssima causa, e com péssimos meios»¹¹³. O facto de terem origem na Grã-Bretanha era utilizado para reforçar a crítica que não se limitava apenas ao desrespeito pela religião católica mas que era também definida como uma traição em relação à aliança secular que unia portugueses e ingleses. Além disso, a situação financeira da Sociedade Bíblica era comumente analisada como meio de demonstração dos benefícios monetários, e não espirituais, que a mesma procurava alcançar¹¹⁴. Esse lucro comportava uma

¹¹⁰ *Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 7-8.

¹¹¹ A Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (British and Foreign Bible Society) foi fundada a 7 de Março de 1804 em Londres, tendo como objectivo incentivar uma difusão mais ampla das Sagradas Escrituras, sem notas e sem comentários. O comité que presidia à SBBE reflectia o ecumenismo na sua base, sendo composto por 15 anglicanos, 15 não conformistas e 6 membros estrangeiros. Sociedades inspiradas nos mesmos princípios apareceram rapidamente em todas as partes do Reino Unido: em 1805, nasceu uma “Bible Society” em Glasgow e em 1809 foi formado o Comité Bíblico de Edimburgo. Estas sociedades proliferaram também em muitos países do império britânico, designadamente no Canadá (1807), na Austrália (1817) e na Nova Zelândia (1837). Em 1825, as sociedades bíblicas alemãs pediram autorização para incluir também as suas edições da Bíblia os “apócrifos”, isto é, os livros bíblicos escritos no século anterior ao nascimento de Jesus e que não fazem parte do cânone hebraico. Os católicos romanos aceitaram que estes livros (por eles chamados “deuterocanónicos”) aparecessem na Bíblia em anexo aos do cânone hebraico, mas a maioria dos protestantes recusaram-se a publicar bíblias com estes livros. O pedido das sociedades bíblicas alemãs dividiu ao meio o movimento bíblico. A SBBE não aceitou incluir os apócrifos em edições financiadas pelos Ingleses. Como resposta, os Alemães retiraram-se do comité londrino. Também as sociedades escocesas se separaram da SBBE, porque, segundo elas, não tinha rejeitado com a necessária veemência a proposta de publicar os apócrifos. Mas apesar das divisões internas, a SBBE continuou a expandir-se. Em 1906 ostentava, só no Reino Unido, 5.800 agências auxiliares e filiais.

¹¹² Em 1867, o bispo da Guarda denuncia a actividade prosélita que «[...] os emissários das sociedades bíblicas protestantes pretendem fazer nesta cidade, e em outros pontos deste bispado, com grave prejuízo das almas, injúria da Religião Católica, ofensa das leis pátrias que a reconhecem como Religião do Estado, e com imensa mágoa do nosso coração ao considerarmos os muitos pecados e danos espirituais, que praticam e ocasionam estes propagandistas do erro.» (D. Manuel Martins Manso – Pastoral sobre as bíblias protestantes. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 157).

¹¹³ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 54.

¹¹⁴ O bispo do Porto insurgia-se, em 1878, contra as reuniões anuais das sociedades bíblicas, onde se contavam «[...] com ufania os milhares de contos de réis que arrecada[v]am das subscrições [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 54). Ao longo do século continuavam a

dupla crítica, na medida em que não só resultava do aproveitamento do factor religioso, como servia para sustentar a missão protestante¹¹⁵.

No entanto, o núcleo mais substancial de críticas relativas às bíblias protestantes dizia respeito ao seu conteúdo, repetidamente definido como lacunar, falsificado e enganador. No fundo, as edições bíblicas protestantes eram tidas como sendo resultantes de todo um processo de mutilação e manipulação com o objectivo de servir os propósitos das comunidades reformadas, naquilo que se definia como uma

«[...] falta de veneração devida á Escripura Sagrada, dando-a como completa depois de lhe supprimirem livros, passagens e textos, [...]; traduzindo-a a seu modo, ora aproveitando-se da nossa versão contra nós mesmos, para depois a inculcarem por conforme com a original, quando a tem adulterado no que lhes interessa; ofertando-a [...] a qualquer sem discernimento algum, e expondo-a ao desprezo; servindo-se do santo nome e prestigio d'ella para ao mesmo tempo e na mesma occasião subrepticamente induzirem a acceitar outros livros e folhetos repletos de heresia»¹¹⁶.

Por conseguinte, a crítica não se resumia à supressão dos Deuterocanónicos, essa especificidade não era, aliás, nem esclarecida nem justificada. O núcleo crítico baseava-se, mais do que no conteúdo, na acusação de uma instrumentalização da Bíblia como fonte de legitimação. As denúncias dos erros, más traduções e ausência de explicações serviam sobretudo para neutralizar a eficácia do método que mais rapidamente proporcionava a integração dos pregadores evangélicos junto de núcleos populacionais católicos.

A centralidade da Bíblia enquanto instrumento de aproximação e evangelização combatia-se também com base nos aspectos formais, adjectivados também pelos sectores católicos como manipulativos. A questão dos preços¹¹⁷, dos formatos e da impressão¹¹⁸ eram tidas em conta nos discursos de alerta contra o perigo

ouvir-se as denúncias em relação aos «[...] milhões e milhões das sociedades bíblicas» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 177).

¹¹⁵ Num número substancial de referências chega mesmo a afirmar-se que esse dinheiro é utilizado para benefício particular dos missionários protestantes, que «[...] não se importam com a miseria dos pobres infieis e evitam cuidadosamente os perigos»; ao contrário dos missionários católicos que «[...] não tem soldo, trabalham por amor de Deus, e muitos d'elles morrem martyres da sua dedicação» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 177).

¹¹⁶ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 55.

¹¹⁷ Os baixos preços e a entrega gratuita de exemplares da Bíblia junto da população eram violentamente criticados, denunciando-se que «A vulgarização da Bíblia protestante, a esmo e entregue a uns missionários que a vendem a troco d'uns cobres, como quem vende reportórios e jornaes de dez réis, é simplesmente ridícula» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 163).

¹¹⁸ Publicada em Portugal em 1865, a Pastoral do Arcebispo da Baía, relatava como naquela cidade «[...] se andavam vendendo Bíblias falsas, e livrinhos contra a Religião, os quaes pela belleza da impressão, pelo

protestante, precisamente porque tomados como factores facilitadores em relação àquela aproximação. Nesse sentido, procedia-se frequentemente à identificação pormenorizada das edições em causa, de modo a que as mesmas fossem reconhecidas, recusadas e destruídas¹¹⁹. A aceitação ou aquisição dessas bíblias era absolutamente proibida pela Igreja Católica. Nalguns casos, a proibição era generalizada, estendendo-se a todos os exemplares da Bíblia relacionados com as comunidades reformadas, uma vez que «[...] a palavra de Deus que se presta a confirmar o erro não pode deixar de estar viciada, porque Deus, é a verdade e a sabedoria; portanto todas as bíblias provenientes dos protestantes teem a bem fundada suspeita de serem falsificadas, ou de quererem illudir os catholicos [...]»¹²⁰. Deste modo, a aprovação da Santa Sé era apresentada como imprescindível para a determinação da fiabilidade das edições da Bíblia¹²¹.

No que diz respeito aos conteúdos doutrinários do cristianismo reformado, a problemática da livre-interpretação da Bíblia e do sacerdócio universal representava um elemento identificador fundamental, imediatamente seguido, em termos de concentração crítica, pela questão da justificação pela fé, entendida como uma desvalorização das obras¹²². Em resposta à apresentação da legitimação bíblica na sustentação da doutrina, mais uma vez a representação da pregação evangélica como manipulação resultava na denúncia de adulteração das Escrituras, designadamente pela via da exclusão dos livros considerados apócrifos pelos cristãos reformados. De acordo com os desígnios católicos o Livro dos Macabeus provava

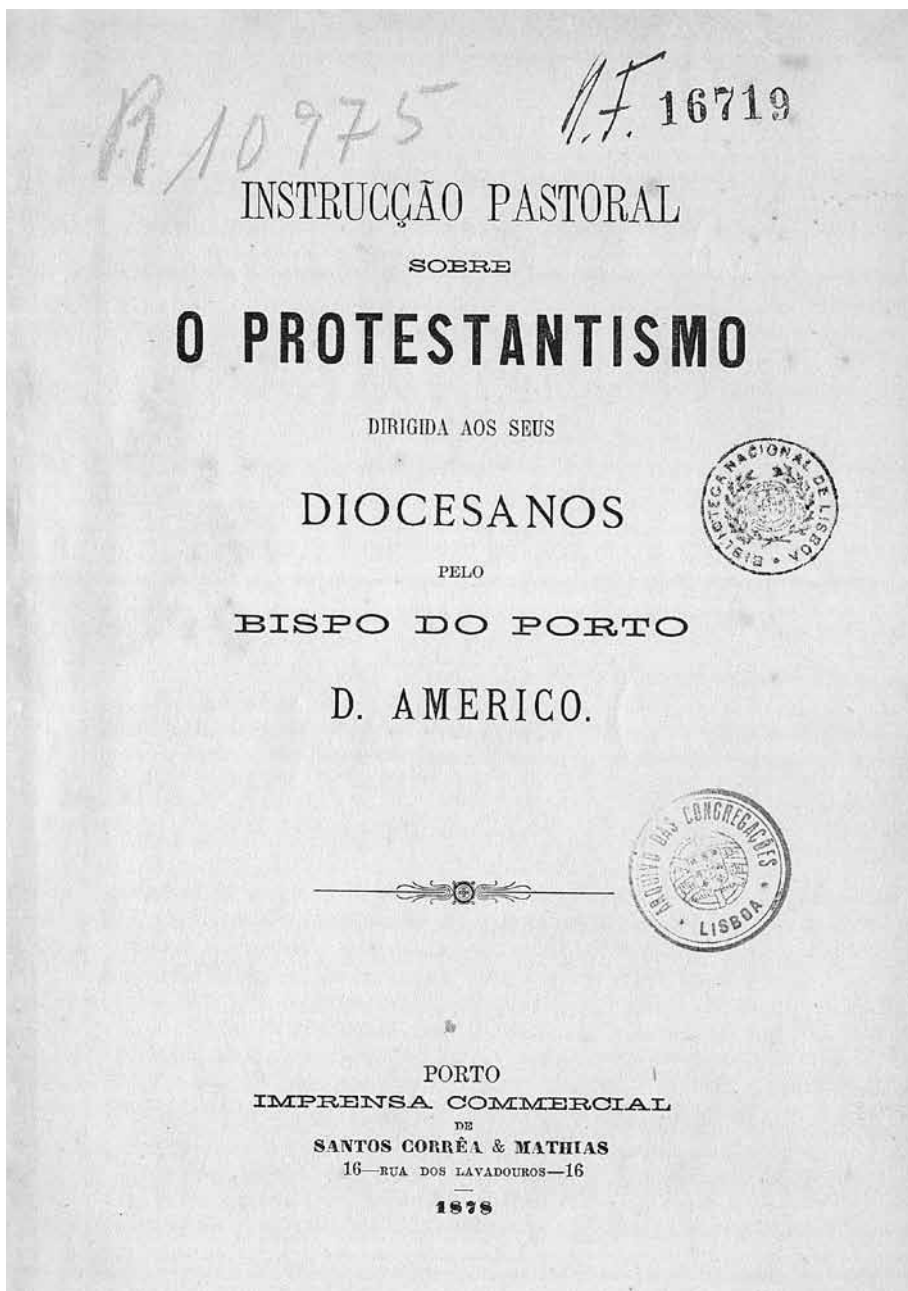
pequeno formato, e modico preço eram vendidos com muita facilidade [...]» (D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral*, p. 2).

¹¹⁹ O que se fazia muitas das vezes através das pastorais, como no caso da diocese da Guarda, onde se testemunhava que: «Já em Novembro próximo findo, estes, ou outros que tais, homens perdidos, trouxeram a esta cidade, e expuseram à venda, quantidade considerável de bíblias proibidas: umas de maior, outras de menor formato e volume: tendo aquelas o título de – *Bíblia Sagrada contendo o Velho e Novo Testamento, traduzida em português segundo a Vulgata latina por António Pereira de Figueiredo*: e todas impressas em Lisboa na Tipografia Universal, Rua dos Calafates, 110.» (D. Manuel Martins Manso – *Pastoral sobre as bíblias protestantes*. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 157).

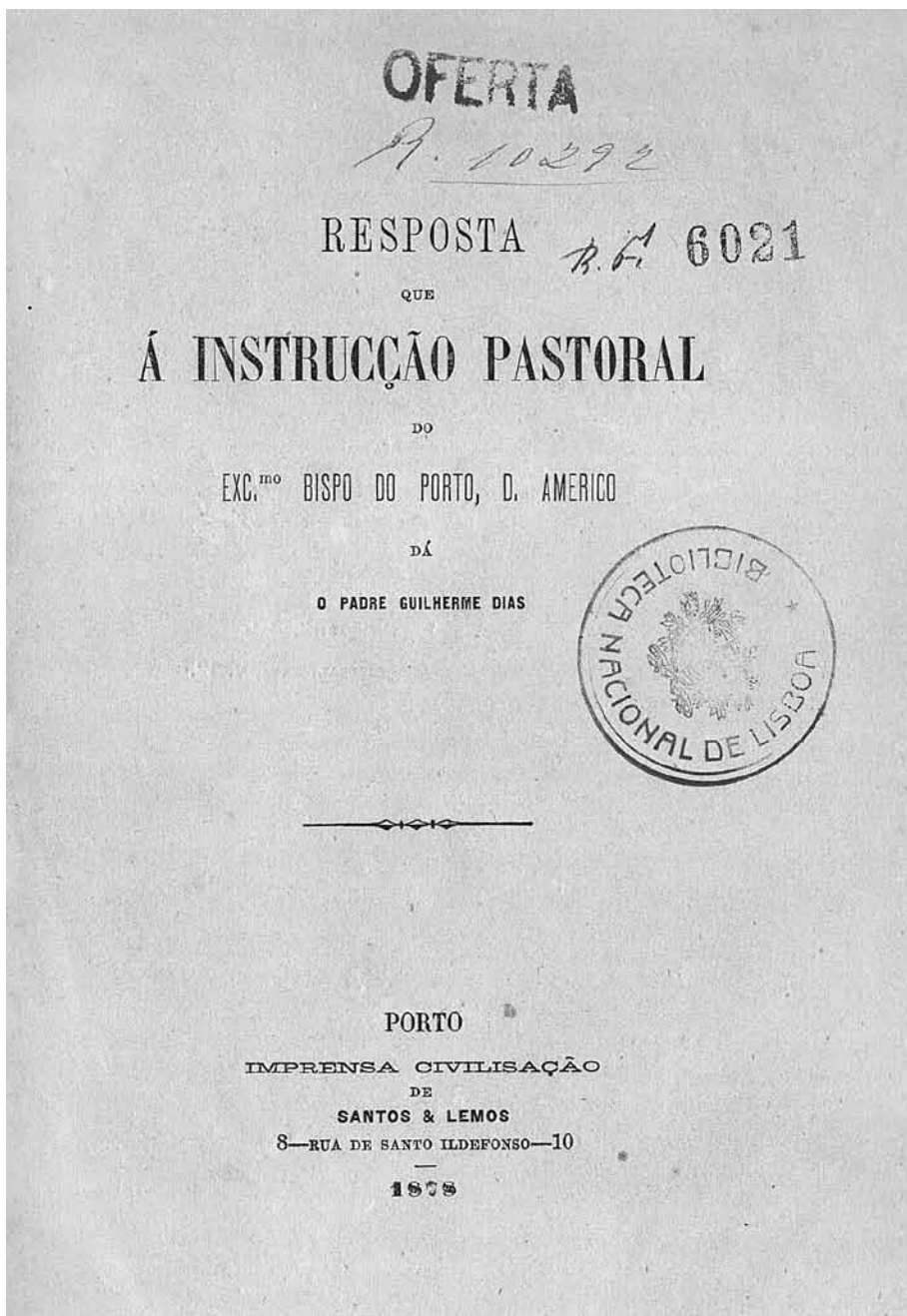
¹²⁰ *Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 8.

¹²¹ Juntamente com a questão da divulgação das Escrituras surgia frequentemente a crítica da distribuição de “folhas”, “folhetos” e “livrinhos” que eram também classificados como disseminadores do erro. Nesses opúsculos, onde se procurava explicar o conteúdo da doutrina reformada e esclarecer os objectivos da mesma, a hierarquia católica via um meio de sedução dos fiéis católicos. O questionamento e a dúvida que essas publicações poderiam eventualmente instalar constituíam já, para a Igreja Católica, a abertura em relação a uma postura proto-herética favorável aos propósitos dos pregadores evangélicos. Mais uma vez, através das pastorais, apelava-se veementemente à recusa da compra, aceitação ou leitura desses títulos.

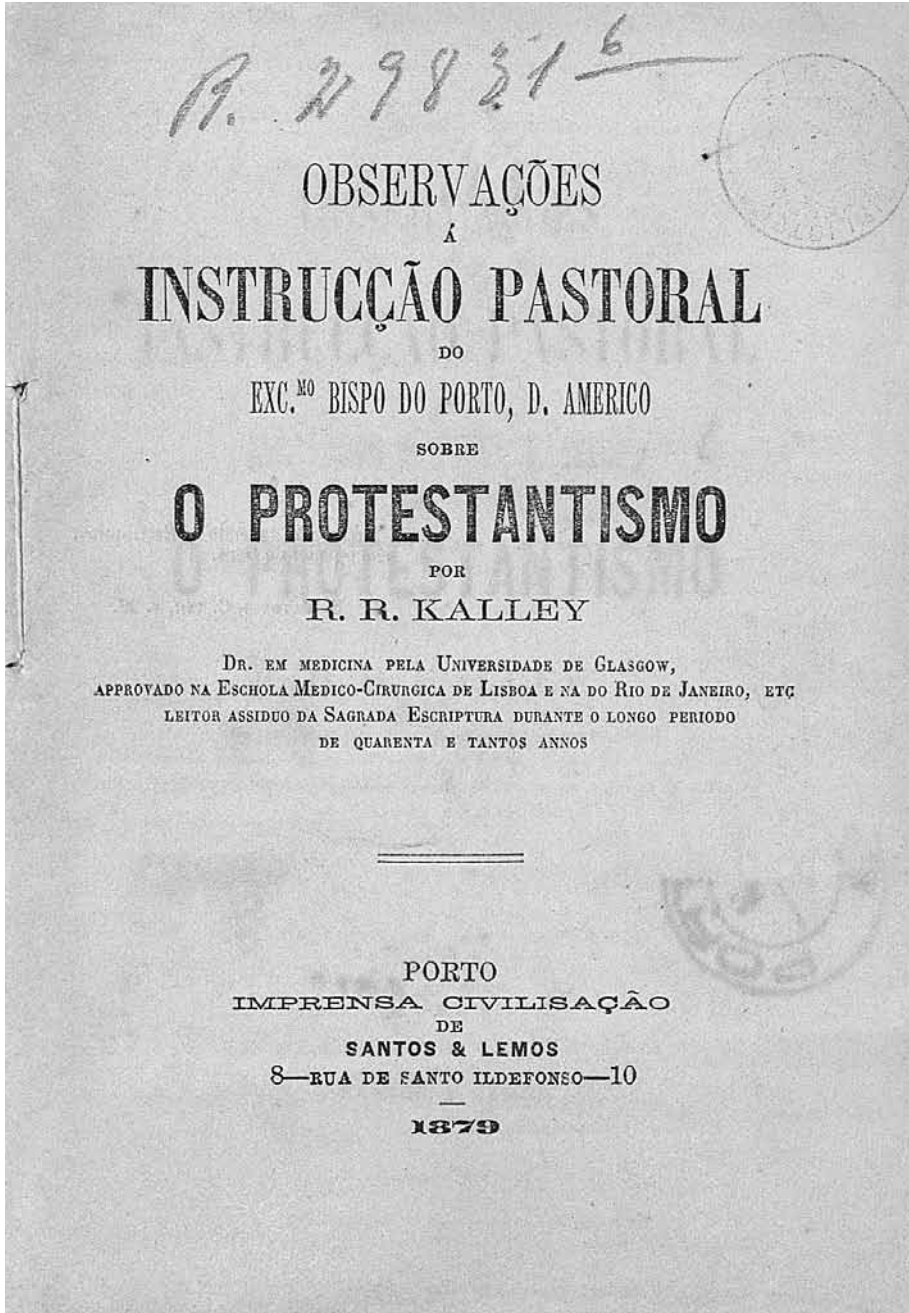
¹²² Em 1878, o bispo do Porto definia-a como a doutrina da «[...] desnecessidade das obras, bastando a fé para a salvação [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 57). O bispo de Angra do Heroísmo, em 1885, descrevia os protestantes como indivíduos que queriam substituir os meios de santificação sobrenaturais dos católicos pela «[...] fé sem obras, porque dizem que estas não são necessárias para a salvação, mas apenas aquella» (D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel – *Carta pastoral sobre o protestantismo*, p. 8).



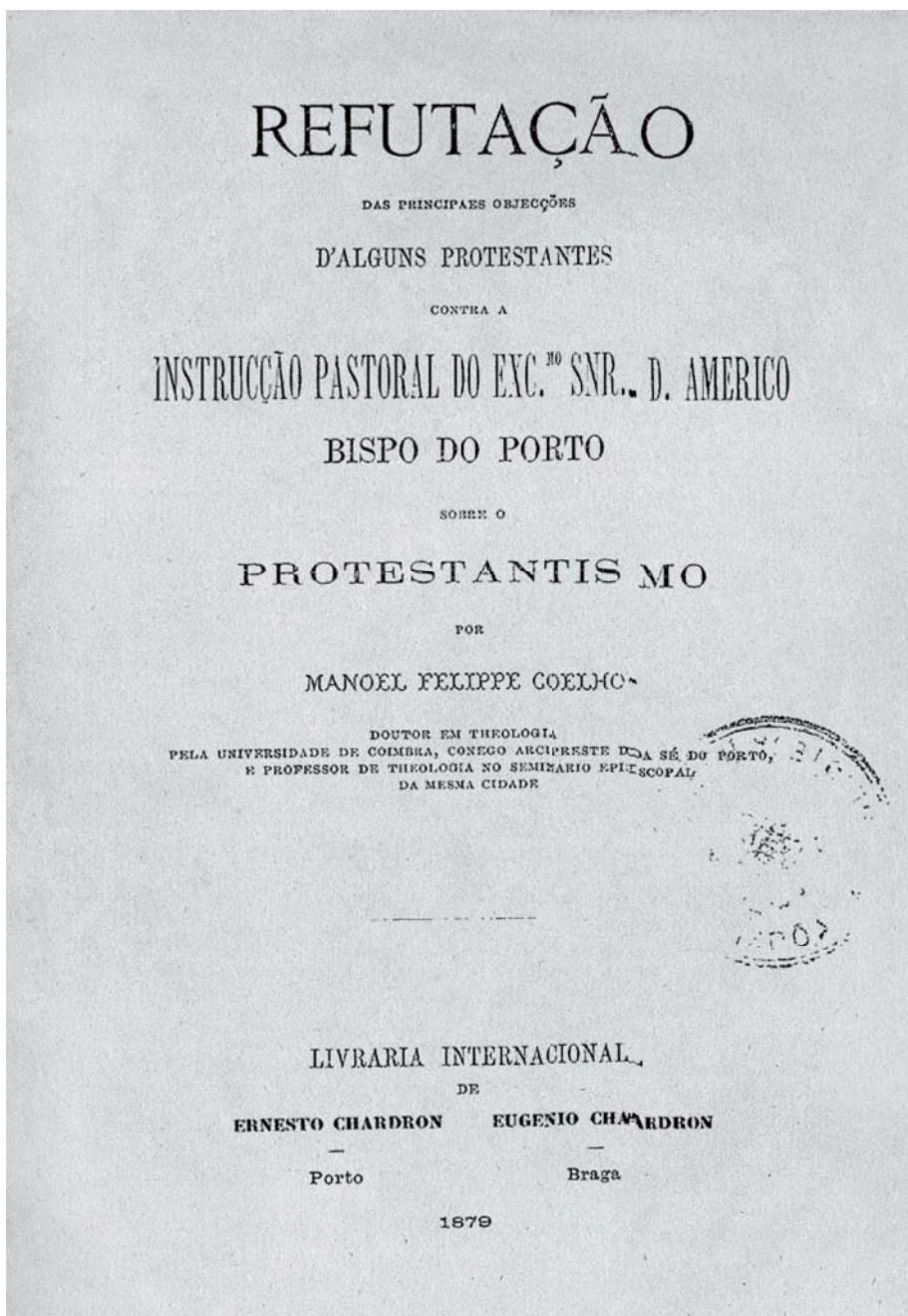
8. Página de rosto da *Instrução Pastoral sobre o protestantismo dirigida aos seus diocesanos*, de D. Américo, Bispo do Porto, publicada em 1878. Esta Pastoral funcionou como motor de uma acesa discussão entre católicos e protestantes, traduzida na publicação de vários opúsculos. (Biblioteca Nacional de Portugal)



9. Página de rosto da *Resposta... Á Instrução Pastoral do Ex.mo Bispo do Porto, D. Americo, de Guilherme Dias da Cunha*, publicada em 1878, em reacção à referida Pastoral e em defesa do protestantismo. (Biblioteca Nacional de Portugal)



10. Página de rosto do opúsculo *Observações á instrução pastoral do Ex.mo Bispo do Porto, D. Americo sobre o protestantismo*, de Robert Reid Kalley, publicadas em 1879 e em resposta à referida Pastoral. (Biblioteca Nacional de Portugal)



11. Página de rosto do opúsculo *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes contra a Instrução Pastoral do Exc.mo Snr. D. Americo Bispo do Porto*, de Manoel Felipe Coelho, publicada em 1879, em reacção às respostas à Pastoral do bispo do Porto. (Biblioteca Nacional de Portugal)

a necessidade das obras e tinha sido com o intuito de legitimar a sua doutrina que os evangélicos o tinham excluído da ortodoxia.

De qualquer modo, a refutação da justificação pela fé procurava fazer-se sobretudo através da demonstração da nocividade dos seus efeitos práticos. Em contraponto, desenvolvia-se a doutrina católica relativa à valorização das obras e do seu papel na salvação dos cristãos. Em primeiro lugar, a predestinação, entendida como consequência da justificação pela fé, legitimava a inutilidade das obras e a expulsão dos justos do contexto salvífico¹²³. Em segundo lugar, advogava-se que, tal como em relação à livre-interpretação da Bíblia, este princípio potenciava e justificava muitos dos excessos inculcados à acção evangélica, sendo «ruinoso aos costumes e consequentemente à Sociedade»¹²⁴. A subversão da justificação pela fé resultava então, nos casos mais extremos, na acusação da definição das obras como obstáculos à salvação e na valorização do pecado como eficaz na obtenção da Graça. Demonstradas as consequências negativas de tal doutrina, seguia-se então para o terceiro passo, centrado na definição das obras e das virtudes como complementos essenciais da fé. E ainda que algumas comunidades reformadas concordassem com os católicos sobre o ponto de vista da «utilidade das boas obras»¹²⁵, havia, porém, um abismo entre si, uma vez que «quando as boas acções não se consideram moralmente necessárias mas só moralmente úteis, tornam-se ellas facultativas para os homens, quando poderão praticá-las ou não conforme lhes aprouver»¹²⁶. Em última instância, afirmava-se, a justificação pela fé, se rigorosamente seguida, consignava automaticamente ao cristianismo reformado um prognóstico reservado, uma vez que, para a hierarquia católica, a desnecessidade das obras surgia como uma postura suicida. No contexto das representações do protestantismo, a obliteração da sua história e expansão e o desenvolvimento desse tipo de vaticínios integrava-se claramente numa estratégia de fragilização do percurso que as comunidades evangélicas procuravam estruturar em Portugal.

2.3. Culto e hierarquia

No interior do catolicismo, a Tradição desempenhava um papel fundamental na estruturação do culto e da hierarquia. Em contrapartida, na doutrina reformada,

¹²³ O bispo do Porto explica na pastoral de 1878: «Com implacável atrocidade afirma o Protestantismo que a justificação do Christão é um acto decretorio de Deus, que só salva os predestinados, e jámais se altera com as obras do homem, tornadas assim inuteis. [...] assevera o Protestante que o justo no Céu nem tem merito na gloria gratuitamente recebida, nem póde intervir a favor d'aquelles que no mundo ainda esperam sua inevitavel sorte; [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 67).

¹²⁴ D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral*, p. 21.

¹²⁵ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 63.

¹²⁶ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 71.

a centralidade das Escrituras remetia para o campo da ilegitimidade os escritos dos Padres da Igreja e a maior parte das decisões pontificias e conciliares. Essa recusa constituía mais um dos objectos da crítica católica, servindo simultaneamente como elemento característico e definidor do protestantismo.

O respeito pelas tradições, no sentido lato do termo, confundia-se propositalmente com o sentido estrito da Tradição, na Igreja Católica, com o objectivo de demonstrar que a atitude evangélica era anti-natura, na medida em que a «[...] crença de factos vindos de antigas e remotas tradições [...] é filha primogénita do principio da religiosidade commum a todos os povos [...]. Attentar contra ellas é sahir, é aberrar do centro da communhão de um dos mais fortes, dos mais sublimes pensamentos que alimentam e animam o seu patriotismo»¹²⁷. Sobretudo, de acordo com a hierarquia eclesiástica, a Tradição dogmática desempenhava um papel tão importante como as Escrituras e constituía uma prova histórica que sustentava o percurso e a legitimidade da Igreja Católica¹²⁸. Em última instância, a negação da autoridade da Tradição como fonte de revelação resultaria na negação de desígnios fundamentais na dinâmica católica e «[...] uma confissão christã que nega essas verdades não é uma confissão verdadeiramente christã [...]»¹²⁹. Mais uma vez se evidenciava como na parcialidade da descrição de cada elemento específico relativo ao protestantismo se estruturavam dois propósitos: o distanciamento do mesmo em relação à comunidade cristã e a fusão entre cristianismo e catolicismo, sendo que este era apresentado como tradutor da verdadeira doutrina de Cristo. As diferenças doutrinárias das comunidades reformadas eram a representação do erro e da heresia e as suas práticas, de acordo com os católicos, confirmavam-no.

No que diz respeito ao ritual, as comunidades reformadas eram representadas como fundamentalmente austeras, com base em três critérios fundamentais: a questão do cerimonial, perspectivado como inexistente¹³⁰; a questão arquitectónica, designadamente a nudez dos templos¹³¹; e a questão das relações humanas, des-

¹²⁷ Francisco Recreio – *Justa desaffronta em defeza do clero*, p. 64-65. O autor acrescenta pouco depois: «Se negarmos que este canal universal da tradição, seja um meio transmissivo da verdade acontecida, não só proclamaremos o scepticismo histórico; porém até offenderemos o Catholicismo em uma das suas fontes, e origens dogmáticas. Faremos causa commum com o protestantismo» (Francisco Recreio – *Justa desaffronta em defeza do clero*, p. 80).

¹²⁸ Tanto nos escritos da hierarquia como nos dos leigos, a importância da Tradição era repetidamente reclamada. Camilo Castelo Branco defendia: «O fundamento do catolicismo está na tradição conservadora da palavra divina» (Camilo Castelo Branco – *Divindade de Jesus e Tradição Apostólica*, p. 146).

¹²⁹ Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 102.

¹³⁰ De acordo com Manuel de Albuquerque, os protestantes «[...] rejeitam as magnificencias do culto externo, que tanto excitam e auxiliam a piedade e devoção interna [...]» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 81).

¹³¹ O bispo do Porto descrevia as capelas evangélicas como «[...] quatro paredes nuas, e por altar uma mesa raze e despida» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 58).

critas como lacunares em termos de devoção e espírito religioso¹³². Rapidamente, a descrição dos rituais, ou ausência dos mesmos, se transformava numa acusação de redução do «[...] culto christão a um culto frio como o gelo dos sepulchros, repugnante e desprovido de consolações e esperanças, [...]»¹³³. A essa austeridade, as fontes católicas contrapunham a necessidade da exterioridade no interior da religiosidade¹³⁴. A devoção teria necessariamente de ser complementada com a exteriorização da adoração do Deus cristão e a ausência dessas manifestações nas práticas das comunidades reformadas constituía prova da sua ilegitimidade e, sobretudo, da sua ineficácia. Também neste caso, a percepção em relação aos rituais evangélicos resulta de uma generalização abusiva, não havendo qualquer tipo de referências às comunidades cujas práticas se traduziam em manifestações externas. Mas acima de tudo, importa ter em conta que: por um lado, a observação católica da exteriorização do culto reformado era substantivamente limitada pelo facto da lei constitucional e penal restringir esse mesmo culto ao ambiente privado; e por outro lado, a perspectiva dos católicos era substancialmente influenciada pelas suas próprias práticas e a denúncia de ausência de culto externo do protestantismo era sobretudo a acusação da inexistência de práticas similares às da Igreja Católica.

A questão dos sacramentos integrava-se também nessa problemática, na medida em que a recusa dos mesmos intensificava esse distanciamento em relação ao catolicismo e traduzia a inexistência no interior do cristianismo evangélico, de meios de salvação¹³⁵, o mesmo se aplicando às temáticas do Purgatório, das imagens, do culto da Virgem e dos santos e das indulgências. Desse modo, os protestantes eram definidos como privados de meios de santificação e, consequentemente, espiritualmente ineficazes.

Na maior parte das referências ao lugar dos sacramentos na dinâmica reformada, denunciava-se a recusa de todos, generalizando-se essa exclusão das práticas sacramentais a todo o protestantismo; porém, por vezes, distinguia-se o

¹³² O bispo do Funchal defendia que a rejeição de toda a exterioridade do culto, de que acusava as comunidades evangélicas, conduziria, em última instância, a um «[...] culto do pensamento que ficaria reduzido a algumas ideias metafísicas sobre a Divindade, que nem regulariam os afectos, nem os costumes. A piedade iria enfraquecendo, e a Religião, depois de perder o seu ascendente sobre os espíritos, igualmente se iria tornando estranha à conduta dos homens [...]» (D. Manuel Martins Manso – Duas pastorais contra o protestantismo sendo Bispo do Funchal. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 119).

¹³³ D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 142.

¹³⁴ De acordo com Manoel Felipe Coelho, «O Evangelho de Christo longe de exigir a abdicação da natureza humana, antes com ella muito se conforma, [...] Deve sim, adorar-se Deus em espírito e verdade, mas esta adoração não exclue as suas mais completas e sensíveis manifestações.» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 107).

¹³⁵ O bispo de Angra do Heroísmo explicava-o aos seus diocesanos: «Como a religião, ligando os homens e Deus nosso Senhor, tenha por fim a sua salvação eterna, é indispensável que preste os meios para isso necessarios; e que elles sejam sobrenaturaes, visto que o fim tambem o é; do contrario – propria um absurdo – a consecução d'um fim sem meios.» (D. João Maria Pereira d'Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, p. 6).

reconhecimento de algum ou alguns deles. Referia-se, em casos desse tipo que, apesar de Jesus Cristo ter instituído sete sacramentos «Mais avisado se julgou o Protestantismo; ainda guardou dous d'elles, conservados mais em nome do que em realidade e repudiou cinco, sem ter em conta que são outros tantos alimentos tirados á alma do Christão»¹³⁶. De qualquer modo, esta era uma situação excepcional, sendo que na maioria esmagadora das vezes se procedia à sistematização dos sacramentos¹³⁷, das razões ilegítimas pelas quais o cristianismo reformado não os aceitava e da fundamentação católica para a prática dos mesmos.

O caso específico do baptismo é exemplar na demonstração da análise confusa e não fundamentada em que se baseava a maior parte das representações católicas acerca do protestantismo. Nalguns documentos definia-se explicitamente que os cristãos reformados não praticavam o baptismo, razão aliás pela qual seriam condenados¹³⁸. Noutros, eram feitas referências em relação à falta de homogeneidade na matéria: algumas comunidades valorizavam o baptismo, outras não¹³⁹. Noutros casos ainda, descrevia-se a aceitação generalizada do baptismo¹⁴⁰.

A problemática da confissão, fonte de discussões e dissensões acesas, desempenhava nas fontes católicas relativas ao cristianismo evangélico uma outra oportunidade de crítica mas simultaneamente de contra-argumentação e defesa das posições católicas. Os protestantes, esclarecia-se, apesar de parecer «[...] rejeitarem apenas a confissão secreta ou auricular; [...] negam tanto esta, como a publica. Negam a instituição divina do sacramento da penitencia no qual esta incluída, [...] a confissão dos peccados, feita ao sacerdote, porque dizem ter sido uma invenção da Igreja Romana»¹⁴¹. Face a esta posição, a hierarquia católica acentuava a representação do protestante como ignorante e manipulador, uma vez que a acusação do sacramento da confissão como resultado de uma invenção da Igreja Romana se baseava na falta

¹³⁶ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 84-85.

¹³⁷ Na maior parte das fontes essa sistematização centra-se em cinco dos sete sacramentos: o baptismo, a confissão, a eucaristia, o matrimónio e a ordem, raramente sendo referidas a extrema-unção e a confirmação, razão pela qual também não serão aqui abordados, uma vez que não são utilizados como meio de crítica e caracterização do cristianismo reformado.

¹³⁸ O bispo do Funchal lembrava, em 1855, aos fiéis, que a recusa por parte dos seguidores de Kalley do baptismo subtraía «[...] os seus inocentes filhinhos a esta regeneração espiritual: tornando-se por isso responsáveis pela sua eterna condenação» (D. Manuel Martins Manso – *Duas pastorais contra o protestantismo sendo Bispo do Funchal*. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 116-117).

¹³⁹ Manuel de Albuquerque procurava explicar que os «[...] protestantes só admittem dois sacramentos, que é o baptismo e a ceia; mas, estando de harmonia quanto ao numero, não o estão quanto a outros pontos de doutrina sobre estes dois sacramentos. Assim a Igreja Lutherana intende que o baptismo é necessário para a salvação, e a Igreja Calvinista intende que não é necessário.» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 70-71).

¹⁴⁰ Manoel Felipe Coelho afirmava: «Os protestantes, em geral, admittem este sacramento do Baptismo. Discrepam todavia dos Catholicos em não crêrem que elle produz os seus effeitos por sua própria natureza [...]» (Manuel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'algus protestantes*, p. 101).

¹⁴¹ Manuel de Albuquerque – *O Protestantismo*, p. 49.

de conhecimento em relação à Bíblia e à Tradição¹⁴²; e a recusa era perspectivada não como uma posição doutrinal mas como um método estratégico de propaganda¹⁴³.

No que diz respeito à Eucaristia, a percepção das posições reformadas em relação a esse assunto centrava-se na problemática da transubstanciação¹⁴⁴ e na acusação, por parte das fontes católicas, de uma manipulação das Escrituras com vista à legitimação da negação da presença real de Cristo na cerimónia eucarística. De facto, na maior parte das vezes em que o cristianismo reformado argumentava com base na Bíblia, os resultados dessa análise eram recusados com acusações de manipulação do texto.

A rejeição do carácter sacramental do Matrimónio tinha, de acordo com os católicos, duas consequências essenciais: o desrespeito pela mulher, diametralmente oposto ao lugar “augusto e sagrado” que lhe era consignado na dinâmica católica¹⁴⁵; e a abertura ao perigo do divórcio, uma vez que o «[...] vínculo conjugal deixou de ser até ahi indissolúvel, para ficar á mercê das paixões e interesses humanos [...] a esposa protestante está arriscada pelas leis da sua religião a soffrer um dia a ignominia do divorcio [...]»¹⁴⁶. No fundo, afirmavam os católicos, o cristianismo evangélico tinha operado uma equivalência entre o casamento religioso e o casamento civil. Essa percepção teria consequências importantes aquando da discussão desse tema na sociedade portuguesa, a partir da década de sessenta.

Por último, a rejeição da instituição divina da Ordem era percebida como uma injúria ao sacerdócio e, por conseguinte, o ministério existente nalgumas das comunidades protestantes era considerado ilegítimo e sem origem divina. Essa

¹⁴² Essa acusação era repetida frequentemente, reforçando a importância da Igreja Católica como verdadeira mediadora e intérprete das Sagradas Escrituras e da Tradição. O bispo do Porto insurgia-se contra aquele tipo de acusações, afirmando que «[...] vir ainda asseverar com estulto entono, que a Confissão é invenção dos Padres, não será tão sómente falsear a historia, ou injuriar gratuitamente o Sacerdócio catholico; é levar ao impossível a credulidade humana, e offender o bom senso [...]» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 77).

¹⁴³ Manuel de Albuquerque explicava a esse propósito que «Os homens que se levantaram contra a Igreja Romana no seculo XVI negaram a confissão sacramental e alguns outros pontos de doutrina, para angariarem adeptos. Eram homens de pouca fé e submettidos aos fortes ventos das paixões ruins.» (Manuel de Albuquerque – *O Protestantismo*, p. 97).

¹⁴⁴ O bispo do Funchal declarava com alguma ironia que as comunidades evangélicas rejeitavam o sacramento da Eucaristia «[...] porque apesar da Bíblia declarar, que ele foi instituído pelo Salvador, e que temos obrigação de recebê-lo: contudo, a sua razão lhe diz, que o pão não pode ser mudado em corpo de Jesus Cristo! E não devemos admirar-nos, se eles também negarem a existência deste mundo visível, em que habitam; porque, sem embargo da Bíblia dizer que ele foi criado do nada, talvez que a sua razão, parecendo-lhe isso impossível, queira vir com contraditas» (D. Manuel Martins Manso – *Duas pastorais contra o protestantismo sendo Bispo do Funchal*. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 117).

¹⁴⁵ D. Américo acrescentava ainda que o protestantismo, apesar de ter permitido uma apresentação da esposa aos ministros «[...] negou que d’elles recebesse Sacramento, e mandou-lhe que se contentasse com uma singela bênção, acompanhada quando muito de discurso mais ou menos polido» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 87-88).

¹⁴⁶ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 87-88.

ilegitimidade baseava-se num conjunto alargado de critérios. Em primeiro lugar, e em conformidade com o discurso acima desenvolvido, a desautorização do ministério evangélico radicava desde logo no facto de não administrar sacramentos. Em segundo lugar, a questão da Ordem era muitas vezes equacionada a partir da questão do celibato. O celibato era, de acordo com a hierarquia católica, conforme ao espírito católico¹⁴⁷ e o casamento era uma consequência da inexistência de pureza e de entrega espiritual dos ministros das comunidades reformadas. No fundo, afirmava-se, «[...] bem ligados á Terra por sua mulher e filhos, gozando de pingues ordenados, não passa[vam] de empregados públicos, sem missão alguma divina [...]»¹⁴⁸. A questão do ordenado, a negação da transubstanciação e confissão e funções adstritas e as acusações de obediência a chefes temporais, e não à autoridade pontifícia, completavam a construção da representação de um ministro protestante a quem não era exigida a perfeição, ao contrário do que acontecia na Igreja Católica, onde o padre representava um papel essencial de moralização.

No âmbito das questões relativas ao culto, a problemática das imagens desempenhava também, para os católicos, um papel fundamental na diferenciação e definição daquilo que era o cristianismo evangélico, uma vez que a rejeição por parte do mesmo da utilização da iconografia nas suas práticas era utilizada para corroborar a ideia de um protestantismo renovador de heresias. Afirmava-se claramente que «[...] a heresia dos Iconoclastas, ou destruidores de Imagens, que tendo sido vitoriosamente combatida, e destruída, os protestantes a renovaram no decimo sexto século»¹⁴⁹. Essa acusação, juntamente com a da acentuação da frieza do culto protestante, porque privado de uma ilustração iconográfica, manteve-se até muito tarde como um dos elementos definidores mais frequentes nas representações do cristianismo reformado em Portugal. Essa permanência baseou-se porventura na contínua defesa da utilidade das imagens no seio do culto católico¹⁵⁰, enquanto traduções visuais de uma espiritualidade que se queria exteriorizada e partilhada.

Integrado nessa necessidade e utilidade de exteriorização estava também, de acordo com os católicos, o culto da Virgem e dos Santos. Por conseguinte, a

¹⁴⁷ De acordo com Manoel Felipe Coelho, a Igreja católica «[...] crê e é verdade ser maior a somma de bens e ao mesmo tempo menor a somma de males, que provém do Celibato ecclesiastico, que do Matrimónio» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 101).

¹⁴⁸ O bispo de Angra do Heroísmo acrescentava ainda que o ministro protestante se reduzia a «[...] um mercenário, que pelos bons proventos que recebe, forceja por nos roubar o que pode haver de mais importante n'este Mundo – a esperança á nossa salvação [...]» (D. João Maria Pereira d'Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta pastoral sobre o protestantismo*, p. 11).

¹⁴⁹ D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral*, p. 32.

¹⁵⁰ D. Manuel Martins Manso defendia que era «[...] mui útil o uso das Imagens, para nos avivarem a memória dos originais, e afervorar para com elas a nossa devoção e piedade [...]» (D. Manuel Martins Manso – *Duas pastorais contra o protestantismo sendo Bispo do Funchal*. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 128).

ausência do mesmo nas práticas evangélicas resultava mais uma vez na definição de um sistema lacunar, austero e ineficaz.

Em relação ao lugar da mãe de Jesus Cristo na hierarquia espiritual, ao mesmo tempo que aos católicos procuravam legitimar a existência de um culto particular¹⁵¹, acusavam os cristãos reformados de se basearem no seu orgulho para recusarem a aceitação de uma mediadora entre os fiéis e a entidade divina. Acrescia a essa acusação, a noção de que essa mesma recusa constituía um verdadeiro roubo e uma clara incongruência, uma vez que privava os cristãos de consolo e protecção da Virgem Maria e ao mesmo tempo que reconheciam a divindade de Jesus Cristo não valorizavam o lugar da sua mãe¹⁵². Frequentemente, nas pastorais e opúsculos relativos ao protestantismo, a protecção específica da Virgem era invocada, notoriamente como forma implícita de demarcação.

A denúncia da inexistência do culto dos Santos na doutrina reformada confundia-se, na maioria esmagadora das vezes, com a defesa católica contra as acusações de idolatria. Depois de esclarecido que o culto se dirigia aos originais que as imagens representam, pois «[...] até os meninos sabem, que não se lhe dá adoração, mas somente a honra e reverência, dirigida aos objectos, de que eles são cópia»¹⁵³, o culto dos Santos era apresentado como útil, não sendo apenas tomado como um direito legítimo do cristão mas também como um dever¹⁵⁴. Recusando-o, os cristãos reformados faltavam a essa obrigação. Essa rejeição ficou também, no nosso país, como uma das marcas fundamentais da definição do que significa ser-se um cristão evangélico¹⁵⁵, à qual se justapõe uma terceira característica fundamental na construção desse estereótipo: o não reconhecimento da autoridade pontifícia.

¹⁵¹ Defendiam os católicos que «[...] todo o christão bem educado, ao encontrar a Mãe de Deus no caminho, que a Elle conduz, deve saudal-a e animar-se a rogar-lhe que exponha suas petições diante do seu omnipotente Filho» (Manuel Felipe Coelho – *Refutação das principais objecções d’alguns protestantes*, p. 117).

¹⁵² Este era um dos temas que despertava críticas mais ferozes. D. Luiz Maria da Silva Ramos revelava-o eloquentemente, afirmando que: «Só no miolo enfermijo dos protestantes é que podia entrar a ideia de reconhecerem a Jesus Christo como Deus, e desprezarem a Mãe de Deus! Não admira, porém, o ódio fanático da seita á Mãe immaculada de Deus. N’aquella serpe maldita, cuja cabeça foi esmagada pelo calcanhar da mulher forte, de Maria, Mãe de Deus, estavam symbolisados todos os rebeldes desde Lúcifer até Luthero, e desde Luthero até ao ultimo dos heresiarchas e apóstatas.» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 144-145).

¹⁵³ D. Manuel Martins Manso – Duas pastorais contra o protestantismo sendo Bispo do Funchal. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 127.

¹⁵⁴ D. Manuel Joaquim da Silveira declarava que «[...] delicto seria recusar-lhes a honra, que a Igreja lhes dá, seguindo a tradição de todos os séculos. [...] É bom e útil deprecar aos Santos para alcançarmos por sua intercessão os auxílios, e as graças, de que temos necessidade; e é tambem útil recorrer a elles, para por seu intermédio termos mais prompto o favor de Jesus Christo [...]» (D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral*, p. 30).

¹⁵⁵ Aliás, as reflexões mais cépticas em relação ao papel dos milagres e dos santos na História de Portugal eram facilmente rotuladas de protestantizantes. A polémica relativa a Alexandre Herculano foi ilustrativa dessa associação. Francisco Recreio, crítico da postura historiográfica de Herculano, afirma, em 1850, que na História de Portugal de sua autoria «[...] os dois insignes heroes da Religião no seculo XIII, Francisco de Assis

Do ponto de vista católico, a rejeição da legitimidade papal por parte do cristianismo reformado era sobretudo a representação da ausência de uma autoridade centralizadora e unificadora. Embora se mantivessem referências, com origem no contexto da Reforma, às posições evangélicas que defendiam que «O papa é o Anti-Cristo e os seus sucessores são a continuação do Anti-Cristo»¹⁵⁶, a argumentação católica baseava-se sobretudo na afirmação do primado de Roma e da plenitude do poder apostólico, perspectivados como garantias da manutenção de um centro de gravidade católico e de um princípio unitário. Essa legitimidade do poder pontifício era aliás, afirmavam alguns, corroborada pela utilização que certos ministros reformados faziam de escritos de alguns Pontífices como reforço argumentativo¹⁵⁷. Ao mesmo tempo, mais do que legitimar o poder papal, essas citações demonstravam a contradição que estaria sempre subjacente às posições evangélicas, num alargamento da crítica que se estabelecia em relação à Bíblia e em que se acusavam as comunidades protestantes de seleccionarem o que convinha à confirmação das suas teses e rejeitarem aquilo que as invalidava.

A inexistência de um poder centralizado era também apresentada como a causa fundamental da “desunião” do cristianismo reformado. O tipo de organização das comunidades evangélicas, diferente da organicidade do catolicismo, era representado como um «complexo de seitas»¹⁵⁸, cuja dispersão era percebida pelos católicos como uma «Babel»¹⁵⁹. Mesmo ao nível literário, era frequente a identificação do protestantismo pela via da descrição da multiplicidade de comunidades. Alexandre Herculano definia-o como uma «[...] crença que esboroa há mais de dois séculos, em quatrocentas crençazinhas [...]»¹⁶⁰ e dedicou um capítulo inteiro d’*O Pároco de Aldeia* à reflexão sobre essas «[...] mil variações do protestantismo, que diariamente se vão subdividindo e condenando umas pelas outras; essas crenças incertas, em que o filho já despreza o culto que o pai seguiu, e o neto desprezará o de ambos [...]»¹⁶¹. O cristianismo reformado não era percebido como uma realidade que se desmultiplicava, mas antes como uma seita que se desfazia.

Juntamente com a carência de uma autoridade centralizadora, a livre-interpretação da Bíblia era tomada como causa da instabilidade e das contradições no

e Domingos de Gusmão, parecem ser descriptos pela eivada penna de algum sectário do Protestantismo» (Francisco Recreio – *Justa desaffronta em defeza do clero*, p. 15).

¹⁵⁶ Camilo Castelo Branco – *Divindade de Jesus*, p. 158.

¹⁵⁷ D. Luiz Maria da Silva Ramos descrevia assim o procedimento daqueles que designava como “pseudoreformadores”: «Ensinam os Santos Padres certas verdades que não convém á seita? Os Santos Padres não tem auctoridade, os seus escriptos não são a palavra de Deus. Dizem alguma cousa que parece favorecer o erro da seita? Oh! Então já servem os Santos Padres» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 71).

¹⁵⁸ Camilo Castelo Branco – *Divindade de Jesus*, p. 159.

¹⁵⁹ Manuel de Albuquerque – *O Protestantismo*, p. 19.

¹⁶⁰ Alexandre Herculano – *O Pároco de Aldeia* [1ª edição 1843]. Venda Nova: Livraria Bertrand, 1978, p. 91-92.

¹⁶¹ Alexandre Herculano – *O Pároco de Aldeia*, p. 95.

campo reformado¹⁶², no interior do qual a fragilidade e o erro eram promovidos pela facilidade de movimentação e cisão. Descrevia-se então «uma verdadeira imagem do reino de Satanaz»¹⁶³, onde a diversidade igualava a confusão, a divisão era sinónima de perda de respeito e a cisão resultava na dinamização constante de conflitos entre as diferentes comunidades. O que é mais revelador neste caso é o abandono temporário daquela imagem generalizada e globalizante do protestantismo como uma unidade que poderia ser definido em termos doutrinários e excluído pelas teses que defendia. Neste caso concreto, com vista à demonstração da fragilidade da organização do cristianismo reformado, as fontes tendiam a enfatizar que «ao percorrer-se as varias communhões, que formam a totalidade do Protestantismo, surdirão n'ellas artigos de fé diversos, culto differente e variedade de governo: as mesmas crenças fundamentaes não dominam em toda a área protestante»¹⁶⁴. Na maioria esmagadora das vezes, este tipo de afirmações procedia várias dezenas de páginas onde se descreviam o cristianismo evangélico como uma realidade homogénea.

O objectivo católico era demonstrar que o tipo de organização e de desenvolvimento do movimento evangélico constituía a negação da unidade da fé. Contraposta à unidade e universalidade da Igreja Católica, a divisão do protestantismo era tomada como a potencial ruína da sociedade¹⁶⁵, cuja estabilidade e segurança procuravam ser garantidas pela imutabilidade do catolicismo.

2.4. Verdade e erro

O discurso católico acerca do cristianismo evangélico alicerçava-se numa dicotomia fundamental que contrapunha o erro à verdade. A relação entre a verdade e a moralidade e a vida religiosa estivera sempre presente ao longo da história do Cristianismo, no contexto dos encontros e desencontros entre Deus e o homem.

¹⁶² De acordo com o bispo do Porto o protestantismo «[...] apresenta duas classes de homens, dous campos bem distinctos: d'um lado os chefes, os mestres de certa doutrina; do outro os sectarios que a adoptam. Dos chefes cada qual, interpretando a Biblia, abraça o que n'ella encontrára, ou encontra n'ella o que houvera abraçado; em nome do direito do livre exame sustenta o de repudiar o ensino de outros chefes, e contra elles defende como póde e sabe o seu proprio, sem que lhe faltem razões que á mesma Biblia vae buscar. Cada um d'elles préga sua doutrina, faz proselytos, agrupa-os em sociedade religiosa e com elles fórma uma Egreja» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 43-44).

¹⁶³ C. Aubert – *Cartas sobre o estado actual da religião catholica*, p. 7.

¹⁶⁴ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 124.

¹⁶⁵ D. Manuel Joaquim da Silveira explicava que «A divisão arruina toda a sociedade, ou a impede de crescer, e as numerosas heresias, que se elevarão por seu turno contra a Fé nas primeiras idades do Christianismo, e nas que se lhe seguirão, terão infallivelmente conduzido a Egreja á sua ruína, se ella guiada pela luz do Espirito Santo, e sustentada pela graça de Jesus Cristo seu fundador, não tivesse opposto ao erro uma constante barreira [...]» (D. Manuel Joaquim da Silveira – *Carta pastoral*, p. 58).

COLLECÇÃO «SCIENCIA E RELIGIÃO»

XXXV

DOM. PRIOR MANUEL D'ALBUQUERQUE

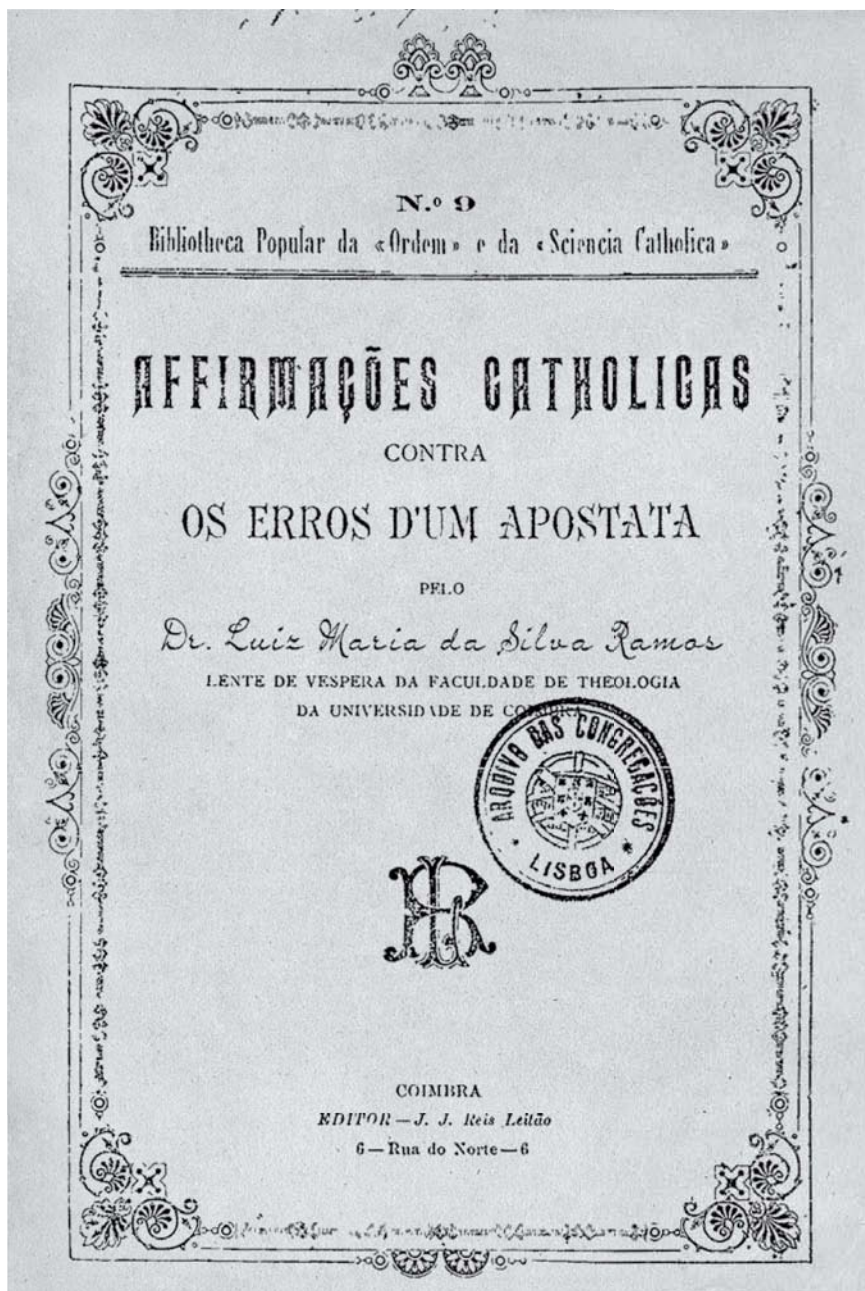
A VERDADEIRA IGREJA DE CHRISTO



Manuel d'Albuquerque
(Li.)

PÓVOA DE VARZIM
LIVRARIA POVOENSE — EDITORA
DE
JOSÉ PEREIRA DE CASTRO
Agente geral no Brazil — Livraria Salesiana Editora — S. Paulo

12. Página de rosto do livro *A Verdadeira Igreja de Christo*, de Manuel de Albuquerque. Obra publicada na segunda metade do século XIX com o objectivo de opor aos denunciados erros do protestantismo a doutrina católica romana, perspectivada como única tradução da Verdade. (Biblioteca Nacional de Portugal)



13. Página de rosto da obra *Affirmações catholicas contra os erros d'um apostata*, de D. Luiz Maria da Silva Ramos, publicada em 1889. A obra pretendia colocar em oposição clara o protestantismo e o catolicismo romano, entendidos, respectivamente, como erro e verdade.

(Biblioteca Nacional de Portugal)

Para o cristão, a verdade era a verdade de Jesus Cristo, a verdade dos Evangelhos, e, por conseguinte, havia uma relação estrita entre verdade e fé, dificilmente distintas. Nas fontes católicas relativas ao protestantismo essa fusão era bastante clara, uma vez que, ao mesmo tempo que a verdade era encarada como algo extremamente prático, era simultaneamente tratada como algo envolvido no mistério da realidade infinita de Deus.

Longe da visão contemporânea da verdade prática e subjectiva, pela qual cada um vive e com a qual se compromete, nas fontes católicas a verdade era definida como uma entidade inteiramente objectiva, representada no catolicismo e oposta ao protestantismo. Estabelecia-se um abismo entre o catolicismo como a «religião verdadeira», porque caracterizada pela unidade, catolicidade, apostolicidade e santidade; e o cristianismo evangélico, sem nenhuma dessas marcas. A Igreja Católica era a «depositária e possuidora da verdade»¹⁶⁶ e todas as outras confissões religiosas que se diziam cristãs, designadamente as “seitas protestanticas” eram «[...] falsas Igrejas de Christo, e d’ellas, por isso, deve abster-se todo o verdadeiro christão, todo o que pretender seguir o verdadeiro christianismo»¹⁶⁷. Por conseguinte, faltando-lhe esse fundamento, o protestantismo surgia como uma religião fantástica, até porque não poderiam existir duas fés verdadeiras¹⁶⁸ e uma vez que a Igreja Católica era a verdadeira, o cristianismo evangélico era necessariamente falso.

Do ponto de vista católico, dessa falsidade resultava necessariamente, a ineficiência do cristianismo reformado, uma vez que se justapunha à inexistência de meios de salvação e elementos mediadores, o distanciamento, e mesmo oposição, em relação à verdade, «[...] portanto o seu edificio, por muito bello e seductor que fosse, não poderia passar de cousa fantástica [...] sem resultado algum para o fim de ligar o homem com Deus [...] ou conseguir aquelle a salvação eterna, que é o fim ultimo da religião»¹⁶⁹. Em última instância, o maior erro do protestantismo, para os católicos, era não ser católico, isto é, todas as críticas e subsequentes representações em relação ao cristianismo reformado se baseavam nas diferenças do mesmo em relação à doutrina e às práticas católicas. O que mais importava não era o conteúdo dessa crença, mas o facto da mesma não ser católica, já que aí sim residia a verdade.

¹⁶⁶ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 39.

¹⁶⁷ Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 58.

¹⁶⁸ Depois de esclarecido e sucessivamente repetido que a Igreja Católica era a verdadeira, Manuel de Albuquerque esclarecia que tudo se poderia aliás resumir a uma questão de lógica: «Se a Igreja protestante fosse a verdadeira Igreja apostólica, não o seria a Igreja Romana, porque, combatendo-se quanto á doutrina, só uma póde ser a verdadeira. [...] Basta ponderar que a Igreja Romana se conserva no seu posto há desanove séculos, sustentando sempre a mesma doutrina, enquanto que a igreja protestante appareceu somente quinze séculos depois e é uma babel ou confusão em material doutrinal.» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 102-103).

¹⁶⁹ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta pastoral sobre o protestantismo*, p. 2-3.

Procurar compreender aquilo que era o protestantismo, ainda que para demonstrar a sua ilegitimidade, ineficácia e desonestidade, era também definir o que significava ser-se protestante, o que acabou por resultar na construção daquilo que poderíamos denominar como um protestante-tipo. O conjunto das fontes transmitia a imagem do cristão reformado como um homem sem missão, um falso profeta, enganador, racionalista e frio, movido apenas por objectivos temporais, através de meios como a caridade estratégica e maliciosa, a sedução, a ardileza e a manha. O bispo do Porto sintetizava-o, em 1878, numa frase: «Eis então a que se reduz a decantada prédica evangélica: um missionario sem missão; um ensino sem doutrina; uma asserção sem crenças; um dogma sem fé; uma palavra sem auctoridade; um mestre sem discipulos; e um orador sem influencia em face d'um auditorio sem confiança»¹⁷⁰. Demonstradas a falsidade e a ineficácia das doutrinas e práticas evangélicas, tornava-se então necessário assegurar que a sociedade portuguesa, isto é, os católicos, não seriam influenciados ou seduzidos pelos apelos protestantes, revelando-se essencial, depois do alerta, a concretização de meios que contrariassem essa entrada das comunidades reformadas em Portugal, num ambiente que cada vez mais frequentemente se perspectivava como o de um conflito que era preciso travar.

3. UM COMBATE: MEIOS DE ACÇÃO

O perigo protestante não se perspectivava apenas em termos de disseminação da heresia, mas também como promoção da desmoralização. Nos diversos domínios sociais, a influência evangélica era tomada como um incentivo à imoralidade. Ao nível das células familiares, a evangelização protestante era responsabilizada pela criação de um ambiente onde «já se acha atizada a discórdia por motivos religiosos entre paes e filhos, maridos e esposas, irmãos e irmãs nas freguesias rurais. Ja tem fugido filhas da caza paterna, para se evadirem á seducção (que horror!) dos authores dos seus dias que pertendem obrigar-as a arnegar de sua religião!! Ja se tem visto mulheres abandonarem a seus esposos para se refugiarem no grémio do protestantismo que as recebe com as honras de martyres!!»¹⁷¹. Mas era igualmente criticada a relação do cristão evangélico com o dinheiro, repetidamente caracterizada como base das suas acções, acusando-se essas comunidades de utilizarem o factor religioso com vista ao lucro¹⁷².

¹⁷⁰ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 93.

¹⁷¹ Manoel de Sant'Anna e Vasconcellos – *Revista Historica do proselytismo anti-catholico*, p. 71-72.

¹⁷² O jornalista Sousa Amado, no semanário *O Domingo*, apresentava como prova o seguinte exemplo: Perto de Lisboa há um proprietário protestante, que actualmente anda levantando umas casas: nos dias de trabalho paga aos jornaleiros e oficiais segundo preço corrente, nos Domingos e dias santificados acrescenta aos salários

Revelava-se então necessário defender a sociedade portuguesa da desmoralização. Desde logo, essa protecção era levada a cabo através das pastorais e das obras relativas ao cristianismo reformado, tomadas como métodos de denúncia, refutação e alerta para aquele perigo. Manoel Felipe Coelho, na sua refutação dos “erros protestantes”, definia a pastoral contra o protestantismo do bispo do Porto como o resultado do «desempenho de um importante dever do seu sagrado ministério»¹⁷³, no sentido de não apenas refutar a doutrina reformada mas sobretudo de preservar os seus diocesanos da sua influência. Alguns anos depois, o bispo de Angra do Heroísmo dirigia-se aos seus fiéis reconhecendo como do seu «[...] rigoroso dever advertir-vos e ilustrar-vos sobre o que de vós se pretende, e sobre as consequências de abandonar a verdadeira religião para seguir uma seita, que não pode dar salvação»¹⁷⁴. Mesmo quando não explicitados, esses objectivos eram claros na escrita de todos aqueles que se dedicaram à temática do cristianismo evangélico.

Apesar de tudo, se a palavra era tomada como um instrumento fundamental em relação à protecção dos fiéis católicos, o ambiente que se descrevia era de verdadeiro conflito, sendo repetidamente anunciado que: «A época é de combate! Do campo da luta em defeza da nossa Mãe e santa Igreja não arredamos passo. Sempre com a Igreja; sempre; na vida e na morte»¹⁷⁵. Definia-se claramente um inimigo – os cristãos reformados, e descrevia-se a Igreja Católica como um «baluarte»¹⁷⁶, encarregue do comando e direcção dos «soldados de Cristo», incitados a «pelejar», a tomar «armas»¹⁷⁷ e mesmo a travar uma «guerra incruenta»¹⁷⁸ contra o adversário.

O estabelecimento de um cenário de conflito, acompanhado com o esclarecimento do lado do bem e da verdade e do lado do mal e da falsidade, incitava, em primeiro lugar, à renúncia e conversão daqueles que se encontravam no campo errado. Reconhecendo os seus erros, a par da sua fé, deveriam «[...] contritos e humilhados [...] lançar-se nos braços da [...] carinhosa Mãe Comum [...]»¹⁷⁹ que

mais uma terça parte!...Vejam que apóstolo da desmoralização!» (Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 44).

¹⁷³ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções*, p. V.

¹⁷⁴ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, p. 1.

¹⁷⁵ *Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 4.

¹⁷⁶ Cf. D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 96.

¹⁷⁷ Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 24.

¹⁷⁸ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral*, p. 11.

¹⁷⁹ D. Manuel Martins Manso – *Duas pastorais contra o protestantismo sendo bispo do Funchal*. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 118. O incitamento à conversão surgia muitas vezes como conclusão das pastorais e opúsculos relativos ao protestantismo. Com esse objectivo, pede-se a Deus que «[...] se compadeça dos nossos Irmãos dissidentes, que lhe abra os olhos de sua intelligencia para conhecerem

era a Igreja Católica. Porém, mais do que um incitamento, esses conselhos adquiriam no discurso católico um carácter cada vez mais imperativo, de modo que a renúncia aos erros reformados não se considerava apenas como uma oportunidade mas sobretudo como uma obrigação, uma vez que «[...] para poderem salvar-se, o seu primeiro dever [era] abjurá-los, e voltar ao centro da unidade católica [...]»¹⁸⁰. Nesse caso, a Igreja Católica adquiriria então, afirmavam, uma postura integradora.

Além do aconselhamento à renúncia, os católicos utilizavam também como método de combate o poder da oração, no sentido em que os fiéis eram incitados a rezar por todas aquelas «almas extraviadas»¹⁸¹, para que reconhecessem o caminho da verdade e se juntassem à Igreja Católica. Foram inclusivamente traduzidos do castelhano alguns textos que procuravam responder à questão: *Quais são os meios mais seguros, mais eficazes e menos perigosos para oppôr-se á propaganda protestante?*¹⁸². Esses métodos resumiam-se a dois grupos fundamentais: actividades de índole espiritual e acções de pendor eminentemente prático. No primeiro núcleo incluíam-se: a oração, o fomento do culto, o alargamento da missionação, a fundação de confrarias, a multiplicação de associações de caridade, a organização das escolas católicas, a prestação de serviços a pobres, doentes e presos e a propagação da “boa leitura”. No segundo grupo integravam-se: o afastamento em relação aos predicantes e o isolamento dos apóstatas, a recusa de aluguer de casas a cristãos reformados, a prossecução de manifestações pacíficas e legais de reprovação e desagrado, a utilização de métodos como o assobio, o canto ou gritos quando algum cristão reformado fosse encontrado a blasfemar num local público, a formação de uma opinião pública capaz de impedir os abusos da liberdade religiosa e a recusa da utilização do voto político a favor de inimigos da Igreja.

Utilizava-se também recorrentemente o prognóstico do fim próximo do cristianismo evangélico como método de demonstração da sua ineficácia e conseqüente inutilidade. Uma vez que tinha entrado «num momento de dissolução e ruína completa»¹⁸³, o protestantismo rapidamente desapareceria, permanecendo

a verdade, e mova o seu coração, para que renunciando ao erro, [...] voltem para o grémio da [...] Santa Igreja Catholica, fora da qual não há salvação» (D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta pastoral*, p. 69); ou que ilumine o protestante para que ele «[...] veja a profundidade do abysmo em que se despenhou e reconheça a Igreja catholica [...]» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 495).

¹⁸⁰ D. Manuel Martins Manso – «Duas pastorais contra o protestantismo sendo bispo do Funchal». In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 130.

¹⁸¹ Cf. D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral*, p. 12.

¹⁸² Cf. *Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 26-28.

¹⁸³ D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 14. Cerca de vinte anos antes, em 1865, Camilo Castelo Branco defendia já que o protestantismo estava «[...] decrépito, entorpecido no leito da paralisia, esperando bocejar o ultimo suspiro [...]» (Camilo Castelo Branco – *Divindade de Jesus*, p. 185). E mesmo fora de Portugal, esse era um argumento frequentemente utilizado pelos católicos. No Brasil, o bispo da Baía, explicava, precisamente no mesmo ano, que «Ainda heresia nenhuma durou mais de quatro séculos [...] e

apenas como memória dos obstáculos ultrapassados pela Igreja Católica e das heresias expurgadas do núcleo da verdade cristã.

Finalmente, o último dos meios de combate, porventura o mais eloquente, consistia na descrição das consequências nefastas de uma conversão ao cristianismo evangélico. Desde logo representada como uma subtracção, ou mesmo um roubo, em relação à Igreja Católica¹⁸⁴, a conversão era descrita como a entrada no erro ou no Inferno, uma vez que fora do catolicismo não existia salvação. A conversão equivaleria então, automaticamente, à condenação. Esta ameaça era aliás reforçada pelo facto de se estabelecer uma distinção entre aqueles que haviam nascido no grémio do protestantismo e os católicos que se haviam convertido, «[...] porquanto, se é possível á misericórdia divina compadecer-se d'um protestante de boa fé, que nasceu e foi educado no protestantismo, sem ter conhecimento da verdade da Igreja catholica, como os ha, não pode a sua justiça salvar um catholico, que renegou da verdadeira religião para se entregar mais plenamente ás commodidades ou prazeres do Mundo»¹⁸⁵.

Ao mesmo tempo, descreviam-se como desqualificados os indivíduos que se haviam convertido, no sentido de criar a imagem de que as comunidades reformadas cresciam à custa dos incompetentes e intelectualmente incapazes que não se integravam na Igreja Católica. Aliás, a tendência para definir as populações com menos educação e mais pobres como principais alvos do proselitismo evangélico era já uma insinuação, por vezes mesmo uma afirmação, de que o protestantismo só assim conseguia evangelizar, quer pela sua incompetência crónica quer pelo carácter de aproveitamento da fragilidades do outro. Mesmo em análises historiográficas substancialmente distanciadas deste período, na década de trinta, se afirmava que o «[...] um ou outro que abraçou o protestantismo estava bem longe de fazer falta na Igreja católica»¹⁸⁶.

Não menos frequente era a utilização da conversão inversa, isto é, do cristianismo reformado para o catolicismo, como meio dissuasor e demonstrativo da progressiva dissolução do protestantismo e da eficácia do catolicismo. Multiplicam-se nas fontes católicas as referências ao facto de se contarem «[...] por milhares em cada anno os que [...] se teem convertido ao Catholicismo na Allemanha, na Inglaterra, nos Estados Unidos da América, onde o Protestantismo imperava altivo

há trezentos annos que o Protestantismo trabalhando sem cessar contra Igreja Catholica [...] se aproxima do seu termo [...] na sua agonia mortal [...]» (D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral*, p. 60).

¹⁸⁴ Definia-se a pregação evangélica como as «[...] malditas tentativas – de tirar a um povo o thesouro inestimável da sua fé» (*Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 5).

¹⁸⁵ D. João Maria Pereira d'Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta pastoral sobre o protestantismo*, p. 16.

¹⁸⁶ Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*, vol. 3, livro IV, p. 353.

[...]»¹⁸⁷, acrescentando-se na maioria das vezes que o carácter desses conversos era diametralmente oposto ao dos recebidos pelas comunidades evangélicas, uma vez que se destacavam sempre pela sua notabilidade e inteligência¹⁸⁸.

Enfatizado o abismo entre protestantismo e catolicismo, reforçada a negatividade subjacente a todos os estereótipos relacionados com o cristianismo reformado, fortalecidas as afirmações doutrinárias da Igreja Católica, o combate resumia-se então a três objectivos essenciais: manter e proteger aqueles que se encontravam no interior da Igreja católica; dissuadir aqueles fiéis católicos abertos à pregação evangélica e influenciados pela mesma; e procurar converter aqueles que estavam integrados nas comunidades reformadas. Porém, estes propósitos não se resumiam apenas à dinâmica interna da sociedade portuguesa, uma vez que esse sentido de defesa e de combate se aplicava igualmente na análise das relações entre a metrópole e as colónias e no âmbito das relações externas portuguesas.

4. CATOLICISMO E NACIONALISMO VERSUS PROTESTANTISMO E DESNACIONALIZAÇÃO

A problemática da relação entre a nacionalidade e a religiosidade desenvolveu-se no discurso católico sobre o cristianismo evangélico com base em dois elementos estruturais: a perspetivação da religião como parte integrante da identidade de um país e a componente política e económica da actividade evangelizadora.

As relações anglo-portuguesas desempenharam nessa dinâmica um papel fundamental, uma vez que, podendo existir variações na análise da aliança histórica que unia os dois países, não subsistiam dúvidas quanto ao reconhecimento da Grã-Bretanha como a nação protestante mais proximamente ligada a Portugal. Essa aliança, perspectivada por alguns como encetada nos episódios da “Reconquista” e do Tratado de Windsor (1386), tinha sido prolongada na estruturação de relações comerciais, políticas, financeiras, culturais e diplomáticas, cuja importância era inquestionável em meados do século XIX. Não se podendo afirmar que, em Portugal, o anti-protestantismo se confundiu com a assumpção de uma postura anti-britânica, não deixa de ser verdade que, em certos momentos, e de acordo com determinadas perspectivas, a Grã-Bretanha era representada como

¹⁸⁷ D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 8.

¹⁸⁸ Manoel Felipe Coelho citava, em 1879, o *The Whitehall Review*, que definia como uma revista protestante muito lida nos altos círculos de Londres e onde se havia publicado que «[...] há pouco tempo, uma lista das pessoas mais notáveis, que na Inglaterra se tem convertido, n’estes últimos annos, ao Catholicismo» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d’alguns protestantes*, p. 142). Em 1884, afirmava-se num periódico açoreano que «[...] com a liberdade prospera o catholicismo na Inglaterra, e nos Estado Unidos da América, attrahindo a si os mais notáveis protestantes [...]» (*Ainda o protestantismo na diocese dos Açores*, p. 23).

líder de um movimento de protestantização e responsabilizada pelo planeamento de projectos políticos e económicos que utilizavam o factor religioso como meio de intervenção. Recorrentemente, essas perspectivas, transmitidas sob forma de acusações, denunciavam uma postura abusiva da Grã-Bretanha perante aquela aliança histórica¹⁸⁹, no sentido de um aproveitamento da amizade que unia os dois países para objectivos claros mas não declarados.

Simultaneamente, esse ambiente proporcionou ainda a estruturação de uma representação daquilo que poderíamos denominar de “englishness” no sentido de uma caracterização generalizante daquilo que significava ser-se britânico, tanto nas suas manifestações políticas como na criação de uma personalidade britânica estereotipada.

No que diz respeito à componente política desse estereótipo, o ambiente diplomático representou um lugar privilegiado enquanto ponto de observação. Naturalmente, os diferentes representantes diplomáticos portugueses em Londres transmitiam na correspondência dirigida ao MNE português uma ideia sobre a Monarquia britânica. Ainda nos primeiros anos no desempenho do cargo, o Conde de Lavradio afirmava, em ofício reservado, que «A boa fé do Governo inglês nas suas relações com os Governos estrangeiros existe em theoria, mas não na prática»¹⁹⁰ até porque «[...] do Governo Brittanico nunca se pode obter um favor sem que uma retribuição, com os competentes juros, esteja certa [...] é sempre movido, como todos os habitantes da Grãa Bretanha pelo espírito commercial [...]»¹⁹¹. Esse espírito manipulador era precisamente o mesmo que era atribuído aos cristãos reformados que pretendiam estabelecer comunidades em Portugal, criticados inclusivamente pelo próprio diplomata em termos muito semelhantes.

A transmissão dessas representações continuou ao longo de toda a segunda metade do século XIX, prolongando-se uma imagem calculista mas também a de uma «política e administração inglezas eminentemente descentralizadoras e individualistas»¹⁹², no sentido negativo de uma imposição de um sentido prático egoísta que cada um tem que desenvolver com vista à sobrevivência social. Esse desmembramento era precisamente uma das críticas mais frequentemente apontadas à organização das comunidades evangélicas¹⁹³.

¹⁸⁹ No caso Kalley na Madeira, o médico é caracterizado como um fanático escocês que, «[...]abusando do carácter hospitaleiro dos madeirenses, da antiga alliança e amisade que sempre subsistio entre a Nação Portugueza e a Grã-Bretanha, e até do Tratado em vigor, concebe a temraria e criminosa empreza, de vir rompêr n'esta Província portugueza a Unidade Catholica de que até então gozava todo o Reino!» (Manoel de Sant'Anna e Vasconcellos – *Revista Histórica do proselytismo anti-catholico*, p. I).

¹⁹⁰ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1852, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 46.

¹⁹¹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1852, Conde de Lavradio, Ofício nº 40.

¹⁹² Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1892, Carlos Cyrillo Machado, Ofício nº 1.

¹⁹³ A propósito das consequências políticas da doutrina reformada, Manoel Felipe Coelho afirma, em 1879, que: «O código geral dos Protestantes contém sobretudo dous artigos fundamentais, que por si só

Ao mesmo tempo, reproduzia-se também uma imagem em relação à personalidade inglesa que, surgindo como complemento caracterizador nalguns dos opúsculos anti-protestantes serviu também como influência preponderante na obra de autores como Júlio Dinis que descrevia o lugar ocupado na “alma inglesa” pela «profunda convicção mais ou menos declarada de uma superioridade de raça»¹⁹⁴. Essa crítica em relação a uma alegada arrogância britânica estendia-se, como se exemplificou, a grande parte das fontes católicas relativas aos cristãos reformados, ao mesmo tempo que transmitia um certo complexo de inferioridade portugueses.

Nessas fontes, o anglicanismo era considerado como uma parte fundamental da “englishness”. Se na maioria das vezes, no contexto específico de uma descrição do ambiente britânico, os termos “protestantismo” e “anglicanismo” eram utilizados de modo indiferenciado, alternado e com significados sinónimos, noutras ocasiões, a idiosincrasia anglicana era citada com vista à ênfase das questões financeiras que lhe estavam subjacentes. Na maioria esmagadora das vezes em que as fontes católicas se referem especificamente ao anglicanismo utilizam-no como exemplificação da situação financeiramente privilegiada em que vivem os protestantes. O ministro plenipotenciário em Londres referia-se, em 1852, à hierarquia da Igreja de Inglaterra como «os riquíssimos Arcebispos e Bispos Anglicanos»¹⁹⁵. Alexandre Herculano reflectia, num contexto de uma novela, mas de forma muito pouco ficcionada, sobre «o anglicanismo perfumado, espartilhado, casquilho, teso, aristocrático, nevoento, dizimador, intolerante, enxotador dos mendigos, camaroteiro dos templos»¹⁹⁶. Essa representação do anglicanismo como uma confissão de abastados tendia, aliás, a estender-se a todo o cristianismo evangélico, associado com o lucro e o aproveitamento de uma economia religiosa, no sentido literal da expressão.

Dessa fusão entre religiosidade e nacionalidade, presente nas relações luso-britânicas, resultou também a ideia de que um enfraquecimento do cristianismo reformado em Inglaterra representava uma vitória do catolicismo e um reforço para a Igreja Católica em Portugal. Em primeiro lugar, porque demonstrava que o catolicismo se expandia num contexto de liberdade que «[...] filha do Evangelho, só pode e só há-de sustentar o Evangelho; que tendendo á universalidade, como a Igreja, é a sua mais poderosa auxiliar, a sua única verdadeira esperança

bastam para lhe merecer a desconfiança e reprovação dos governos e dos povos. [...] Uma d'ellas [...] [das proposições] proclamando como authentica a independência individual na interpretação da Bíblia, além de ser uma constante seducção para arvorar idêntico systema na esphera politica, passa a qualquer homem carta branca para fundar uma religião» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 135).

¹⁹⁴ Júlio Dinis – *Uma Família Inglesa*, p. 334.

¹⁹⁵ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1852, Conde de Lavradio, Ofício nº 30.

¹⁹⁶ Alexandre Herculano – *O Pároco de Aldeia*, p. 116.

na terra»¹⁹⁷. Este argumento era inclusivamente utilizado por alguns daqueles que se mostravam acerrimamente críticos da instituição da liberdade religiosa em Portugal. Contudo, a análise da situação da Igreja Católica na Grã-Bretanha era citada sobretudo para efeitos de propaganda e luta anti-protestante. Elogiavam-se os ex-eclesiásticos anglicanos e ex-hereses que, convertidos ao catolicismo, patenteavam «[...] à Inglaterra protestante e ao Mundo que a verdadeira Religião é a Catholica Apostolica Romana»¹⁹⁸. Mais uma vez se revelava a importância que os católicos portugueses consignavam à Grã-Bretanha como espelho e fonte de influência protestante.

Porém, se o carácter identitário subjacente tanto ao catolicismo como ao cristianismo evangélico potenciava a representação do protestantismo como um fenómeno desnacionalizador, as componentes política e económica da missão transformavam-no, na óptica católica, num perigo efectivo. Testemunhos diplomáticos, como os do Conde de Lavradio, denunciavam a determinação de um plano de protestantização de Portugal, referindo a existência de missões apoiadas pelo governo britânico, que lhes fornecia uma protecção «mais política que religiosa»¹⁹⁹. O diplomata dirigia-se directamente a D. Fernando, na regência após a morte de D. Maria II e na menoridade de D. Pedro V, declarando que: «Se o Governo de Sua Magestade não tomar promptamente medidas, prudentes, mas efficaces, para evitar a propagação do protestantismo pode estar certo que vera as Ilhas da Madeira, Açores, Cabo Verde, e as Colónias d'África sob a influencia dos Missionários Protestantes Inglezes, e em Portugal vera apparecer um novo elemento de dissensão entre as famílias [...]»²⁰⁰. Tanto neste caso como numa parte substancial das fontes anteriormente citadas o problema não se resumia ao lugar de uma minoria religiosa na sociedade portuguesa, já que esse grupo minoritário era perspectivado como detentor de um projecto alargado com vista à destruição da religião católica e à dominação do protestantismo. Essa perspectiva estava precisamente na base daquela representação do cristianismo reformado como um programa globalizante que contagiava todos os níveis de sociabilidade.

Em última instância, procurava demonstrar-se que o protestantismo não constituía um perigo apenas para a religião católica mas para toda a nação portuguesa, concluindo-se que «[...] este paiz [...] teria muito a lamentar-se de mais um infortúnio nacional, se o desideratum de tão falsos propagandistas fosse um dia, ao longe e ao largo, uma triste realidade»²⁰¹. Os distúrbios da paz doméstica

¹⁹⁷ Almeida Garrett – *O Arco de Sant'Ana. Crónica Portuense* [1ª edição 1845-1850]. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 186.

¹⁹⁸ José de Souza Amado – Advertência do tradutor. In C. Aubert – *Cartas sobre o estado actual da religião catholica*, p. 3.

¹⁹⁹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício nº 105.

²⁰⁰ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício nº 105.

²⁰¹ Manuel de Albuquerque – *O Protestantismo*, p. 5.

e a dissolução dos laços sociais²⁰² apresentavam-se como consequências directas de uma possível implementação de comunidades reformadas no reino português.

O não reconhecimento da autoridade pontifícia constituía também um reforço desse sentimento de perigo. As origens e a estruturação da Reforma no século XVI, e sobretudo o caso específico da Grã-Bretanha, eram frequentemente utilizados como base de uma argumentação que procurava sustentar que os cristãos evangélicos deviam obediência a chefes temporais²⁰³ e que, portanto, a honestidade dos seus objectivos podia ser posta em causa. Era precisamente o mesmo argumento que havia sido utilizado pela Igreja estatal britânica no século XVII aquando da discussão do *Acto de Tolerância* (1689). Os católicos romanos foram excluídos dessa plataforma de integração precisamente por deverem obediência a um príncipe estrangeiro, isto é, ao Papa, o que, na hipótese de ser tolerado e de acordo com a Igreja de Inglaterra, minaria a independência da autoridade civil e do próprio Estado. No caso português, não deixa de ser revelador que os graus de fidelidade e honestidade se considerassem como critérios dependentes do respeito pela hierarquia romana. De facto, não só se consideravam os desígnios da Igreja Católica como parte integrante da legislação portuguesa como se perspectivava a sua hierarquia como componente essencial da identidade nacional.

Existia assim uma relação intrínseca entre a religião e o universo político, em relação à qual os católicos tinham uma posição algo ambígua. Se, por um lado, defendiam o catolicismo como religião do Estado, reclamavam deste a protecção da Igreja Católica e perspectivavam o respeito pela mesma como sinónimo de nacionalismo; por outro, denunciavam e criticavam a alegada relação entre as comunidades reformadas e o universo político, descrevendo-a como desonesta e manipuladora. Mais uma vez, a Grã-Bretanha era o principal destinatário dessas críticas, reforçadas sobretudo depois de 1890, mas com raízes nas décadas anteriores.

Em 1855, o Conde de Lavradio enviou ao MNE um ofício onde relembra o ministério que «[...] o Governo Britannico desde tempos muito remotos cobiça[va] todas ou quase todas as Possessões Ultramarinas de Portugal, mas muito particularmente a Ilha da Madeira»²⁰⁴. Acrescentava que um dos meios de que o Governo Britânico se servia para preparar a conquista da ilha era o de «procurar introduzir

²⁰² O bispo de Angra do Heroísmo descrevia a doutrina evangélica como um projecto caótico, onde até nas palavras se operava uma revolução: o bem era designado como «[...] mal; a virtude – hypocresia; a caridade – ódio; a cortezia – agressão; a mansidão – guerra; a piedade – irreligião...» (D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral*, p. 10).

²⁰³ O bispo do Porto justificava o celibato dos ministros evangélicos esclarecendo que «[...] se o seu Chefe Espiritual é o César da Nação, não mais preciso é privar-o da família para o subtrahir aos imperioso domínio dos interesses temporaes» (D. Américo, bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*, p. 91).

²⁰⁴ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1855, Conde de Lavradio, Ofício confidencial e secreto.

ali a Religião Protestante»²⁰⁵, denunciando claramente o papel dos cristãos evangélicos como agentes do Governo que, utilizando o pretexto religioso, delineavam e procuravam concretizar um plano político-económico²⁰⁶.

Esta perspectiva do papel do protestantismo era aliás partilhada por membros da hierarquia católica brasileira, cujas pastorais também tinham alguma influência junto da sociedade portuguesa, sendo inclusivamente publicadas na Imprensa. O metropolitano e primaz do Brasil – D. Manuel Joaquim da Silveira, declarava numa pastoral de 1865: «[...] está escripto, que a Nação, que possuísse o Pará, teria a melhor colónia do mundo [...] e recordai-vos que foi com os inimigos da Fé catholica que, que os nossos pais lutarão, e lutarão luta gloriosa para sustentar a nossa autonomia [...] Não póde bem ser que esta propaganda protestante, que se ostenta sem reбуço no meio de nós, seja um meio para facilitar um fim occulto, procurando enfraquecernos lançando-nos na voragem de uma dissensão religiosa!»²⁰⁷. Por conseguinte, transmitia-se a ideia do cristianismo reformado como fenómeno não apenas descatholicizador mas também desnacionalizador, cujos propósitos desonestos surgiam como coerentes com toda aquela representação que resultava da análise, entenda-se crítica, da sua doutrina e das suas práticas.

De qualquer modo, o âmbito onde esse perigo desnacionalizador se fez sentir com mais acuidade foi o espaço colonial, onde a missão protestante, na sua componente espiritual e civilizadora se apresentava como concorrente da missão católica. Na análise dessa problemática, as relações diplomáticas desempenharam um papel fundamental, designadamente ao nível da observação e da caracterização das atitudes daqueles que tinham maior interesse na luta por esse domínio colonial e que constituíam maior perigo para os domínios portugueses. Um desses países era evidentemente a Grã-Bretanha.

Desde o início até ao fim do exercício do cargo de ministro plenipotenciário, o Conde de Lavradio alertou recorrentemente o Governo português para o facto do Governo britânico desenvolver planos de expansão colonial à custa de perdas substanciais para Portugal. Tal como ao nível interno, a missão protestante era encarada como um meio eficaz de alargamento da influência britânica nas colónias portuguesas. Em 1853, o diplomata denunciava um grupo de missionários protestantes escoceses que pretendiam ir aos Açores como homens

²⁰⁵ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1855, Conde de Lavradio, Ofício confidencial e secreto. Esclarece ainda no mesmo ofício que «O projecto, como meio politico de protestantisar a Ilha continua, e agora serve-se principalmente dos fanáticos protestantes, por que os há como entre os Catholicos, para promover a construção de Igrejas Protestantes na Madeira. Neste momento acha-se aberto na cidade de Londres hum elegante e magnifico Bazar, cujos objectos são vendidos pelas Snr.as da primeira nobreza, e o producto applicado para a construção de Templos Protestantes na Ilha da Madeira».

²⁰⁶ A essa acusação chegou inclusivamente a justapor-se a denúncia do intento britânico de «[...] promover a emigração dos habitantes das Ilhas da madeira e dos Açores para a Jamaica e outras Colónias Inglezas [...]» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1852, Conde de Lavradio, Ofício nº 29).

²⁰⁷ D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral*, p. 59-60.

“perigosíssimos”, com fins diversos, mas com um plano de acção onde a religião talvez fosse mais um pretexto do que um fim²⁰⁸. No ano seguinte, denunciava as missões das Sociedades Protestantes britânicas em Portugal como constituídas por membros que eram «[...] auxiliares dos projectos ambiciosos do Governo Britânico [...]»²⁰⁹ que se aproveitavam da «[...] ignorância e immoralidade da maior parte do clero Portuguez [...]»²¹⁰ não só para introduzirem as suas doutrinas no povo como também para predispor-lo para a fácil execução dos planos futuros do Governo. Em 1855, voltava a alertar o MNE para o facto da Monarquia Britânica cobiçar desde há muito as colónias portuguesas²¹¹. No ano de 1860, à denúncia justapunham-se as queixas de desprezo e a preocupação em relação à negligência do Governo português que, de acordo com o ministro plenipotenciário, podia ter há muito destruído a influência dos missionários protestantes se tivesse atendido aos conselhos que há mais de nove anos lhe eram enviados a partir da legação de Londres. No entanto, afirmava, o Governo português não escutava os seus alertas e procurando procurar a justificação para tal imprevidência afirmava:

«[...] porque antes quer vêr perdidas as nossas colónias d’Africa do que expôr se á censura de certos jornaes redigidos por homens tão ignorantes como petulantes ou á de algum Deputado insolente e completamente ignorante ou indifferente aos interesses do Paiz. Desta miserável pusilanimidade ministerial se vae largamente aproveitando o Governo, o Comercio e o Protestantismo Britannico para chegarem aos seus fins, e nos só havemos conhecer o nosso erro, quando tivermos perdido as nossas colónias»²¹².

Neste caso, a extensão da citação parece proporcional ao rigor do prognóstico. No decorrer da década de sessenta, multiplicaram-se as críticas relativas à postura

²⁰⁸ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1852, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 8.

²⁰⁹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício nº 105.

²¹⁰ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício nº 105. O Conde de Lavradio esclarecia no mesmo ofício que «A causa desta desgraça provem do abandono em que o Governo tem deixado há muitos annos a instrucção do clero, da nomeação de bispos sem zelo, e de Parochos tão ignorantes como immoraes, e que o Povo portanto não pode respeitar».

²¹¹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1855, Conde de Lavradio, Ofício confidencial e secreto.

²¹² Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1860, Conde de Lavradio, Ofício nº 169. No princípio desse mesmo ano, o diplomata havia alertado mais uma vez o Governo português para o facto do Governo britânico ter procedido muito habilmente no negócio da utilização do factor religioso como máscara dos objectivos políticos «[...] deixando toda a responsabilidade da acção aos chamados Missionários, que são verdadeiros posto que incubertos agentes do Governo. [...] não se faz menção alguma ao território portuguez, sobre o qual se pretende ter uma acção, que necessariamente hade ser nociva, se antes não forem regulados os nossos direitos e as nossas relações com a Grã Bretanha, relativos á África» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1860, Conde de Lavradio, Ofício nº 119).

britânica em relação aos direitos portugueses de Padroado, designadamente nas questões da jurisdição eclesiástica da Índia inglesa. De acordo com o Conde de Lavradio, bastaria uma declaração do Governo britânico denunciando esses alegados direitos como uma ingerência eclesiástica do Governo português e um ataque às prerrogativas da Coroa inglesa para não haver sequer hipótese do Papa se opor à anulação do Padroado²¹³. Essa exigência só fora impedida até então pelo facto do Governo britânico não desejar confrontar o Pontífice e sobretudo pela deferência dos católicos britânicos em relação ao seu chefe espiritual²¹⁴.

No interior desta percepção da missão protestante como manifestação e instrumento de um projecto político, houve um indivíduo que desempenhou um papel destacado enquanto representante da combinação da multiplicidade dos objectivos britânicos: Livingstone²¹⁵. A descrição do seu percurso nos territórios africanos foi, na correspondência do Conde de Lavradio, simultânea em relação à transmissão da preocupação relativa ao domínio britânico nas colónias portuguesas. Em 1855, o diplomata afirmava que o explorador inglês merecia «[...] toda a protecção das Authoridades Portuguesas na sua qualidade de viajante; e toda a vigilância na sua qualidade de Missionário Protestante, e talvez politico, por que nos Missionários as duas qualidades andão quasi sempre unidas, e muitas vezes a primeira é só pretexto para melhor desempenhar a segunda»²¹⁶. Em 1860, acusava-o de, acima da sua actividade de exploração, colocar a propagação de uma religião diversa da dos portugueses e de questionar os direitos da Coroa de Portugal em África²¹⁷. Finalmente, em 1865, o Conde de Lavradio, notificava o MNE acerca da nomeação do explorador, que já caracterizava como pouco afeiçoado a Portugal, como Cônsul da Grã-Bretanha em todas as regiões do interior de África não sujeitas

²¹³ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1865, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 3.

²¹⁴ O Conde de Lavradio acrescentava ainda que «O Governo Britannico, visto que nove décimos dos seus súbditos Irlandeses são catholicos, e que na Inglaterra e Escocia tem hoje mais de dois milhões de súbditos Catholicos, e muitos milhões na India e Colonias, é obrigado, no interesse da tranquillidade publica, a deixar exercer a acção espiritual pontificia nos seus Estados, mas não é obrigado, nem pode pelas suas leis consentir que esta acção possa passar por delegação a um Soberano Estrangeiro». (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1865, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 3).

²¹⁵ David Livingstone (Lanark, Escócia, 1813 - Tchitambo, Ilala, 1873) desenvolveu uma importante actividade de exploração e missão na África Austral. Auxiliado pela Sociedade Missionária de Londres, formou-se em Teologia e Medicina e em 1840 embarcou para a África do Sul. Em 1849 iniciou o ciclo das grandes viagens que o celebrariam como grande explorador. Regressado a Inglaterra em 1856 acabaria, na sequência de alguns desentendimentos por se autonomizar da Sociedade Missionária londrina passando a depender do patrocínio estatal, ocupando o cargo de Cônsul da Grã-Bretanha em Quelimane, costa oriental africana e países do interior. Simultaneamente foi também nomeado chefe de uma expedição científica para explorar a África Oriental e Central, projecto a cujos desenvolvimentos dedicou o resto da sua vida. Acabou por falecer em terras africanas no ano de 1873. Os seus restos mortais seriam mais tarde trasladados para a Catedral de Westminster, panteão nacional, em Londres.

²¹⁶ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1855, Conde de Lavradio, Ofício nº 117.

²¹⁷ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1860, Conde de Lavradio, Ofício nº 119.

ao monarca português, ou ao rei da Abissínia ou ao Vice-Rei do Egipto. O fim dessa nomeação, declarava, parecia-lhe «ser hostil aos interesses de Portugal»²¹⁸ pelo que conviria que os governadores das diferentes colónias portuguesas recebessem instruções no sentido da vigilância da acção de um indivíduo que punha em causa os direitos portugueses naquela zona e que procurava inclusivamente promover o conflito entre os líderes autóctones e a soberania portuguesa²¹⁹. Essa percepção de Livingstone como um «agente das sociedades bíblicas e da política inglesa»²²⁰ perdurou firmemente até bastante tarde, designadamente na investigação historiográfica onde se apresentavam os mercados e a palavra evangélica como «[...] os dois grandes meios que Livingstone propunha ao comércio e à propaganda britânica»²²¹. Aos objectivos religiosos e políticos juntava-se o plano económico.

No contexto da correspondência diplomática com origem londrina, a única excepção a esta representação da missionação evangélica como transporte encoberto de actividades políticas e económicas disse respeito aos Quakers²²² e ao

²¹⁸ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1865, Conde de Lavradio, Ofício nº 44.

²¹⁹ Cf. Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1865, Conde de Lavradio, Ofício nº 44. Contudo, alguns acontecimentos posteriores parecem contradizer essa avaliação negativa do trabalho de Livingstone e da sua relação com os portugueses. Em 1911, no seguimento da Lei da Separação e dos ecos em Inglaterra dos excessos que a acompanharam, a filha de Livingstone – Mrs. Agnes Livingstone-Bruce, dirigiu uma missiva à Legação portuguesa em Londres acerca do túmulo da sua mãe, em Umpanga – África, e da probabilidade de, na sequência da eventual expulsão dos padres católicos portugueses, se estabelecerem ali padres alemães. Nessa carta, a filha do explorador referia que o seu pai «[...] was very grateful to the Portuguese in this part who treated him so very kindly [...]» e que, aquando da visita ao túmulo da mãe tinha descoberto que «[...] the Roman Catholic Fathers took such care of her grave [...]» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1911, Manuel Teixeira Gomes, Ofício nº 253) pelo que ela própria lhes estava igualmente muito grata, daí a preocupação em relação à eventual saída dos padres desse local. Apesar da subjectividade subjacente ao pedido, a imagem de Livingstone como inimigo dos portugueses fica pelo menos matizada e, sobretudo, reduzida à percepção que o Conde de Lavradio e outras autoridades portuguesas tinham em relação ao explorador, o que não traduzia necessariamente de um modo fiel a sua personalidade nem a sua acção, resumindo-se a uma representação.

²²⁰ Fortunato de Almeida – *História da Igreja*, vol. 3, livro IV, p. 217.

²²¹ Fortunato de Almeida – *História da Igreja*, vol. 3, livro IV, p. 217.

²²² Quakers (ou Quacres) é a designação pela qual são habitualmente designados os membros da Sociedade de Amigos (Society of Friends). São um grupo religioso de inspiração cristã que emergiu durante o século XVII sob a liderança de George Fox. Os seus seguidores, originalmente auto-denominados de “filhos da luz”, acreditavam na existência de uma luz íntima que gozava de precedência sobre qualquer guia externo. Reformularam a sua designação para “Amigos” inspirando-se na frase de Jesus «Vós sereis meus amigos se fizerdes o que eu vos mando» (João 15,14). A designação quacre (do inglês “quaker”) acabou por surgir da experiência de tremores pelos crentes aquando do êxtase religioso. Fox defendia que os Amigos entrariam directamente em contacto com Deus sem intermediários, nomeadamente sacerdotes, ministros ou sacramentos, e receberiam assim o Espírito e a luz. A liturgia, o clero e os sacramentos eram considerados obstáculos entre o crente e o Espírito Santo e por isso rejeitados. Apesar de tudo, actualmente, alguns grupos admitem a presença de um pastor na condução do serviço religioso. Tomaram importantes posições de princípio contra a beligerância e a questão dos juramentos e comprometeram-se directamente na luta pela abolição da escravatura, pelo sufrágio feminino, pelas reformas prisionais e pelo cuidado dos doentes mentais. A perseguição de que foram alvo durante o século XVII conduziu muitos até às colónias americanas,

trabalho dos mesmos na luta contra o tráfico de escravos. Em 1852, o Conde de Lavradio anunciava a vinda a Portugal de uma deputação de Quakers com uma representação contra a escravatura que considerava ser inofensiva e que aconselhava que fosse recebida com benevolência pelo Governo português que, aliás, partilhava esse desiderato de abolição do tráfico de escravos e da escravatura nas suas colónias²²³. A 24 de Março desse mesmo ano, o diplomata dedicou uma carta inteira a esse assunto, onde voltou a recomendar a Sociedade de Amigos e a enfatizar a importância da sua benevolência e do conteúdo dos seus escritos na resolução de algumas das reclamações relativas a África²²⁴. Ainda em Maio, voltou a escrever sobre o assunto, mas com vista ao agradecimento em relação à recepção acolhedora que lhes tinha sido proporcionada pelos ministros do Reino e da Marinha, sendo que dessa satisfação partilhavam aliás os membros da delegação que entretanto lhe haviam comunicado os resultados da visita.

No entanto, importa notar também que este caso constitui uma excepção em relação à postura do Conde de Lavradio perante o protestantismo e a missionação protestante, mas que a sua percepção não foi necessariamente partilhada por todos os ministros plenipotenciários em Londres entre 1852 e 1911. O que é facto é que ele foi aquele que mais importância concedeu ao assunto, sendo que entre 1869 e 1911²²⁵ esse deixou de ser um assunto tratado pelos ministros plenipotenciários na correspondência expedida, valorizando-se bastante mais os problemas políticos europeus e as questões económico-financeiras do que a temática da missionação.

Por último, também integrada na problemática da religião como fenómeno (des)nacionalizador nas relações luso-britânicas surge a questão da Irlanda, perspectivada de dois modos. Por um lado, figuras como o Conde de Lavradio, apesar da postura que detinham em relação à minoria evangélica em Portugal, defendiam veementemente que devia deixar de se «[...] obrigar os Catholicos a concorrer para a sustentação de hum culto [...]»²²⁶ que não reconheciam e que, por conseguinte, devia ser consignada a liberdade religiosa aos irlandeses²²⁷. Neste caso, eram evidentes as semelhanças com o caso dos protestantes em Portugal,

onde William Penn, nos finais do século viria a fundar a Pensilvânia. Actualmente, existem cerca de 250.000 quakers, metade dos quais habita nos Estados Unidos da América.

²²³ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1852, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 8.

²²⁴ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1852, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 31.

²²⁵ Durante esse período exerceram o cargo sucessivamente: o Visconde de Seisal, o Duque de Saldanha, Miguel Martins d'Antas, o Marquês de Soveral e, depois da instauração da República, Manuel Teixeira de Gomes.

²²⁶ Cf. Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1852, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 30.

²²⁷ Cf. Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1855, Conde de Lavradio, Ofício reservado nº 7.

embora as conclusões fossem diametralmente opostas. Mas por outro lado, desse exemplo podia simultaneamente concluir-se uma associação entre irlandeses e portugueses como vítimas da acção protestante, sendo que essa semelhança era igualmente reclamada noutros documentos. Na década de cinquenta, o bispo do Funchal comparava a potencial acção das comunidades reformadas na Madeira com a atitude dos protestantes ingleses para com os católicos irlandeses. De acordo com D. Manuel Martins Manso, o governo britânico tinha morto «[...] à fome dois milhões de irlandeses [...]»²²⁸, o que demonstrava que não eram, de facto, devotos da Bíblia e que a sua caridade era “maliciosa” e “estratégica”, tal como seria quando se dirigisse aos madeirenses. Décadas mais tarde, em 1890, em pleno *Ultimatum*, Miguel Martins d’Antas, ministro plenipotenciário da Legação portuguesa em Londres, verificou que no contexto da reacção de apoio da Imprensa britânica em relação à acção do seu Governo, a única excepção foi a de um jornal irlandês – o *Star*, onde se afirmava que Lord Salisbury podia congratular-se por ter «[...] the opinion of the whole civilised world against him»²²⁹, uma vez que de todos os cantos da Europa se ouvia uma voz de reprovação em relação à “portuguese policy”. Neste exemplo, a partilha, ainda que momentânea, de um sentimento de submissão em relação a Inglaterra, unia a Irlanda a Portugal. No entanto, no caso irlandês, a relação íntima entre religião e nacionalidade acabou por se revelar na sua radicalidade e por produzir resultados que consolidaram esse carácter fundamental da religiosidade como elemento identitário.

Em Portugal, em rigor, a minoria reformada não se poderia comparar à situação dos católicos irlandeses, desde logo pela questão quantitativa, o que não invalidou que, a outro nível, essa percepção do protestantismo como fenómeno desnacionalizador não influísse também num certo entendimento da tolerância e nas interpretações do significado da liberdade religiosa.

5. OS CATÓLICOS E A DEFINIÇÃO DE TOLERÂNCIA E LIBERDADE RELIGIOSA

A discussão do lugar a ocupar pelas comunidades reformadas na sociedade portuguesa era também a discussão sobre o problema da tolerância e da liberdade, sendo que, no discurso católico anti-protestante os dois termos nunca eram propriamente esclarecidos, uma vez que ou eram utilizados indiferenciadamente

²²⁸ D. Manuel Martins Manso – Duas pastorais contra o protestantismo sendo Bispo do Funchal. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 43. Acrescentava ainda: «Os hereges bretões fazem entrar a Religião falsa que professam no número de seus cálculos comerciais; para eles não há princípios fixos, não há dogmas permanentes».

²²⁹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Soberania de Portugal na Zambézia, Miguel Martins d’Antas, A. nº 5.

ou com vista à determinação de dois tipos de situação diferentes. Acima de tudo, tinham um sentido e uma abrangência bastante diversos daqueles que actualmente se lhes fornece, pelo que essas fontes católicas representam também uma fase da história desses conceitos.

Figuras como o Conde de Lavradio, que assumiam um discurso clara e agressivamente anti-evangélico, complementavam sempre as intervenções acerca do «fanatismo protestante», da descrição das suas consequências nefastas e da necessidade de protecção da Igreja Católica com a declaração de que tudo isso deveria ser posto em prática «sem offensa dos princípios de tolerância»²³⁰ de que se consideravam defensores. De acordo com o diplomata essa defesa da tolerância era compatível não só com o impedimento da entrada de missões anglicanas em território português mas também com os desígnios do Código Penal de 1852 que, criminalizando o proselitismo protestante, as manifestações públicas do culto evangélico, as conversões, etc., não deixava de fazer do Governo português o «[...] mais tolerante de quantos existem na Europa (sem exceptuar mesmo o de sua Magestade Britannica) [...]»²³¹. Mais do que isso, o ministro plenipotenciário assumia-se como defensor da liberdade de consciência, da liberdade religiosa, mas também da liberdade civil, citando os artigos 145.º e 6.º da Carta Constitucional para legitimar o seu discurso²³².

O argumento baseado na diferenciação entre o carácter civil e religioso da liberdade era comum como forma de inclusão em relação ao universo liberal mas também de exigência de protecção do catolicismo, sendo, por vezes, elevado até à sua forma mais radical, como uma distinção absoluta. Manuel de Albuquerque defendia a diferenciação entre o “tolerantismo político” e o “tolerantismo religioso”, sendo que se o primeiro se poderia admitir, em defesa da tranquilidade pública, com o segundo a recusa era absolutamente intransigente, uma vez que, a admitir-se, seria «como se todas as religiões fossem igualmente verdadeiras»²³³. Por conseguinte, no primeiro caso, o horizonte da tolerância prendia-se ainda apenas com a necessidade de resolver problemas práticos, mas no segundo, não se

²³⁰ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1852, Conde de Lavradio, Ofício nº 29.

²³¹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício nº 105.

²³² A propósito da missão de Gomez y Togar em Portugal, o Conde de Lavradio afirmava, dirigindo-se ao Visconde d’Athouguia: «Não julge V. Ex^a que eu desejo inculcar ao Governo de Sua Magestade que tome medidas contra a liberdade de consciência, bem pelo contrário eu quero a liberdade religiosa como quero a civil, eu quero a observância do §4.º do artigo 145.º da Carta Constitucional, mas quero também a observância das disposições do artigo 6.º. E, sobretudo, o que eu quero é cumprir o meu dever como Ministro de Sua Magestade nesta Corte, participando a V.Ex^a os projectos das Sociedades Protestantes d’Inglaterra [...]» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1853, Conde de Lavradio, Ofício nº 105). A sobrevalorização do artigo 6.º em relação ao 145.º é clara em todo o discurso do Conde de Lavradio e, neste caso, é sobretudo reforçada pelo facto do diplomata tomar como uma obrigação adstrita às suas funções a transmissão de informações relativas às actividades das comunidades reformadas em Inglaterra.

²³³ Manuel de Albuquerque – *A verdadeira Igreja de Christo*, p. 8.

admitia sequer o conceito de tolerância. O próprio autor assumia: «[...] seja qual for a religião que se professe, os seus adeptos serão naturalmente intolerantes»²³⁴. Manuel de Albuquerque assumia-se como tal. Aliás, a intolerância surge, geralmente, entre as confissões religiosas como forma de identidade e quando têm a capacidade de recorrer ao poder político com vista à imposição da sua verdade, e era precisamente isso que acontecia com a Igreja Católica em Portugal.

Sob outros prismas, a literatura anti-protestante acabava por chegar às mesmas conclusões, com algumas variantes a considerar. A definição da liberdade era também analisada a partir da exigência de harmonia entre a religião e a verdade. A problemática da tolerância era inseparável do problema do conhecimento, uma vez que a esmagadora maioria das posições católicas eram declaradas em nome da “Verdade” e surgia como inconcebível fornecer um lugar ao erro e à negação dessa mesma verdade. Estas premissas serviam então de base a posições como as de D. Luiz Maria da Silva Ramos que defendia: «O direito, que é uma causa essencialmente boa, por que é a expressão da justiça, não pode conceder ao erro os mesmo direitos que á verdade, nem ao mal os mesmos foros que ao bem. [...] Só há liberdade para o bem. Assim como o erro provém do abuso ou da errada direcção da liberdade»²³⁵. Assim sendo, a heresia estava para além das fronteiras da liberdade, que, no entanto, não deixava de ser considerada como essencial. Aquela recusa da integração do protestantismo, que envolveria também alguma aceitação, era interpretada não como uma limitação dessa liberdade mas antes como o meio de evitar os abusos em relação à mesma²³⁶. A compreensão do outro religioso seria a deturpação desse conceito de liberdade e não a extensão da amplitude da mesma.

No mesmo sentido, entendia-se que a imposição divina de uma revelação sobrenatural era impeditiva da aceitação e reconhecimento da legitimidade da igualdade de outras confissões religiosas que não a católica. Confrontados com a reclamação da liberdade de cultos por parte de membros das comunidades

²³⁴ Manuel de Albuquerque – *A verdadeira Igreja de Christo*, p. 8. D. Luiz Maria da Silva Ramos declarava também abertamente que «A verdade é a essência do Christianismo e a intolerância é a expressão genuína da caridade. O Christianismo deixaria de ser uma religião verdadeira e cheia de amor, para se tornar falsa e cruel, se transigisse com o erro, e ensinasse ao homem que em qualquer seita poderia salvar-se.» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *A Liberdade de Consciência considerada philosophica, religiosa e socialmente*. Conferência recitada na Sé Cathedral de Coimbra. Porto-Braga: Livraria Internacional Ernesto-Eugénio Chardon, 1878, p. 27).

²³⁵ D. Luiz Maria da Silva Ramos – *Affirmações catholicas*, p. 491. As posições de Manuel de Albuquerque em relação ao “tolerantismo religioso” também se baseavam nessa ideia de que «[...] a verdade nunca transige com o êrro, pois são dois inimigos, que se defrontam, [...], e que se repellem, como a luz às trevas. A verdade religiosa será sempre a negação do êrro religioso, e este êrro será sempre a negação d’aquella verdade, porque a verdade e o erro são uma radical anthithese [...]» (Manuel de Albuquerque – *A verdadeira Igreja de Christo*, p. 9).

²³⁶ D. Luiz Maria da Silva Ramos esclarecia: «É necessário não confundir a liberdade com o abuso que d’ella se póde fazer. Mal da sociedade onde se arvorasse o principio da liberdade omnimoda de pensamento» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *A Liberdade de Consciência*, p. 18).

reformadas, alguns representantes do catolicismo consideravam que isso equivaleria a consignar como verdadeiro o princípio de que as leis políticas do país deviam permitir o exercício público de qualquer confissão religiosa. A equivalência revelava-se aliás bastante rigorosa, mas era precisamente essa ideia que esses católicos contestavam. Manoel Felipe Coelho afirmava a esse propósito: «Assim pois o politeísmo, o fetichismo, a religião de Confúcio, de Brahma, de Bouddha, o Judaísmo, o Mahometismo, qualquer das religiões protestantes ou gregas dissidentes, e não sei se também o Catholicismo, todos são chamados a tomar parte n'este publico convívio da liberdade. Outro tanto não digo eu, porque o não ensinam Jesus Christo, os Apóstolos, a Igreja nem a razão»²³⁷. Por conseguinte, não se negava apenas a liberdade religiosa mas também a liberdade de cultos, o que aliás era corroborado pela legislação penal, e essa recusa alicerçava-se na definição da liberdade de cultos como anti-cristã, anti-eclésiástica e irracional, o que, sendo aceite, deixava por terra qualquer tipo de tentativa de integração da pluralidade religiosa.

Acrescentava-se a essa incompatibilidade o facto da liberdade de cultos ser também perspectivada como um potencial instrumento de manipulação e não um fim em si mesma, no sentido da sua utilização como um meio de protestantização da população portuguesa²³⁸. A definição e hiperbolização do “perigo protestante”, sucessivamente reiteradas, alimentavam precisamente essa noção de um movimento que aguardava a estruturação das circunstâncias que lhe permitiriam expandir-se.

Em última instância, perante a presença do cristianismo evangélico e as reclamações das comunidades reformadas, a liberdade era objecto da exigência dos próprios católicos que consideravam que a mesma devia ser consignada única e exclusivamente à Igreja Católica, uma vez que esta «[...] nasceu para ser completamente livre e imperar em toda a terra. As restantes, como falsas, não podem gozar as mesmas franquias da verdadeira; e não tendo o beneplácito do Creador, também das creaturas não deviam esperar um peremptório acolhimento»²³⁹. Por essa razão, a religião católica era a única que deveria ser abraçada e defendida pelo Estado e, consequentemente, a única a que o Estado devia protecção.

Mesmo quando se procurava reconhecer a necessidade de construção de uma plataforma de tolerância, a mesma era entendida como uma concessão e uma aceitação passiva dos erros do outro, não como um espaço de liberdade. Por con-

²³⁷ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 130.

²³⁸ Em reacção à posição de Guilherme Dias relativa à defesa da liberdade de cultos, Manoel Felipe Coelho afirmava: «Pois hei-de crer que os intuitos do Autor da *Resposta* consistem em pedir a autonomia dos cultos unicamente para que o seu symbolo possa trabalhar mais á vontade na conquista do solio e obrigar depois as restantes communhões a curvarem-se diante d'elle como servos humildes? Não supponho a existência de tão louco projecto.» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 136).

²³⁹ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes*, p. 138.

seguinte, embora os outros cultos pudessem ser permitidos, «o Estado porém não dev[ia] conceder aos cultos bastardos e falsos uma representação pública, mas [...] só um exercício “doméstico, particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”»²⁴⁰. O conceito de tolerância não era pois concebido como um reconhecimento do direito a diferentes posições sobre a liberdade religiosa, mas sim como uma admissão de uma diferenciação religiosa que deveria, progressivamente, ser corrigida, através dos meios de combate anteriormente analisados. A tolerância era perspectivada como um mal necessário e não como um objectivo a atingir.

²⁴⁰ Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d’alguns protestantes*, p. 139. Acrescentava ainda: «Praza a Deus que nunca vingue no meu formoso paiz qualquer tentativa para riscar da sua lei Constitucional a Religião Catholica, Apostólica, Romana, porque não vejo outra cousa, que possa substituil-a, a não ser o mau e o peor» (Manoel Felipe Coelho – *Refutação das principaes objecções d’alguns protestantes*, p. 139).

CAPÍTULO III

A CONSTRUÇÃO DE ESPAÇOS DE PLURALIDADE RELIGIOSA: ENCONTROS ESTRATÉGICOS ENTRE PROTESTANTISMO E REPUBLICANISMO

1. CRISTIANISMO REFORMADO: DEFINIÇÃO E BASES IDENTITÁRIAS

A análise da problemática das denominações cristãs reformadas alicerça-se numa base conceptual frequentemente discutível e dificilmente passível de gerar unanimidade. A utilização dos termos “protestante”, “evangélico” ou “reformado” potencia alguma controvérsia num ambiente historiográfico que procura distanciar-se dos juízos de valor católicos ou protestantes. Neste estudo, a aplicação indiferenciada de cada um desses termos, resulta sobretudo do respeito pela utensilagem conceptual dos documentos e estudos de origem evangélica onde os conceitos são aplicados como sinónimos¹, sendo que o primeiro se relaciona com a anteriormente referida posição de alguns cristãos, seguidores de Lutero, no âmbito da Dieta de Worms, o segundo com a centralidade dos Evangelhos na doutrina protestante e o terceiro com o processo de Reforma onde essas comunidades tiveram origem².

¹ Manuel Pedro Cardoso, estudioso da temática do protestantismo em Portugal e membro da Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa, definindo o significado da denominação a que pertencia, esclarecia, em 1975, o termo “Evangélica”, afirmando: «Quanto à palavra Evangélica também o lisboeta aprendeu a interpretar. Está aqui como sinónimo de Protestante. A Igreja que ali culta a Deus reclama-se fundamentada na doutrina dos apóstolos consignada nos santos Evangelhos.» (Manuel Pedro Cardoso – *Cem Anos de Vida*, p. 6).

² Acrescente-se ainda que, se nos meios católicos comumente se recusa a utilização dos termos “evangélicos” e “reformados”, com base na tese de que os católicos também respeitam os Evangelhos e de que os protestantes não reformaram a Igreja, também é verdade que os evangélicos se reclamam “católicos”, no sentido estrito do conceito, isto é, também afirmam o carácter universal da sua doutrina.

A especificação da expressão Reforma protestante não se apresenta necessariamente como um pleonismo, na medida em que, ao longo da história do cristianismo, e desde as suas origens, as reformas foram múltiplas. A utilização e contraposição dos termos “Reforma” e “Contra-Reforma” deve, por conseguinte, ter em conta a diferenciação entre a reforma católica, a contra-reforma católica, a reforma protestante e a contra-reforma protestante, porque, na verdade, se tratam de processos diversos e cujo significado não pode ser reduzido à dicotomia protestantismo reformador e catolicismo conservador. Por conseguinte, quando se utiliza o termo “Reforma” precedido de um artigo definido, distingue-se um movimento de reforma específico, mas antecedido e procedido de outros que, em parte, também influíram na estruturação e desenvolvimentos desse mesmo processo. A Reforma pode então ser definida como um movimento encetado no século XVI, mas com importantes antecedentes no período medieval³, e dinamizado por figuras como Martinho Lutero, João Calvino e, posteriormente, John Wesley⁴, com raízes estruturadas na discussão de temas nucleares como o dos sacramentos, da liturgia e das mediações, em grande medida postos em causa como meios legítimos na prossecução do acesso à Graça e à Salvação. De facto, a multiplicidade de denominações surgidas e desenvolvidas a partir da Reforma tem um fundamento unitário: «[...] la grâce seule, la foi seule, la seule Écriture [...] sola gratia, soda fide, sola scriptura [...]»⁵. Sobre essa base formularam-se então diferentes concepções eclesiológicas e cristológicas, sendo que a diversidade se consolidou como característica fundamental do protestantismo logo desde a sua origem.

Lutero desenvolveu uma nova perspectiva sobre a problemática salvífica, encetando simultaneamente o processo de criação de um ambiente de discussão e conseqüente heterogeneidade no interior do cristianismo, juntamente com a ortodoxia e o catolicismo romano. A desvalorização do papel do clero como

³ Essa raiz medieval é aliás reclamado pelos próprios herdeiros da Reforma, numa análise naturalmente subjectiva do combate que esse processo reformador procurou enfrentar: «Não foi a Reforma um acontecimento súbito e inesperado. A soberba e a tyrannia de Roma, a devassidão e a ignorância do clero, a pusillanimidade dos reis e o fanatismo de todos, de há muito que provocavam uma salutar reacção, que alguns espíritos privilegiados, como os de Savonarola e João Huss, havia já iniciado. E se Roma conseguira suffocar as vozes dos inspirados precusores do grande movimento religioso do século XVI no fumo das fogueiras [...] nem por isso a luz que dessas fogueiras tinha irradiado deixara de illuminar, posto que só parcialmente, a verdade [...]» (Guilherme Luís Santos Ferreira – *A Bíblia em Portugal: apontamentos para uma monografia, 1495-1850*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1906, p. 5-6).

⁴ John Wesley (Epworth, 1703 - Londres, 1791) foi teólogo e missionário britânico e fundador, em Inglaterra e nos Estados Unidos, do movimento metodista. No âmbito da sua actividade missionária entre os ameríndios da Geórgia desenvolveu uma interpretação social dos Evangelhos, combinada posteriormente com um sentido místico que denunciava ter-se perdido na religiosidade anglicana. Centrado em objectivos reformistas, Wesley definiu-se sempre como parte integrante da Igreja estabelecida e só depois da sua morte a Sociedade Metodista acabaria por se declarar como igreja autónoma.

⁵ Bernard Cottret – *Histoire de la réforme protestante. Luther, Calvin, Wesley, XVI-XVIII siècle*. [S.l.]: Perrin, 2001, p. 11.

autoridade mediadora e legitimadora reforçou a relevância da centralidade das Sagradas Escrituras, designadamente na sua relação directa com o crente, distanciada das componentes sacramentais e devocionais e assente num carácter mais próximo da intimidade. No entanto, os subsequentes debates de pendor teológico resultariam inevitavelmente na pulverização de leituras da Bíblia, cujas consequências não sendo sempre fracturantes gerariam algumas divisões, multiplicadas e desmultiplicadas ao longo da história do cristianismo reformado.

Calvino desenvolveu uma dessas direcções, criando uma doutrina eclesiológica baseada na definição da Igreja como um espaço de vivência da santidade e valorizando a visibilidade e a disciplina como elementos fundamentais na estruturação da comunidade cristã. A expressão da fé como concretização da santidade e a definição dos membros da Igreja como escolhidos, em resultado da eleição divina, proporcionou então o desenvolvimento da doutrina da predestinação que funcionaria como elemento identitário fundamental das comunidades calvinistas.

Originalmente dividido entre aquela experiência íntima da fé vivida pelo crente e esta procura da construção da Igreja como concretização sociológica da santidade, o protestantismo representou também a explosão da homogeneidade institucional do cristianismo ocidental⁶. Essa expansão da constelação protestante foi posteriormente dinamizada pela valorização de meios fundamentalmente espirituais, em substituição da Tradição e dos canais sacramentais⁷ e como resultado da ênfase da inspiração pneumológica do crente cristão. O não-conformismo, nas suas múltiplas formas – anabaptista, baptista, quaker, metodista – desenvolveu-se então ao longo dos séculos XVII e XVIII espelhando uma diversidade precoce e criando também as circunstâncias para que a mesma se ampliasse ao longo dos séculos seguintes.

Apesar dessa heterogeneidade, o cristianismo reformado deve simultaneamente ser perspectivado como uma unidade, baseada nos princípios anteriormente referidos mas também na auto-definição dos seus membros como parte integrante de um movimento evangélico amplo, abrangente e baseado numa homogeneidade doutrinal. Nas comunidades evangélicas presentes em Portugal durante o período em análise, essa uniformidade era reforçada pelo carácter minoritário que as definia e era sobretudo reclamada através da afirmação de princípios de fé fundamentais que eram, simultaneamente, um instrumento de diferenciação em relação ao catolicismo romano e de defesa em relação aos ataques desenvolvidos pelo mesmo. Em resposta às críticas católicas e com vista ao esclarecimento da doutrina reformada, os representantes dessas comunidades valorizavam habitualmente quatro pontos essenciais: a centralidade da Bíblia, o não reconhecimento da autoridade pontifícia, a ilegitimidade bíblica do culto da Virgem Maria e a ilicitude da confissão.

⁶ Cf. Luís Aguiar Santos – Protestantismo. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 4, p. 75-85.

⁷ O que não invalidava que, no entanto, tanto Lutero como Calvino aceitassem a Ceia e o Baptismo como sacramentos legítimos.

O carácter essencial das Sagradas Escrituras na vivência da fé cristã afirmava-se em oposição ao monopólio da interpretação das mesmas por parte de um sacerdócio ordenado cuja legitimidade não era reconhecida pelos protestantes⁸ e que, de acordo com os mesmos, procurava manter esse domínio e, através dele, o domínio da população portuguesa. Esse propósito constituía a base de sustentação das limitações impostas à distribuição das bíblias que representantes do cristianismo reformado descreviam do seguinte modo: «Enfim, quando o bispo e seus partidarios percebem que os homens já não confiam nas explicações com que Roma transtorna o Evangelho, mas que as vão examinando e conferindo com as proprias palavras das Escripturas Sagradas, e que já combatem as explicações erroneas, então esforçam-se para prohibir a venda e leitura dos livros que professam ter por divinamente inspirados»⁹. Neste caso manifestava-se não apenas a crítica em relação à postura restritiva católica mas também a valorização da leitura da Bíblia como um meio espiritual legítimo e ao qual os crentes portugueses estavam abertos.

Em segundo lugar, a recusa do primado de Roma surgia como marca fundamental da crença protestante, empenhada na afirmação de Jesus Cristo como fundamento exclusivo da doutrina cristã¹⁰ em contraposição à definição da Igreja Católica como reclamadamente assente na autoridade e descendência petrina. Estas acusações de obediência a uma autoridade ilegítima seriam aliás posteriormente reformuladas e partilhadas por parte dos sectores republicanos que perspectivavam igualmente a influência pontifícia como nociva para o desenvolvimento do País.

Igualmente polémica, sobretudo porque afirmada num contexto católico, era a denúncia da inexistência de uma sustentação bíblica que pudesse servir de base ao culto da Virgem Maria, uma vez que, de acordo com os crentes reformados, «em todas as Epistolas de S. Paulo que compõe mais que a quarta parte do Novo Testamento, não encontramos nem sequer uma vez o nome de Maria [...]»¹¹, razão pela qual não existe qualquer tipo de legitimidade bíblica na definição do carac-

⁸ Kalley afirmava a esse propósito: «[...] há quem reclame para si só o direito de annunciar o verdadeiro sentido das palavras de Deus, exige que todos os homens ponham toda a confiança nas suas explicações. [...] Diz-nos que o herdou de S.Pedro [...] Sobre um alicerce tão mesquinho baseia o seu direito de decidir o sentido das palavras do Senhor [...]» (Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral do Ex.mo Bispo do Porto, D. Americo sobre o protestantismo*. Porto: Imprensa Civilização, 1879, p. 23-24).

⁹ Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral*, p. 25.

¹⁰ Repetia-se frequentemente a esse propósito: «Tudo é Jesus. Elle sustenta tudo, e é a Jesus que o Evangelho dá toda a glória da nossa salvação. É o SALVADOR. N'estas circunstancias não nos admiramos de achar na 1ª Epist. de S.Paulo aos Corinthios, cap.III:11 “Ninguém pôde pôr outro fundamento senão o que foi posto, QUE É JESUS CRISTO”» (Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral*, p. 25).

¹¹ Kalley acrescentava ainda a diferença que tal ausência representava em relação às posições eclesíásticas católicas, nomeadamente do Bispo do Porto, que, na sua pastoral contra o protestantismo refere «[...] o nome de Maria, ou algum titulo que se lhe dá, mais de trinta vezes, em quatro paginas, [...] Custa a crêr que o Apostolo, escrevendo por inspiração divina, tivesse deixado fora toda a referencia á Virgem, se fosse a vontade de Deus, que ella occupasse tão importante lugar em nossa bemaventurança, como tem, conforme o

ter divino ou mesmo mediador da Virgem Maria, uma vez que «[...] não consta do Evangelho de Deus e de S. Paulo que elle aconselhasse jámais os peccadores a confiar n'ella, nem que fizesse promessa alguma aos que exorassem, nem que tomasse sobre si a obrigação alguma de ouvir e socorrer os desgraçados. Além d'isto, não é officio d'ella salvar os peccadores; é encargo do seu Filho [...]»¹². Esta posição em relação ao culto mariano desempenhou um papel fundamental na diferenciação em relação ao cristianismo católico e, sobretudo, em relação ao catolicismo português, onde esse culto ocupava um lugar essencial.

A quarta marca fundamental, porque repetidamente objecto de acusação por parte dos sectores católicos e símbolo de afirmação da crença protestante, é a recusa não apenas do carácter sacramental mas também da funcionalidade da confissão auricular. Além do mais, essa característica identificadora da doutrina evangélica viu-se reforçada ao estabelecer um elo de ligação com as posições de sectores ideologicamente mais liberais da sociedade portuguesa, designadamente o campo republicano, que, como os reformados, entendia a confissão como um meio de controlo católico mas também como um instrumento da imoralidade, contestando claramente as funções mediáticas do padre católico. Se, por um lado, os protestantes defendiam que, ao cristão, «a verdadeira confiança em Jesus não o deixaria ir aos pés de um sacerdote romano e confessar-lhe os peccados em busca de absolvição, que o sacerdote não póde dar [...]»¹³. Por outro lado, membros destacados do republicanismo, entendiam que a confissão transformava a mulher numa «[...] escrava do sacerdote pela direcção espiritual e temporal a que ella consente em submeter-se-lhe [...]»¹⁴ e concluíam que a emancipação da mulher e da sociedade civil estava dependente da eliminação do confessor, uma vez que «o que dá força ao clero catholico não é o dogma: é a confissão auricular»¹⁵. As críticas em relação aos propósitos adstritos à prática da confissão mantiveram-se como posição veementemente reafirmada pela literatura de origem evangélica, tomando inclusivamente contornos mais radicais, na medida em que era colocada

Evangelho do Bispo. Por ventura não temos rasão de julgar que o Evangelho do Apostolo é muito diferente do do Bispo?» (Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral*, p. 13)

¹² Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral*, p. 15-16.

¹³ Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral*, p. 21.

¹⁴ Sampaio Bruno – *A questão religiosa*. Porto: Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1907, p. 439.

¹⁵ Sampaio Bruno – *A questão religiosa*, p. 439. O autor esclarecia seguidamente que, com vista a tal supressão, não se poderia atacar a confissão directamente, sob pena de se encetar uma guerra religiosa, defendendo sim que o meio através do qual tal fim poderia ser atingido era a eliminação do celibato clerical. Explicava a esse propósito: «A influencia do padre sobre a mulher provém da confissão auricular; porém esta só é possível sendo o padre celibatário. Desde que o padre seja casado, toda a mulher hesita em ir confessar mysterios que ella presume, invencivelmente, que serão communicados pelo sacerdote à sua própria esposa. O pudor e o orgulho a inibem, pois. O casamento dos padres não devia ser facultativo, mas obrigatório. [...] assim a igreja, em seu conjunto, desromanisaria. Ganharia independência; a hierarchia não seria asphyxiante [...]» (Sampaio Bruno – *A questão religiosa*, p. 440-441).

em causa a honestidade e moralidade do clero católico e das mulheres católicas. No início da década de trinta, publicava-se em Portugal um romance sobre *O padre, a mulher e o confessorário*, onde, no prefácio, se afirmava que «A confissão católico-romana – meio de que a Igreja se serve para exercer império sobre tudo, atravez da mulher – é a prostituição da alma e do corpo da mulher e do padre. Nunca Jesus podia, sequer, insinuar ao mundo a confissão praticada e explorada pelos padres da Igreja de Roma – porque ela é fonte exuberante das devassidões da família, da sociedade e da Igreja»¹⁶. Por conseguinte, o propósito de afirmação da doutrina protestante era complementado não apenas com a resposta e esclarecimento a acusações divulgadas pelos meios católicos mas também com a construção de uma perspectiva sobre o catolicismo por parte das fontes evangélicas, também elas produtoras de representações.

Desde logo, tomava lugar de destaque, como já se demonstrou, a definição por diferenciação, sendo que se juntavam aos elementos anteriormente desenvolvidos outros factores tomados como erros da e na Igreja Católica Romana, designadamente: a liturgia em latim, o culto de imagens e dos Santos, os dogmas da infalibilidade papal e da Imaculada Conceição, o celibato obrigatório do clero, a venda de indulgências, a comunhão numa só espécie, o sacrifício da Missa, como repetição, no Altar, do sacrifício de Cristo e a doutrina do purgatório¹⁷. As comunidades protestantes definiam-se como separadas da Igreja Romana pela Reforma e reclamavam explícita e sucessivamente o direito de não obedecer a decisões conciliares e pontificias transmitidas pela hierarquia católica. Para essas comunidades, anunciava-se, eram «[...] perfeitamente indiferentes [...] as decisões do Concílio de Trento, ou de qualquer outro que Roma tenha convocado ou venha a convocar»¹⁸.

A par da frequente afirmação de autonomia em relação às autoridades romanas, desenvolviam-se de forma igualmente comum as críticas que se baseavam na associação entre catolicismo e Inquisição, com vista à demonstração dos erros à custa dos quais a Igreja Católica tinha mantido o seu poder mas também com o propósito de denunciar a manutenção de práticas inquisitoriais por parte dos sectores católicos contemporâneos¹⁹. Frequentemente, o Santo Ofício era também

¹⁶ Carlos Babo – Prefácio. In Carlos Chiniqy – *O padre, a mulher e o confessorário*. Tradução de Robert Hawkey Moreton. Lisboa: Livraria Triunfo, 1931. Uma obra publicada no sentido de rebater a afirmação da Igreja Católica em curso nesse início da década de trinta.

¹⁷ Cf. Nelson Pinto Horta – Pensamento católico e vivência evangélica na personalidade de Diogo Cassels. Uma abordagem teológica. In *Vila Nova de Gaia de há cem anos. Colóquio comemorativo do centenário da Igreja de Torne (V. N. de Gaia – 6 e 7 de Maio)*. Actas. Vila Nova de Gaia: Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995.

¹⁸ Guilherme Luís Santos Ferreira – *A Bíblia em Portugal: apontamentos para uma monografia 1495-1850*. Lisboa: Livraria Evangélica, p. 111-112.

¹⁹ No contexto da perseguição das comunidades presbiterianas seguidoras de Kalley na Madeira afirmava-se: «[...] para quem, e contra quem pedem fogueiras? Seria justo castigar alguém sem crime averiguado, e sem

citado como meio de justificação das dificuldades que, no seguimento da Reforma, as comunidades evangélicas sentiram na divulgação da sua doutrina na Península Ibérica, o que se ficaria a dever não tanto à ineficácia do proselitismo protestante como à força da perseguição e controlo católicos²⁰.

Por último, se aquelas diferenças e este percurso histórico reforçam um sentimento claro de demarcação, a mesma é reforçada pelo facto do catolicismo não se manifestar, em Portugal, apenas nas suas vertentes espiritual e religiosa, mas também na sua dominação cultural, uma vez que é considerado, tanto nos documentos²¹ como na bibliografia sobre a época como uma «[...] uma parte integrante da textura da vida nacional portuguesa [...] [pelo que] o missionário que procura evangelizar os portugueses depara com uma tremenda sub-corrente cultural. Dificilmente qualquer faceta da vida escapará a esta subtil influência. Por essa razão, um verdadeiro convertido à fé bíblica evangélica tem de ser preparado para enfrentar ostracismo por parte do povo em geral»²². Mas se as diferenças se multiplicavam no âmbito do conteúdo doutrinal e cultural consolidavam-se na divergência dos meios de desenvolvimento, organização e dinâmica interna.

Uma das clivagens fundamentais entre catolicismo e protestantismo reside na discrepância entre a dinâmica organicista do primeiro e os meios de reprodução

sentença? Ignorão que as masmorras, os tormentos, e o enxofre da Inquisição forão as principais causas da decadência da Igreja Romana, e que a perseguição do innocente nem constitue o crime do acusado, nem justifica o perseguidor?» (*Um Brado em Favor da Verdade e da Justiça, por um Homem Independente*. Funchal: Typographia do Defensor, 1843, p. 2).

²⁰ Nos estudos posteriores sobre esse processo de introdução do protestantismo em Portugal, sobretudo naqueles de origem evangélica, essa actividade castradora da Inquisição é repetidamente referida como responsável não apenas pela fragilidade do cristianismo reformado no nosso país como pela deterioração moral do catolicismo. Autores como Manuel Pedro Cardoso afirmam: «É fácil compreender a razão principal da falta de eco que o movimento libertário protestante teve no nosso país, se nos lembrarmos que as suas primeiras manifestações na Alemanha foram de 1517, quando as atenções de Portugal, estavam voltadas para a aventura dos descobrimentos marítimos e que em 1536 começava a funcionar entre nós esse eficiente instrumento de contra-Reforma que foi o Tribunal do Santo Ofício, a tristemente famosa Santa Inquisição. [...] a ausência da voz profética do Protestantismo concorreu apenas para a manutenção e agravamento de um tipo de cristianismo sem vigor, supersticioso e estúpido, incapaz de sustentar a onda de cepticismo do século XVIII e justificador do espírito anticlerical reinante no século XIX entre os melhores portugueses.» (Manuel Pedro Cardoso – *Cem Anos de Vida, 1870-1970*, p. 7-8). Nos finais do século XIX, posições similares em relação à associação entre Inquisição e degenerescência do catolicismo eram aliás defendidas por grande parte da intelectualidade republicana.

²¹ Alfredo Henrique da Silva, um dos pioneiros do protestantismo português, afirmava, na década de 20: «[...] o factor mais determinante da actual situação portuguesa tem sido a religião. O duro cancro do analfabetismo, o espírito da intolerância, gerador de constantes revoluções, o pauperismo que resiste a toda a organização da assistência pública, a retrógrada divisão de classes, impedindo os benefícios duma democracia sã e provocando os excessos e desesperos das classes oprimidas, tudo isso tem a sua causa próxima ou remota no sistema religioso que predomina e que continuará a produzir nocivos efeitos enquanto não fôr depurado ou substituído». (Alfredo Henrique da Silva – Prefácio. In José A. Fernandes – *João Wesley: o homem que no século XVIII mudou as correntes da história*. Porto: Tipografia Mendonça, 1927, p. 6).

²² Samuel Douglas Faircloth – *Guia para o plantador de igrejas*. Queluz: Núcleo, 1985, p. 35.

desmultiplicadores do segundo, na medida em que, se o catolicismo romano tende a integrar, até certos limites, as especificidades das práticas e crenças católicas, distintas entre regiões, países e continentes; o cristianismo evangélico, por sua vez, tende a expandir-se não pela via da integração mas através de um processo de desmultiplicação, isto é, o crescimento das suas comunidades de fiéis é concretizado na criação progressiva de novas denominações independentes que, saídas das comunidades de origem, acabarão, também elas, por via da fragmentação (não pelo desaparecimento), por dar lugar a novas igrejas protestantes. A cissiparidade apresenta-se assim como uma verdadeira dinâmica sociológica, presente também na expansão do protestantismo em Portugal. Esse meio de reprodução espoletou nos núcleos católicos as críticas em relação à chamada “deterioração” do protestantismo. Foi precisamente em resposta à diversidade imposta pela adaptação da religião cristã aos diferentes meios sociais e culturais que o catolicismo romano desenvolveu o seu carácter organicista, ainda que, para lá de certos limites, situados nos campos da heterodoxia e da heresia, a solução se encontrasse na excomunhão, utilizada como instrumento de expulsão do erro do seio do universo cristão, entendido como sendo o católico.

A tendência para a diferenciação interna, adstrita ao desenvolvimento do cristianismo reformado, revelou-se precocemente no caso específico do protestantismo português, cedo dividido em diversas correntes resultantes de diferenças eclesiológicas e cristológicas. Esse percurso fragmentário traçado pelo cristianismo evangélico português deu origem a uma multiplicidade de Igrejas e denominações que actualmente se podem estruturar em três grandes grupos: a corrente sinodal, a corrente anti-hierárquica e um protestantismo de novas fronteiras, mais recente. A corrente sinodal²³ congrega no seu interior a Igreja Lusitana²⁴, os Metodistas²⁵

²³ Assim denominada por que valoriza a reunião dos sínodos – assembleias de eclesiásticos.

²⁴ A primeira comunidade evangélica a organizar-se formalmente como Igreja nacional em Portugal foi a episcopaliana, através da fundação da Igreja Lusitana Católica Apostólica Romana (ILCAE), em 1880. A estruturação da ILCAE foi sustentada por diferentes elementos, designadamente: o apoio da Igreja Anglicana, a cooperação de outras comunidades evangélicas em Portugal e a integração de alguns antigos padres católicos egressos, cuja conversão fortaleceu a comunidade da Igreja Lusitana. Em 1884, a comunidade consolidou uma liturgia própria através da primeira edição do *Livro de Oração Comum*, cuja principal virtude residiu no facto de materializar uma unidade doutrinal adstrita à espiritualidade da ILCAE. Baseado nas antigas versões da liturgia anglicana, a edição resultou da adaptação de fórmulas dos ritos moçárabico e bracarense, da velha tradição peninsular, à estrutura geral do livro anglicano que respeita a dos antigos rituais cristãos. No fundo, a Igreja Lusitana reflectia uma conjugação de contributos – anglicano, evangélico e católico romano traduzindo «[...] a vontade dos seus fundadores: a reforma evangélica da Igreja Católica Portuguesa, como igreja nacional e independente de Roma» (J. M. Mendes Moreira – *Origens do episcopalismo em Portugal: o despertar da Igreja Lusitana 1838-1899*. Porto: FLUP, 1995, texto mimeografado, p. 45).

²⁵ A Igreja Metodista é herdeira do metodismo, um movimento revivalista evangélico fundado por John Wesley em meados do século XVIII, originalmente na Grã-Bretanha e posteriormente internacionalizado, com importantes desenvolvimentos nos Estados Unidos da América. Em Portugal, a Igreja Metodista, como tal, foi constituída em 1948, mas antecederam-lhe várias congregações metodistas.

e os Presbiterianos²⁶ e é actualmente representada pelo Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC). A corrente anti-hierárquica²⁷ e, por conseguinte, anti-sinodal, comporta: as comunidades congregacionalistas, os Irmãos Darbistas e as denominações Baptistas (vulgarmente conhecidas como Assembleias de Deus e com origem pentecostal) e é hoje representada institucionalmente pela Aliança Evangélica Portuguesa (AEP). Por último, esse protestantismo de novas fronteiras, que se apresenta como uma espécie de “terceira via”, reúne denominações como: a Igreja Adventista do Sétimo Dia, as Testemunhas de Jeová, a Igreja de Jesus Cristo dos Últimos Dias (comumente designados como Mórmons) e as comunidades neopentecostais (como a Igreja Cristã Maná e a Igreja Universal do Reino de Deus)²⁸. O período que se desenrola entre 1852 e 1911 corresponde ao da instalação e estruturação em Portugal das comunidades pertencentes à primeira corrente referida, sendo que os dois outros procedem essa fase.

O protestantismo português surgiu como resultado não de uma dissidência religiosa endógena mas da missionação evangélica oitocentista, apresentando-se como um movimento importado. De facto, a religiosidade portuguesa manteve e reforçou, no século XVI, a sua catolicidade e romanidade, integrando, nesse período, uma componente tridentina que se tornaria igualmente estruturante. Por conseguinte, a entrada dos movimentos reformados em Portugal não foi contemporânea da Reforma e a influência da mesma só se fez sentir tardiamente, a partir do século XVIII e, sobretudo, a partir do século XIX. No entanto, em certas análises do percurso do protestantismo em Portugal, a maior parte delas de origem evangélica, procura-se prolongar essa longevidade, lembrando que «quando a Reforma do século XVI varreu a Europa como uma onda gigantesca, ela foi além dos Pirinéus, espraiando-se até esse bastião do Catolicismo fanático e medieval que

²⁶ A expressão “presbiterianismo” refere-se a uma forma específica de organização da Igreja, baseada em três princípios fundamentais: a autoridade da Escritura, a paridade dos ministros e o direito de decisão dos crentes em relação à escolha dos seus pastores e à eleição daqueles que os governam.

²⁷ As igrejas de rito congregacional distinguem-se das de corrente sinodal, entre outros motivos, por serem anti-hierárquicas; e são assim definidas por valorizarem acima de tudo a independência, na medida em que consideram que a mesma é essencial à preservação de cada uma das igrejas. Esta ênfase na autonomia não invalida, no entanto, a aceitação por parte dos congregacionalistas de uma colaboração entre as diferentes igrejas, inter-relacionamento esse baseado no facto de todos partilharem um universo cristão comum. Aliás, as denominações congregacionais integram actualmente a Aliança Evangélica Portuguesa, juntamente com os irmãos Darbistas e as comunidades baptistas. O rito congregacional privilegia a pregação simples do Evangelho e centra-se na leitura dos textos bíblicos, dispensando os complementos litúrgicos e valorizando a igualdade cristã.

²⁸ Esclareça-se, porém, que, por um lado, tendo desenvolvido conteúdos doutrinários e práticas organizacionais inspiradas na história do cristianismo primitivo reinterpretado no ambiente do despertar religioso oitocentista e novecentista, algumas destas comunidades são, apesar disso, perspectivadas como heréticas pelo protestantismo histórico; e, por outro lado, certas denominações recusam a sua integração no seio do protestantismo, ainda que a sua formação e estruturação se tenha desenvolvido num ambiente cultural e religioso evangélico e protestantizante.

é a Península Ibérica. Em Portugal, como na Espanha, um impressionante número de clérigos, nobres e intelectuais e diplomatas acolheram a Reforma e abraçaram as suas doutrinas²⁹. No entanto, denuncia-se frequentemente, contrapôs-se a essa abertura, a força da Contra-Reforma que, de acordo com essas posições, foi de tal modo eficiente que «[...] todas as ideias, ensinamentos, pensamento liberal, pesquisa e investigação da Reforma foram extintas nas celas de tortura e nos autos-de-fé da Santa Inquisição»³⁰. Note-se aqui a associação entre o movimento contra-reformista católico e o conservadorismo e atraso cultural, contraposto ao progresso adstrito ao espírito da Reforma, e a referência à estrutura inquisitorial como instrumento por excelência desse movimento católico. Não desvalorizando o papel da Igreja Católica e da reforma tridentina na manutenção e reforço do catolicismo romano peninsular e na construção de barreiras à entrada da Reforma em Portugal, é também verdade que foi sobretudo a partir da revolução liberal que a Península Ibérica passou a ser perspectivada como um espaço de missionação pelas diferentes denominações evangélicas. A concretização e desenvolvimento desses projectos dinamizou-se a partir da segunda metade do século XIX, altura em que se encetaram aqueles que seriam mais tarde lembrados como «cem anos de luta»³¹, numa expressão reveladora das dificuldades que as primeiras comunidades protestantes tiveram que enfrentar no nosso país.

Resultando da actividade missionária de grupos protestantes estrangeiros em Portugal, o cristianismo reformado português foi também fortemente influenciado por grupos de estrangeiros residentes em Portugal³², influência essa que se manteve até muito tarde. Na verdade «[...] a transformação em congregações dos pequenos grupos de fiéis ligados a essas famílias estrangeiras, bem como a sua posterior multiplicação, revelou-se extremamente dependente, quase até à actualidade, de ajudas financeiras, logísticas e humanas de sociedades missionárias sedeadas noutros países»³³. Em meados do século XIX essa influência era sobretudo de origem

²⁹ Michael P. Testa – *Injuriados e perseguidos: panorâmica histórica da Fé Reformada em Portugal*. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1977, p. 9.

³⁰ Michael P. Testa – *Injuriados e perseguidos*, p. 9.

³¹ Manuel Pedro Cardoso – *Cem Anos de Vida, 1870-1970*, p. 6.

³² De facto, o protestantismo português não foi influenciado apenas pelas missões protestantes estrangeiras mas também pelos estrangeiros protestantes que visitavam e viviam em Portugal, como bem lembra Eduardo Moreira: «Influência de visitantes estrangeiros, por maior vigilância dos “moscas” e de seu chefe, e da Inquisição esterilizadora, deve-se ter sentido, em conversas discretas, em testemunho comparativo, no simples facto de se verificarem outras existências outras afirmações, outras maneiras, outras crenças. [...] Consentira o governo, tradicionalista e pró-romano, no estabelecimento do cemitério alemão em Lisboa, em 1761, e o britânico em 1794. Chamara, decerto por necessidade, como já tinha feito noutras ocasiões anteriores, de crise também, instrutores militares holandeses, ingleses, alemães, suíços, entre os quais não podia evitar que viessem muitos professantes reformados» (Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 57).

³³ Luís Aguiar Santos – Pluralidade Religiosa. Correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português. In *Historia Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 416.

britânica³⁴, o que aliás deu lugar à referida associação entre protestantização e desnacionalização, baseada sobretudo na denúncia da dependência de Portugal em relação à Grã-Bretanha e das pretensões dessa potência em relação ao controlo das colónias portuguesas. A partir de finais do século XIX e inícios do século XX, a influência passou a ser maioritariamente de origem brasileira e norte-americana.

Porém, se é um facto que a influência exógena teve um papel importante na entrada e estruturação das comunidades reformadas em Portugal, assumida pelas mesmas, é também verdade que os pioneiros portugueses do cristianismo evangélico procuraram na história do país as raízes de um protestantismo português, procurando simultaneamente uma legitimação e uma valorização histórica desse percurso das comunidades reformadas em Portugal. Desse modo, figuras como Gil Vicente (c.1465-c.1536)³⁵, Frei Valentim da Luz (1524-1562), Damião de Góis (1502-1574)³⁶, Almeida Garrett (1799-1854) e Alexandre Herculano (1810-1877) foram reclamadas como precursoras do protestantismo no nosso país³⁷. Serviam essas referências, como servem actualmente, para demonstrar que esses esboçados antecedentes contradizem a

«[...] afirmação muitas vezes feita de que o Protestantismo é alheio à cultura portuguesa, sendo a sua implantação relativamente recente e estrangeira, sem raízes na tradição e na cultura deste país que ocupa um pequeno recanto na Península Ibérica. Todavia, a história portuguesa oferece uma lista notável de homens de carácter e prestígio que foram receptivos ao despertar espiritual que surgiu graças ao corajoso desafio feito à monolítica e corrupta representação do Cristianismo»³⁸.

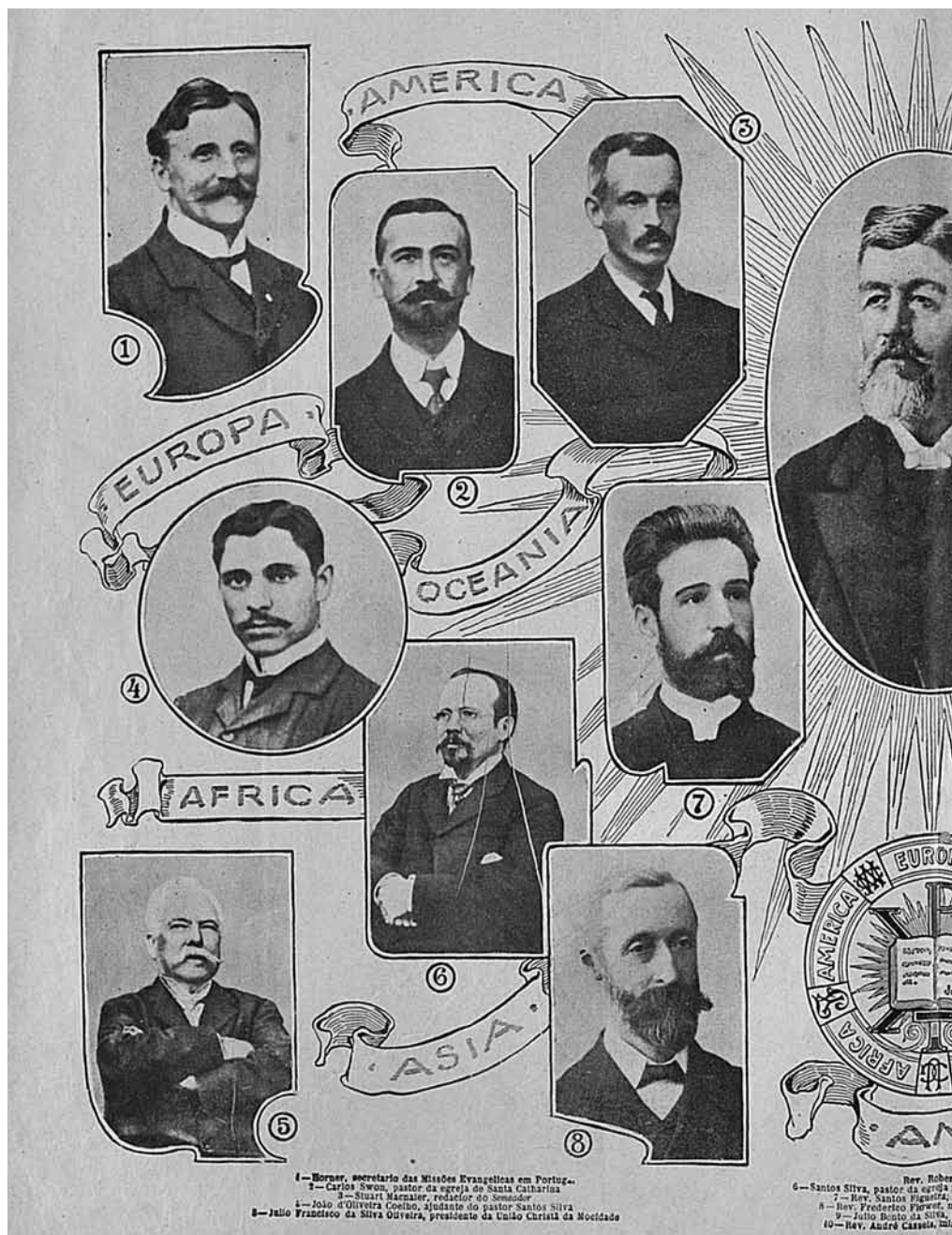
³⁴ De acordo com Manuel Pedro Cardoso: «[...] o vento da renovação religiosa que abalava a Europa lá se foi introduzindo no nosso país. Além de tudo o mais, dois países onde o Catolicismo era religião minoritária, a Inglaterra e os Estados Unidos, começavam a impôr-se pelo seu progresso e seu poderio económico. A presença entre nós, cada vez maior, de comerciantes e de técnicos vindos sobretudo da Grã-Bretanha, com as suas famílias e os seus hábitos devocionais protestantes, teria que em alguma coisa influenciar a nossa sociedade, tradicionalmente pronta a imitar os estrangeiros» (Manuel Pedro Cardoso – *Cem Anos de Vida, 1870-1970*, p. 11).

³⁵ Eduardo Moreira lembrava: «Gil Vicente proclamava nos seus autos a necessidade de Reforma e o rei D. Manuel do mesmo assunto falara ao Papa, numa célebre e suntuosa embaixada (1514), oito anos depois da matança, em Lisboa, dos cristãos-novos, e três anos antes das “noventa e cinco teses” de Lutero. A intolância, entretanto, fez a sua obra, destruindo as manifestações da liberdade.» (Eduardo Moreira – *A situação religiosa em Portugal, Conspecto e Considerações*. Lisboa: Edição do Portugal Novo, 1935, p. 20).

³⁶ De acordo com Manuel Pedro Cardoso: «Damião de Góis que conviveu com Melancthon e com Lutero, tendo ouvido um sermão deste Reformador num Domingo de Ramos, em Vitemberga, teria alimentado algumas das reivindicações da Reforma, do que foi denunciado por um jesuíta à Santa Inquisição.» (Manuel Pedro Cardoso – *Cem Anos de Vida, 1870-1970*, p. 7).

³⁷ Mesmo num âmbito historiográfico, num determinado período, certos autores incluíram esses antecedentes no percurso do protestantismo português. Cf. Émile G. Léonard – *Histoire générale du protestantisme*. 3 volumes. Paris: Presses Universitaires de France, 1961-1964.

³⁸ Michael P. Testa – *Injuriados e perseguidos*, p. 11.



14. Representação da árvore genealógica do protestantismo em Portugal, com origem nos diferentes continentes, publicada na edição especial do *Século Ilustrado* dedicada ao cristianismo evangélico em Portugal, de 12 de Maio de 1910. (Biblioteca Nacional de Portugal)



to H. Morelón
Lisboense e da igreja Presbiteriana
pastor da igreja de S. Paulo
ministro da igreja do Redemptor
pastor da igreja de S. Paulo
ministro da igreja do Bom Pastor

11 — Rev. Diogo Cassels, decano dos presbiteros da Igreja Lusitana
12 — J. de Sousa, pastor da igreja de S. Pedro
13 — José Ferreira Martins, pastor da igreja Evangelica, de Setúbal
14 — Alfredo da Silva
15 — Antonio Ferreira Flandor, ajudante de Flower, Porto

Porém, ainda que tenham representado uma religiosidade específica e diversa da homogeneidade estrita católica romana, esses indivíduos não desenvolveram grupos com expressão social suficiente para os definir como precursores de núcleos de cristianismo reformado. Por conseguinte, seria mais rigoroso perspectivá-los como defensores de um espírito de reforma (e não da Reforma), mas sobretudo como crentes críticos mas integrados no seio do catolicismo. Daí que figuras como Eduardo Moreira³⁹, inicialmente defensores de Herculano como um protoprotetante, acabem por, no desenvolvimento da sua reflexão e dos seus escritos, defini-lo antes como um homem que «[...] não elogiando a Reforma nos seus admiráveis opúsculos; atacando mesmo o anglicanismo, foi de facto o maior cabouqueiro do lusocaticismo, ou lusitanismo cristão [...]»⁴⁰ e que «[...] no ataque aos aspectos exteriores do protestantismo e da sua cissiparidade fragmentária, [foi] pela vida fora pugnando pelos verdadeiros fundamentos da Reforma, como um verdadeiro católico-protestante»⁴¹. Portanto, buscava-se na postura reformista de algumas das personalidades destacadas da intelectualidade portuguesa a aproximação a um ideário liberal que era partilhado com aqueles que seguiam a Reforma do século XVI. Neste caso específico de Alexandre Herculano introduzia-se já esse matiz na consideração do mesmo não como um protoprotetante mas antes como um católico com tendências protestantizantes, no sentido cultural do termo e não necessariamente na partilha da doutrina teológica ou cristológica dos cristãos evangélicos⁴².

³⁹ Eduardo Moreira (Lisboa, 1886-1980) é um ponto de referência fundamental para o movimento evangélico em Portugal, o que resulta não apenas da sua actividade como pastor protestante mas também como professor de Teologia, romancista, poeta, ideólogo e político. A sua acção enquanto erudito estendeu-se, ao longo dos seus noventa e quatro anos, aos campos da pregação evangélica, da intervenção jornalística, da criação literária, da investigação histórico-religiosa, da actividade municipalista e, enfim, da intervenção política de natureza republicana. No âmbito da religiosidade evangélica, para além da sua actividade como pastor, desenvolvida nas diferentes igrejas que frequentou, Eduardo Moreira foi também: representante de Portugal em diversos congressos de natureza evangélica na Europa, no Brasil e nos Estados Unidos; um dos fundadores do escotismo em Portugal, tendo inclusivamente exercido o cargo de secretário-geral da Associação de Escoteiros de Portugal; membro fundador da Associação Cristã da Mocidade; secretário e, posteriormente, presidente da Aliança Evangélica Portuguesa; director e docente de diferentes escolas dominicais; e professor no importante Seminário Teológico Presbiteriano de Carcavelos.

⁴⁰ Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 58.

⁴¹ Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 289.

⁴² Era precisamente nessa aproximação em termos de postura e intervenção culturais, que Eduardo Moreira se baseava para afirmar que: «Se por detrás de Lutero está Lourenço Vala e o geral dos Agostinhos Staupitz; se por detrás de Calvino está Jacques Lefevre; de Huss os patriotas boémios e de Wiclef os lolardos, também por detrás dos padres egressos portugueses Miranda, Melo, Ribeiro, Chaves e Almeida, estão duas grandes figuras de portugueses: o corajoso e leal bispo de Viseu, Alves Martins, e o genial historiador Alexandre Herculano» (Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 252-253). O autor esclarecia ainda que aquele protestantismo que Herculano tinha violentamente criticado era um protestantismo sectário e, portanto, não católico, e que aquela posição crítica em relação ao anglicanismo (potencialmente interpretada como um ataque ao protestantismo no seu todo) não seria mais que «antibritânica, melhor ainda, anti-inglesa» (Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 259).

As origens do protestantismo português, alicerçadas na estruturação do cristianismo evangélico na sua globalidade, na influência estrangeira em Portugal, e nalgumas posições religiosas defensoras de uma regeneração espiritual reclamadas como anunciadoras de um espírito reformado, acabaram por se estruturar na segunda metade do século XIX resultando na consolidação de uma minoria religiosa com uma expressão sociológica significativa.

2. O PAPEL DE UMA MINORIA: SIGNIFICADOS QUANTITATIVOS E QUALITATIVOS

A existência, no seio da minoria protestante em Portugal, de relações endógenas e exógenas de uma diversidade e complexidade substanciais, tende a demonstrar a desproporcionalidade entre a sua expressão quantitativa e sua importância qualitativa. Essa discrepância baseia-se, desde logo, no facto da existência dessa minoria constituir a representação da diferença, no sentido em que a lenta multiplicação de fiéis evangélicos num país hegemonicamente católico resulta na verificação de que, de facto, não existia uniformidade plena. Por conseguinte, apesar do país ter sido repetidamente representado como monolítico em termos religiosos, essa imagem não correspondia à verdade e, apesar da Igreja Católica definir frequentemente Portugal como uma nação imune à influência protestante, procurando controlar e garantir essa mesma imunidade, esse desiderato não foi plenamente alcançado, uma vez que a existência de comunidades reformadas, ainda que minoritárias, a contradizia.

Na década de setenta existiam quatro núcleos que representavam as orientações fundamentais do protestantismo em Portugal: a tendência congregacionalista, em torno de Helena Roughton, a comunidade episcopaliana, ligada a Thomas Pope⁴³, a comunidade presbiteriana, em torno de Robert Stewart⁴⁴, e a metodista, ligada aos irmãos Cassels e depois a Robert Moreton⁴⁵.

⁴³ Thomas Godfrey Pembroke Pope (Dublin, 1838 - Lisboa, 1902), sacerdote anglicano irlandês, foi, em 1863, designado capelão britânico em Sevilha, sendo, quatro anos depois, transferido para a Igreja anglicana de S. Jorge em Lisboa. Manteve-se como pastor da comunidade episcopaliana até à sua morte.

⁴⁴ Robert Stewart (n.1828) foi capelão da comunidade presbiteriana escocesa em Lisboa e é lembrado pelos herdeiros desse presbiterianismo português que ajudou a fundar como «[...] um homem de sinceras convicções cristãs, urbano e muito sensato», sendo que, na sequência das reuniões públicas que dinamizou «Um bom grupo de portugueses se interessou pela mensagem evangélicas e passou a juntar-se para adorar a Deus de acordo com as convicções protestantes» (Manuel Pedro Cardoso – *Cem Anos de Vida, 1870-1970*, p. 20).

⁴⁵ Robert Hawkey Moreton (1844-1917) foi um grande impulsionador do metodismo em Portugal. Depois de se integrar na missão, acabou por permanecer em Portugal, tendo sido: fundador da União Cristã da Mocidade Portuguesa (1894), fundador do grupo nº 1 dos Escoteiros (1912), um dos 4 delegados na Con-

Procurando fazer um balanço sobre a situação das comunidades reformadas em Portugal na segunda metade do século XIX e primeira década do século XX, membros destacados dessas mesmas comunidades acabariam por concluir, já na década de trinta, que «toda a obra de evangelização em Portugal só regista um despertar: o da Madeira, de 1840 a 46. [...] As outras denominações [...] não registam até hoje qualquer movimento notável de adesões, facilitem ou dificultem os processos de admissão. Nenhuma igreja proveniente da Reforma histórica tem estado apta a promover um movimento que conte com valor colectivo, [...]»⁴⁶. E apesar destas conclusões parecerem contradizer algum optimismo por parte do mesmo autor e de outros seus companheiros noutros escritos, notoriamente de carácter mais prosélito, é um facto que, apesar da dinamização de grupos reformados e da implementação de actividades suportadas por essas mesmas comunidades ao longo da segunda metade do século XIX, o protestantismo se manteve como um fenómeno minoritário em Portugal, congregando um número de fiéis abaixo daquele a que se propunha enquanto projecto de evangelização⁴⁷.

No entanto, como veremos, existem diferenças significativas entre a expansão quantitativa da religiosidade reformada e a ampliação das suas áreas de influência. Apesar de definido e habitualmente secundarizado como um fenómeno ultraminoritário, a análise atenta do protestantismo português tende a conduzir a uma relativização dessa subvalorização, uma vez que o mesmo se desenvolve através de iniciativas, projectos e personalidades com uma influência determinante na sociedade e cultura portuguesas e, simultaneamente, porque, de facto, a documentação católica revela a existência de um problema real que se coloca aos contemporâneos dessa implementação do cristianismo reformado em Portugal. Nessas fontes católicas, como se analisou, o problema não era perspectivado como secundário, mas como um perigo real para o catolicismo e nacionalidade portugueses.

Em relação ao inter-relacionamento entre as diversas comunidades evangélicas, o percurso do protestantismo português, respeitante a esse período de estruturação, é também a tradução de múltiplos projectos de cooperação, apesar de

ferência Mundial das YMCA (Young Men Christian Association) em Maio/Junho 1923 (juntamente com Eduardo Moreira, E. E. Dillely e António de Souza) e secretário da Aliança Evangélica Portuguesa.

⁴⁶ Eduardo Moreira – *A situação religiosa em Portugal*, p. 13. Esta obra resultou da tradução para português de um relatório dirigido a uma sociedade evangélica estrangeira no sentido de divulgar a situação religiosa no nosso país, no que dizia respeito à história e ao desenvolvimento do movimento protestante.

⁴⁷ Luís Aguiar Santos defende que a razão de ser do lento crescimento da representatividade social do protestantismo se prende com os «[...] ritmos de transformação da própria sociedade portuguesa, cuja lentidão secular não tem favorecido a mobilidade e abertura social e económica que enquadram e suportam as transformações culturais e religiosas; a grande estabilidade cultural daí decorrente tem funcionado para o protestantismo como uma barreira, sendo sintomático o seu aparecimento no século XIX a partir de personalidades estrangeiras residentes em Portugal» (Luís Aguiar Santos – *Protestantismo*. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 84).

não terem deixado de surgir algumas situações conflituosas⁴⁸. A título de exemplo, Eduardo Moreira representa, no interior do campo protestante, a demonstração prática da componente dialogante da cissiparidade protestante, na medida em que o seu percurso evidencia que a fragmentação presente no desenvolvimento do cristianismo evangélico não corresponde necessariamente à criação de grupos exclusivos, podendo antes significar uma pluralização de opções no interior do mesmo protestantismo. É essa abertura que permite que, ao longo de mais de oitenta anos, Eduardo Moreira exerça importantes cargos tanto no seio do campo metodista, como do congregacionalismo ou do presbiterianismo, e finalmente da Igreja Lusitana. A liberdade religiosa reclamada por esses grupos ao longo da história de Portugal não se definia apenas na relação entre o protestantismo e o exterior, designadamente a Igreja católica, mas também no funcionamento endógeno, onde a mesma tendia a praticar-se⁴⁹.

3. INTEGRAÇÃO E PENALIZAÇÃO

Nessa segunda metade do século XIX, a implementação e o crescimento lento das comunidades evangélicas tende então a definir os protestantes como situados num espaço de indefinição na legalidade, num (des)equilíbrio complexo entre a criminalização, consignada na lei constitucional e penal, e a integração progressiva no seio da sociedade portuguesa, construída através do percurso atrás sinteticamente descrito.

É um facto que os próprios cristãos evangélicos entendiam a legislação como punitiva em relação ao seu desenvolvimento. A análise posterior da codificação penal, efectuada por alguns dos membros das comunidades reformadas, lembrava as «[...] disposições intolerantes do Código Penal de 52, produto da política da época, que subordinava os interesses humanos às vantagens transitórias dos partidos, e o respeito duma minoria pacífica às paixões exacerbadas da multidão»⁵⁰, descritas

⁴⁸ Aquando da descrição da história da comunidade presbiteriana, Manuel Pedro Cardoso lembra que a cooperação com a capelania escocesa, a propósito da partilha do Convento dos Marianos, gerou alguns problemas, uma vez que «Os presbiterianos portugueses [...] formavam uma comunidade modesta, na sua quase totalidade constituída por pessoas de humilde situação económica e cultural. Os escoceses, como facilmente se poderia depreender, eram comerciantes, técnicos, funcionários diplomáticos, portanto pertencentes à burguesia. A convivência entre as duas comunidades, embora o Evangelho enjeite as discriminações de ordem social, era bastante difícil» (Manuel Pedro Cardoso – *Cem Anos de Vida, 1870-1970*, p. 21).

⁴⁹ Porém, é necessário ter em conta que Eduardo Moreira representa apenas uma parte do protestantismo português, na medida em que as correntes pentecostais e neo-pentecostais, algumas inclusivamente de implementação posterior à vida do pastor evangélico, e posteriores ao período que é palco cronológico da nossa investigação, não estão representadas nesse percurso. O protestantismo não pode pois ser entendido como um bloco homogéneo, já que, mesmo sendo uma minoria, comporta uma grande diversidade no seu interior.

⁵⁰ Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 202.

como amplamente influenciadas pelo ultramontanismo e como dinamizadoras de uma mentalidade geradora de um Código Penal que «praticamente negava a liberdade de consciência e de cultos»⁵¹, sendo responsabilizados não apenas os órgãos legislativos mas também uma certa cultura portuguesa, fortemente definida pelos desígnios católico-romanos e avessa à perspectiva da mudança.

Essas críticas renovaram-se aquando da promulgação da legislação de 1886, esse que foi posteriormente lembrado como o ano em que «[...] foi promulgado o draconiano Código Penal que oprimiu a consciência evangélica até ao advento da República, e que tornou possível a perseguição [...]»⁵². Por conseguinte, ao mesmo tempo que se erguiam templos evangélicos e se multiplicava o número de comunidades, a legislação portuguesa mantinha e reafirmava a legitimidade da criminalização do proselitismo e manifestações exteriores de cultos não católicos e a conversão a outras confissões religiosas que não a católica romana⁵³. Assim sendo, o protestantismo português teve necessariamente de encontrar novas vias de integração que não as de origem legislativa.

Desenvolveu-se então uma série de projectos e iniciativas sociais cuja sistematização espelha, em certa medida, um plano de intervenção e implementação do cristianismo evangélico no interior da sociedade portuguesa⁵⁴.

⁵¹ Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 206.

⁵² Eduardo Moreira – *A situação religiosa em Portugal*, p. 26. O autor descreve seguidamente, e também noutras obras, as perseguições levadas a cabo contra as comunidades evangélicas durante a regência de D. Amélia, apoiadas pela rainha, mas fomentadas também por alguns discursos proferidos na Câmara dos Pares, designadamente o de D. António Mendes Bello, bispo do Algarve. Cf. Eduardo Moreira – *A situação religiosa em Portugal*, p. 26 e Eduardo Moreira – *Esboço da história da Igreja Lusitana*, p. 34).

⁵³ Eduardo Moreira sintetiza essa complexidade num parágrafo bastante esclarecedor: «Em 1885 erigia-se o templo das Taipas, em Lisboa, e em 1886 o do Candal, em Vila Nova de Gaia, para as congregações de S. Pedro e do Bom Pastor. [...] Era 1886 o mesmo ano em que se assinava uma nova Concordata de Portugal com a Cúria Romana, sobre o Padroado do Oriente (23 de Junho) e em que se publicava o novo Código Penal Português, da responsabilidade de Veiga Beirão (16 de Setembro), cujo artigo 130º considerava crime a prática pelos portugueses de outro culto que não fosse o romano, reedição da intolerância do anterior código. Esta aproximação de datas parece perguntar-nos: erigiam-se templos para contrariar a lei? A resposta será firmemente negativa: Não. Decretava-se para negar os direitos de consciência daqueles que nesses lugares sagrados se afirmavam» (Eduardo Moreira – *Esboço da História da Igreja Lusitana*, p. 31-32).

⁵⁴ A ideia, múltiplas vezes repetida nas pastorais contra o cristianismo reformado, de que existia um plano alargado de protestantização do país e das suas colónias raramente é corroborado pelas fontes de origem protestante, mais pragmáticas no delineamento dos seus objectivos. No entanto, encontram-se algumas excepções. Zacarias Clay Taylor (1851-1919), um missionário da Junta de Missões no estrangeiro da Convenção Baptista do sul dos Estados Unidos, formado na Convenção Baptista Brasileira e encarregue pela mesma de examinar e organizar o trabalho existente em Portugal, dirigia a 22 de Dezembro de 1908 uma carta ao presidente de Missões da Convenção americana, onde afirmava: «Há cinco milhões de habitantes em Portugal, 22 no Brasil e 12 milhões nas colónias, ou 40 milhões de pessoas que falam português, e Portugal é a Mãe-Pátria. Portugal será uma boa base para da qual evangelizar estes 12 milhões das colónias, também o lugar para recrutar missionários nossos no Brasil» (Herländer Felizardo – *História dos Baptistas em Portugal*. Lisboa: Centro Baptista de Publicações, 1995, p. 21).

Em primeiro lugar, ocupou lugar de destaque a valorização da divulgação da Bíblia e de um novo projecto religioso junto das populações. As Sagradas Escrituras eram, efectivamente, a base partilhada e a característica distintiva do contexto hegemonicamente católico para todos os cristãos evangélicos na sociedade portuguesa oitocentista, uma vez que se opunha «[...] à prática religiosa e sacramental dominante e, na visão protestante, era uma ligação aos primórdios do cristianismo, à sua pureza e à sua verdade; evangelizar, fazer cristãos, era assim sinónimo de dar a conhecer a Bíblia»⁵⁵. A leitura e a divulgação das Escrituras desempenharam desde o início um papel essencial no proselitismo protestante em Portugal⁵⁶, sendo que todos os pioneiros desse protestantismo encetaram a sua missão através da formação e integração de grupos de reflexão bíblica que acabaram posteriormente por se estruturar como comunidades protestantes. Reveladoramente, Robert Kalley apresentava-se nas primeiras páginas das *Observações à instrução pastoral do Ex.mo Bispo do Porto, D. Américo, sobre o protestantismo*, não como um protestante ou evangélico ou presbiteriano, mas como «Dr. em Medicina pela Universidade de Glasgow, aprovado na Escola Medico-Cirurgica de Lisboa e na do Rio de Janeiro, etc, leitor assíduo da Sagrada Escripura durante o longo período de quarenta e tantos annos»⁵⁷. Essa centralidade da Bíblia manteve-se, de facto, como um dos pilares da sua actividade prosélita, bem como das comunidades que se lhe seguiram.

A difusão da Bíblia gerou, como se referiu, uma reacção incisiva por parte das autoridades eclesiásticas e civis que, críticas em relação à utilização da mesma como instrumento de divulgação dos denunciados “erros protestantes”, emitiram frequentes ordens de confiscação de exemplares bíblicos de origem evangélica⁵⁸. A reacção das comunidades reformadas e dos seus agentes difusores começava desde logo por se alicerçar numa postura defensiva em relação às citadas acusações

⁵⁵ Luís Aguiar Santos – Protestantismo. In *Dicionário de História Religiosa*, vol. 3, p. 80.

⁵⁶ Como na maioria dos países onde se implementaram comunidades protestantes. Guilherme Ferreira afirmava a esse propósito, em 1906: «Dois grandes sucessos – os maiores dos tempos modernos – assombraram o mundo no decurso do XV e XVI seculos: a reforma da religião e a invenção da imprensa. Esta precedera de algumas dezenas de annos, apenas, a pregação de Luther, isto é, apenas o tempo necessário para os impressores de Moguncia e de Nuremberga attingirem aquella relativa perfeição que havia de permittir-lhes multiplicar opportunamente, por milhares de milhares, as Biblias que a Allemanha inteira havia de reclamar d’elles, para saciar a sede da sua justiça na fonte viva da Palavra de Deus» (Guilherme Luís Santos Ferreira – *A Bíblia em Portugal*, p. 5).

⁵⁷ Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral*.

⁵⁸ Para além das múltiplas citações integradas nas representações católicas, nas fontes protestantes esses procedimentos são igualmente testemunhados. Robert Kalley alerta, em 1843, para a necessidade de mandar «[...] suspender o anathema pronunciado contra as *Palavras de Deos*, e que os Magistrados as não arranquem tão desapidadamente das mãos do povo, violentando a propriedade alheia, contra todas as leis divinas e humanas, [...]» concluindo que «[...] será justo que se restituão os livros de que já se apoderarão, e se aconselhe a leitura delles em vez de serem anathemizados; [...]» (Robert Reid Kalley – *Aos Madeirenses*. Funchal: Tipografia do Defensor, 1843, p. 1).

de falsificação e manipulação⁵⁹. Uma vez provada a qualidade e rigor das edições bíblicas com origem protestante, seguia-se a procura da razão pela qual os católicos repetiam aquelas acusações e procuravam limitar a divulgação bíblica, o que resultava numa inversão das críticas. Nessa altura, eram as fontes evangélicas que se questionavam: «Porventura será por saber que [...] o seu *systema transtorna o Evangelho de Deus*, e TEM MEDO QUE O POVO SAIBA?»⁶⁰. O questionamento dos propósitos dos católicos e as insinuações em relação ao comportamento dos mesmos acabavam então por redundar na caracterização da hierarquia católica como obstinada na manutenção do povo na ignorância e na violentação contínua dos ensinamentos dos Evangelhos⁶¹.

Porém, a partir das décadas de sessenta e setenta, apesar de persistirem posições firmes em relação à necessidade de limitação da difusão das Escrituras, a Igreja Católica revelou alguma abertura em relação ao papel a fornecer à divulgação bíblica. Essa abertura foi interpretada pelos protestantes portugueses como uma cedência. Nesse sentido, transmitia-se a ideia de que a hierarquia católica romana portuguesa tinha tido, finalmente, que reagir à pressão evangélica sob outra forma que não a da restrição, naquela que foi descrita por fontes protestantes como a ocasião em que «[...] apertada entre as pontas do terrível dilema – ou auctorisar a leitura da Bíblia, ou explicar os motivos por que tão severamente a prohibia – a Igreja de Roma não podia deixar de optar pela primeira. Transigiui, pois; não arrependida e contrita, mas receiosa e desconfiada [...]»⁶². No entanto, notava o autor, essa aparente abertura foi rapidamente matizada com a integração nessas edições bíblicas católicas de comentários e explicações

⁵⁹ Em 1879, Robert Kalley afirmava ter distribuído entre os portugueses «[...] milhares de exemplares das Escrituras Sagradas, traducção do padre Pereira, e edição de Londres», garantindo seguidamente: «Conferi todo o Evangelho de S. Matheus d' esta edição, com o impresso em Lisboa, approved pelo cardeal patriarcha, e cotejando capitulo por capitulo, verso por verso, palavra por palavra, e letra por letra, achei-os iguaes, á excepção d'um lugar, onde havia um erro da imprensa, a saber: "sio" em vez de "sido"» (Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral*, p. 28).

⁶⁰ Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral*, p. 28. Os sublinhados são do autor.

⁶¹ Na análise da pastoral contra o protestantismo do bispo do Porto, Kalley esclarecia abertamente a sua posição a esse respeito: «O trecho de S. Paulo com que principia, é digno de toda a attenção, pois nos apresenta uma maldição (anathema) fulminada pelo inspirado apostolo, contra todos os que transtornassem o Evangelho que elle annunciava. Nem deve de admirar que Deus approve esta maldição, porque o Evangelho que S. Paulo prégou e chamou *meu* era o *Evangelho de Deus*, e o Evangelho de Christo, de sorte que aquellos que o transtornam, transtornam as boas novas que Deus mesmo prégou para o bem do nosso desgraçado mundo; e portanto não só offendem a Deus, mas tambem enormemente prejudicam aos homens. [...] a pessoa que altera o Evangelho, merece ser amaldiçoada; e conforme as citadas palavras, está amaldiçoada, e por Deus. *Quem estará, porém, incurso n' esta terrivel maldição?* Por certo é todo aquelle que annuncia um Evangelho differente do Evangelho annuciado por S. Paulo. [...]» (Robert Reid Kalley – *Observações à instrução pastoral*, p. 3-5).

⁶² Guilherme Luís Santos Ferreira – *A Bíblia em Portugal*, p. 56.

determinados pela hierarquia eclesiástica que, desse modo, reassumia o controlo das consciências⁶³.

Defendida a pertinência e a legitimidade da difusão das Sagradas Escrituras, além de reforçarem esse instrumento como uma parte integrante e essencial da evangelização, os representantes do cristianismo reformado testemunhavam acerca da eficácia desse método fundamental. Tal acontecia não apenas em relação aos missionários estrangeiros que desenvolviam actividades em Portugal, mas também em relação aos crentes e pastores nacionais.

Zacarias Clay Taylor escrevia, em 1909, à Convenção Baptista do Sul dos E.U.A., dando conta de que, apesar de difícil de «trazer para o Evangelho», o português, quando convertido «é geralmente piedoso e muito activo», exemplificando: «[...] o nosso irmão Sousa e Silva agora falecido, foi encarcerado 13 vezes, por ser colportor em Portugal e duas vezes no Brasil. Ele vendeu em três meses numa viagem pelo Rio S. Francisco 2.000 cópias das Escrituras»⁶⁴. Três décadas depois, lembrando esse período, Eduardo Moreira afirmava:

«A obra de propaganda, de qualquer género que seja, mais completa que se tem feito no país (parte continental) é a da Sociedade Bíblica Britânica [...]. Nos 123 anos de acção em Portugal, os exemplares difundidos, chegariam um para cada português vivo, ainda descontados os estragos naturais, se não fôra a queima promovida e prègada pelos sacerdotes de Roma. E a todos os recantos do país tem chegado, sem dúvida, êsses benditos exemplares escapos do fogo, [...]»⁶⁵.

⁶³ Guilherme Ferreira declarava então a esse propósito: «Ao reviramento operado nos imutaveis principios da igreja romana succedeu, como era de esperar, igual reviramento na consciencia dos seus adeptos. E o livro até então perseguido como de perigosa leitura para a salvação das almas, passou a ser considerado útil para robustecer a fé e acrysolar a piedade dos crentes; não, certamente, pelas boas novas de salvação, que sempre contivera, mas pelas cerebrinas annotações com que iam illustral-o, e completal-o, mui doutos e catholicos varões!» (Guilherme Luís Santos Ferreira – *A Bíblia em Portugal*, p. 67). As denúncias em relação à ilegitimidade dessas notas multiplicaram-se nos escritos protestantes da segunda metade do século XIX, onde se perguntava: «Quais notas? Existiam, porventura, quaesquer notas junto do texto da Vulgata recebido pelo Concilio de Trento? [...] Confessa, Maldade! Confessa que bem sabes que taes notas nunca existiram a par d'aquelle texto! E que aproveitaste uma subtil argúcia de Benedicto XIV para sobre elle architectares uma dolosa accusação, para dares por estabelecida uma doutrina errada, [...]» (Guilherme Luís Santos Ferreira – *A Bíblia em Portugal*, p. 111).

⁶⁴ Zacarias Clay Taylor citado por Hérlander Felizardo – *História dos Baptistas em Portugal*, p. 23. O missionário acrescentava ainda, na mesma missiva, que «Todos os tipos de trabalho evangélico estão restritos aos recintos fechados, sendo contra a lei distribuir folhetos nas ruas. Colportores da Sociedade Bíblica são constantemente lançados na prisão.» (Zacarias Clay Taylor citado por Herlânder Felizardo – *História dos Baptistas em Portugal*, p. 23).

⁶⁵ Eduardo Moreira – *A situação religiosa em Portugal*, p. 14.

Matizando a ideia de uma amplitude geográfica plena, provavelmente hiperbolizada pela componente prosélita adstrita, o valor desses testemunhos resultava sobretudo da demonstração de uma coexistência entre a divulgação bíblica e a perseguição, sem que a existência da primeira invalidasse o cumprimento do Código Penal por parte das autoridades competentes, e sem que a segunda impedisse que certas formas de proselitismo não católico se levassem a cabo no Portugal católico oitocentista.

Apesar de prioritária e fundamental, a divulgação bíblica não constituiu o único meio de penetração do protestantismo na sociedade portuguesa, tendo sido dinamizadas e desenvolvidas outras áreas de intervenção igualmente influentes. Essa metodologia teve como efeito a progressiva, apesar de lenta, inserção de elementos do protestantismo na construção de sociabilidades e a gradual coexistência daquelas representações católicas anteriormente analisadas com outras interpretações do movimento reformado, capazes de o perspectivar como tendo um papel na construção de um sistema de liberdade religiosa e como parte integrante de uma plataforma de tolerância. Nalguns casos, aquelas representações acabaram inclusivamente por ser substituídas, estruturando-se um percurso que culminaria no reconhecimento da liberdade religiosa como um direito fundamental. Essa formulação de novas perspectivas acerca do lugar do protestantismo na sociedade portuguesa constituiu precisamente uma parte desse percurso, tendo sido substancialmente dinamizado por núcleos políticos fortemente influenciados pela ideologia republicana. A aproximação entre o cristianismo reformado e o republicanismo baseou-se então fundamentalmente na partilha de perspectivas ideológicas relativas à definição da liberdade e igualdade, mas foi também potenciada pela semelhança dos métodos que, tanto protestantes como republicanos, com vista a diferentes fins, utilizaram como mecanismos de influência, de integração e de expansão.

Deste modo, as áreas de intervenção dinamizadas pelas comunidades evangélicas constituíram, desde logo, um meio de aproximação em relação aos núcleos que, com o seu apoio, combateriam o monopólio da influência católica e as restrições à liberdade de cultos, legislativamente consignadas durante a Monarquia Constitucional.

O primeiro desses meios de intervenção foi o ensino. A instrução foi, desde o início, uma das principais lutas do cristianismo evangélico em Portugal, desde logo porque a centralidade da leitura da Bíblia no culto protestante promovia a alfabetização. Além disso, o ensino era perspectivado pelas correntes reformadas como promotor da «[...] conservação da moral evangélica, moral do coração, que não do cérebro, do Livro, que não dos Livros [...]»⁶⁶. Por conseguinte, o plano de evangelização protestante assentava precisamente sobre a necessidade de promoção

⁶⁶ Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*. Porto: Biblioteca “António Maria Candal”, sob a direcção do Rev. Armando Pereira d’Araújo, II série, opúsculo VI, 1910, p. 25.

da instrução. Sendo um facto que essa necessidade estava associada a propósitos proselitistas, também não deixa de ser verdade que, muitas vezes, os estudantes das escolas evangélicas, abandonavam o culto evangélico logo após a finalização da sua formação. De facto, as escolas dominicais⁶⁷ transformaram-se nos finais do século XIX em meios baratos de acesso à instrução, desempenhando um importante papel no desenvolvimento da mesma.

A situação do ensino em Portugal nesse período, descrita em análises posteriores como um «[...] abundante e excelente pasto onde os inimigos do regime monárquico iam buscar alimento que lhes aumentava, dia a dia, a força de ataque»⁶⁸, suscitou críticas duras e motivou múltiplos projectos. Num país com cerca de 80% de analfabetos, a instrução apresentava-se como absolutamente fundamental nesse processo de elevação intelectual e espiritual que a República também representava. Os republicanos defenderiam então que o ensino primário seria «[...] a base rigorosamente indispensável para sobre ela se construir o lento, paciente edifício de conhecimentos susceptíveis de tornarem os homens mais instruídos, mais civilizados e mais conscientes»⁶⁹. Também os republicanos, contando apenas com os seus recursos próprios (com origem nas cotas dos sócios e nas dádivas de apoiantes e simpatizantes, onde também se incluíram cristãos evangélicos), promoviam a realização de cursos escolares, desprovidos de qualquer exigência quer de carácter financeiro quer mesmo de carácter político.

Ao mesmo tempo, procurava-se retirar da Igreja Católica a hegemonia sobre a cultura letrada e sobre a formação da mundividência do povo português⁷⁰. E esse

⁶⁷ As escolas dominicais consistiam em sessões efectuadas nas manhãs de Domingo, com vista ao enquadramento moral, espiritual e cívico das crianças em idade escolar. Simultaneamente, proporcionava-se a ocupação de tempos livres e apoios filantrópicos

⁶⁸ Rómulo de Carvalho – *História do Ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até ao fim do regime de Salazar-Caetano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986, p. 624. O autor acrescenta ainda: «Todos os departamentos do Estado funcionavam mal e a todos se poderia ir buscar motivos de censura, mas a instrução, talvez por pertencer a um sector para o qual é aparentemente fácil imaginar soluções infalíveis e rápidas, foi questão prioritária nos arrazoados destruidores das vozes inimigas. Estas, sem falar nos próprios monárquicos que se defrontavam continuamente, eram, como é óbvio, dos republicanos» (Rómulo de Carvalho – *História do Ensino em Portugal*, p. 624).

⁶⁹ David Ferreira – Partido Republicano Português. In *Dicionário de História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão. Vol. 5, Porto: Iniciativas Editoriais, [s.d.], p. 301.

⁷⁰ Assumida e reclamada pela hierarquia católica. Na pastoral sobre a educação do bispo da Guarda, D. Manuel Martins Manso, de 5 de Novembro de 1866, dava-se conta do incitamento do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça em relação ao reforço da «[...] benéfica e salutar influência, que o digno clero paroquial exerce sobre os povos, e o valioso auxílio que ele pode prestar aos poderes públicos, no empenho de difundir a instrução e educação popular, fazendo-a chegar até às últimas camadas sociais» (D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – Pastoral sobre a educação. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 153); e elogiavam-se os membros do clero católico romano como «[...] verdadeiros Inspectores, ordinários e permanentes, constituídos pela Santa Igreja como sentinelas vigilantes, tendo como um dos principais encargos do seu ofício pastoral, o visitar as escolas, e vigiar assiduamente sobre as doutrinas que nelas se ensinam, para corrigir os erros, contrários às verdades do Evangelho, que lhe cumpre pregar e

propósito era parte fundamental tanto dos planos das comunidades evangélicas como do projecto republicano⁷¹.

Em segundo lugar, destaca-se a valorização da imprensa como meio de difusão, igualmente partilhado. A edição de jornais, revistas, livros, opúsculos, folhetos e panfletos foi um dos principais meios de divulgação da religiosidade evangélica⁷², bem como um dos principais meios de propaganda republicana. Ambos os movimentos utilizaram esse instrumento no decorrer dos seus processos de expansão e, nalguns casos, a imprensa evangélica integrou inclusivamente textos de divulgação do ideário republicano. A imprensa foi, na realidade «[...] um dos principais instrumentos da secularização das consciências durante esse longo ciclo histórico»⁷³.

A abrangência desse meio provocou necessariamente, por parte da hierarquia católica romana, uma reacção preocupada e um ataque que se baseou fundamentalmente na caracterização da imprensa evangélica como “má imprensa”. Essas críticas não se restringiam apenas às publicações com origens editoriais evangélicas, mas também a toda a imprensa cujos conteúdos pudessem funcionar como um apoio em relação aos objectivos das comunidades protestantes⁷⁴. A hierarquia eclesiástica alertava então para o perigo que esse instrumento representava, denunciando:

«É bem sabido, como a imprensa, por um deplorável abuso da liberdade, está lançando diariamente no centro da sociedade, e introduzindo no seio das famílias, milhares de livros e impressos os mais detestáveis e corruptores. Uns, declaradamente ímpios e ateus, chegam a negar a Divindade de Nosso Senhor e Dominador Jesus Cristo! e até a existência do próprio Deus!! Outros pregam mais ou menos abertamente essa heresia, ou agregado de heresias, que se chama *Protestantismo*»⁷⁵.

ensinar constantemente, e procurar que sejam ensinadas e observadas em toda a paróquia, e muito principalmente nas escolas públicas, e particulares dela» (D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – Pastoral sobre a educação. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 154).

⁷¹ O que não invalida que, depois de 1910, a questão do ensino religioso tenha sido um dos temas de discussão e uma fonte de crítica do sector protestante em relação à República que então se construía.

⁷² Cf. António Manuel S. P. Silva – Dos prelos como instrumento de missão. A “Boa Imprensa” e a Imprensa protestante no último quartel do século XIX. In *Vila Nova de Gaia de há cem anos*, p. 97-130.

⁷³ Vitor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, p. 234.

⁷⁴ Numa crítica que se dirigia a todo o tipo de edições, mas que muitas vezes se centrava na anatemiação de alguns órgãos da Imprensa, no sentido estrito, tidos como porta-vozes dos inimigos do catolicismo. No estudo sobre D. Manuel Martins Manso, Pinharanda Gomes afirma que, em 1866, na sequência da distribuição de bíblias protestantes na Covilhã e da recolha e queima das mesmas, determinada pelas autoridades eclesiásticas, o jornal covilhanense *Sentinela da Liberdade* foi responsabilizado por ter tomado o partido protestante e ter desenvolvido «[...] uma intensa campanha contra o bispo e os católicos, permitindo que o evento passasse para a grande imprensa nacional [...]» (Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 45-46).

⁷⁵ D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – Pastoral sobre a educação. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 154. Seguiu-se então a divulgação da forma através da qual era possível estabelecer-se claramente a distinção entre a “boa” e a “má” imprensa: a análise do «[...] modo como falam

Tornava-se portanto evidente que a imprensa desempenhava um papel eficaz na divulgação da doutrina evangélica, uma vez que suscitava aquele tipo de reacções, nas quais se baseavam os incitamentos em relação à distância e desprezo necessários face a determinado tipo de imprensa. O bispo de Angra do Heroísmo ordenava, em 1885: «Que ninguém auxilie de modo algum publicação que não seja honesta e ortodoxa, comprando, lendo, retendo, inculcando, ou d’algum modo favorecendo periódicos ou livros maos [...]. Porque quem d’algum modo auxiliar taes publicações commette peccado gravíssimo, [...]»⁷⁶. A partir de determinada altura, já nos finais da segunda metade do século XIX, essas acusações de heterodoxia englobavam não apenas os cristãos evangélicos, mas também alguns sectores políticos, designadamente republicanos, associando-se tanto uns como outros ao anticlericalismo e ateísmo, combatidos como inimigos do catolicismo romano. Progressivamente, o protestantismo e o republicanismo não só se uniam na luta contra a hegemonia católica como enquanto objecto comum das críticas dos eclesiásticos católicos.

Em terceiro lugar, constituiu também parte fundamental da dinâmica evangélica em Portugal a organização de conferências, grupos de debate e actividades físicas, de que a União Cristã da Mocidade (UCM), fundada em 1894 no Porto e em 1898 em Lisboa, foi o principal motor⁷⁷. Fundada por Alfredo Henrique da Silva⁷⁸, que se destacaria como um activo membro do Partido Republicano, a UCM do Porto desenvolveu a sua actividade numa missão com quatro vectores essenciais: o físico – ginástica, ping-pong, basquetebol, banhos gratuitos, escu-

do Papa, e da Santa Sé. Não pode ser católico, não pode ser lido por católicos, todo o escritor ou escrito, que diz mal do Pai comum dos fiéis, e desacata ou se insurge contra o seu poder espiritual ou temporal [...] Estes tais jornais, bem como os livros obscenos e imorais, ou heréticos e ímpios a que aludimos, cumpre que os reverendos párocos se empenhem com toda a solicitude em retirá-los dos fiéis, e afastá-los para bem longe das escolas, onde eles podem fazer os maiores estragos» (D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda – Pastoral sobre a educação. In Pinharanda Gomes – *D. Manuel Martins Manso*, p. 155).

⁷⁶ D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral*, p. 12.

⁷⁷ A UCM, mais tarde redominada Associações Cristãs da Mocidade, foi a primeira organização protestante para a juventude em Portugal e seguiu os sistemas de organização e acção desenvolvidos nas Young Men Christian Associations (YMCA) anglo-americanas. Fundada por Alfredo Henrique da Silva, no Porto e Robert Moreton, em Lisboa, a associação centrava-se no propósito de desenvolvimento cultural, artístico e desportivo dos jovens. Ao longo da sua história a ACM teve que enfrentar sérios problemas de ordem financeira e de implementação, relacionados sobretudo com a sua origem protestante.

⁷⁸ Alfredo Henrique da Silva (Porto, 1872-1950) foi um educador e missionário evangélico. Formado em ciências económicas e financeiras, Alfredo da Silva combinou, ao longo da sua actividade, a sua actividade missionária e educativa com a sua actividade profissional. Foi professor de língua inglesa no Instituto Industrial e Comercial do Porto (1910), director do Instituto Comercial dessa mesma cidade e professor de história económica e organização dos transportes do Instituto Superior do Comércio (1919). No âmbito da religiosidade evangélica, foi professor na escola primária do Mirante, ministro da igreja Metodista, um dos fundadores da União Cristã da Mocidade (1894), representante, em Portugal, da Aliança Internacional pela Paz e Fraternidade.

tismo, passeio; intelectual – instrução primária, especial e nocturna, bibliotecas, conferências e aulas de música; social – festa dos ardinias, distribuição de prémios e de roupas; e espiritual – reuniões bíblicas, conferências evangélicas, preleções morais, reuniões de oração⁷⁹. Acumulando as funções de presidente da UCM do Porto, docente e presidente do Comité Nacional da Aliança Nacional das Uniões Cristãs, o fundador Alfredo Henrique da Silva foi também responsável por diversas conferências, tomando as mesmas como parte da sua missão espiritual mas simultaneamente como obrigação patriótica, que, de acordo com o mesmo, era também o dever de um republicano. Essa simbiose era exemplarmente demonstrada num parágrafo da sua autoria:

«O bom republicano deve ser sinónimo de bom patriota; [...] o meu patriotismo não só tem saído quente e fervoroso nos milhares de conferencias e discursos que tenho feito em todo o paiz, mas sempre o tenho mostrado por factos. Reconhecendo que o cancro do analfabetismo é o que tirava a vitalidade ao meu paiz, desde os meus tempos de estudante que me dei de alma e coração e por todas as formas ao derramamento da instrução. Fui o fundador, em Portugal, das Uniões Cristãs, para a educação integral da mocidade; creei aulas noturnas e ensinei nelas gratuitamente milhares de operários e empregados de comercio e iniciei no meu paiz as conferencias populares de vulgarisação scientifica, com projecções luminosas, trabalhando ao mesmo tempo em tudo o que representava progresso e desenvolvimento para Portugal»⁸⁰.

Alfredo Henrique da Silva terá sido, porventura, e como veremos, o melhor exemplo desse encontro entre protestantismo e republicanismo, cujos resultados

⁷⁹ Eduardo Moreira caracterizava a história da UCM como «[...] cheia de iniciativas brilhantes, nomeadamente a dos cursos nocturnos para adultos analfabetos, onde várias centenas de operários e pequenos empregados aprenderam a ler e a escrever. Este esforço tão patriótico e filantrópico, para diminuir a vergonhosa percentagem do analfabetismo no nosso país, seguia de perto a obra educadora de Diogo Cassels, em Vila Nova de Gaia. Eram, afinal, filhas directas da Reforma quinhentista, criadora da instrução popular, essas iniciativas» (Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 350). Sínteses posteriores, igualmente de origem protestante, definem a história da UCM e ACM's como preenchida por múltiplas «[...] acções de carácter intelectual e social que projectaram as vivências cristãs, típicas da grande ACM internacional, da realização prática, na ajuda bem concreta à pessoa humana e à sociedade. Do DESPORTO e EDUCAÇÃO FÍSICA logo se passou à *Educação de adultos*. Não é sem orgulho que podemos afirmar que a *aula do trabalhador-estudante* – hoje em fase de franco desenvolvimento – deve ao Triângulo Vermelho um dos primeiros apoios organizados que se registaram no país. A *conferência* humanística de divulgação e a criação de pequenas bibliotecas em Lisboa, Coimbra e Porto, contribuíram, num princípio de século, entre nós caracterizado por altíssimo grau de analfabetismo (e como sabemos o conceito de analfabetismo deve ser tomado em sentido lato), armas “aculturadoras” extremamente válidas» (David Freire – *A. C. M.: a historia e as características de um movimento*. Lisboa: Aliança Nacional das A.C.M.'s de Portugal, 1979, p. 35).

⁸⁰ Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura: a minha defeza na campanha levantada a propósito da publicação do folheto Alma Negra*. Porto: Tipografia Mendonça, 1913, p. 13.



15. Alfredo Henrique da Silva (1872-1950)
Pioneiro do cristianismo evangélico português
e figura fundamental no encontro entre
protestantismo e republicanismo.
(Biblioteca Nacional de Portugal)



16. Página de rosto do livro *O Monstro da Escravidão*, de Alfredo Henrique da Silva, publicado em 1913 e onde, a propósito da sua luta contra o sistema escravagista ainda estruturado em S. Tomé e Príncipe, Alfredo da Silva esclarece a sua dedicação à ideologia republicana.
(Biblioteca Nacional de Portugal)

permitiram construir a ponte entre a exclusão, alicerçada nas representações católicas, e a liberdade de cultos, promovida pelo ideário republicano.

Note-se ainda que, à semelhança das comunidades protestantes, o movimento republicano desenvolveu também um poderoso conjunto de meios de propaganda acessível às camadas populares: manifestações e cortejos, folhetos e coleções de divulgação, e a realização de comícios e conferências públicas. No interior desta orientação, com vista à elevação moral e espiritual da população portuguesa, organizavam-se então «[...] sessões de difusão intelectual, por meio de lições e conferências proferidas por alguns dos mais afamados e prestigiosos membros do Partido [...]»⁸¹. Os métodos adoptados por organizações evangélicas como a UCM eram muito semelhantes, senão veja-se o exemplo da promoção de actividades como o “Grupo de Debates”, com sessões semanais, durante as quais se discutiam temas propostos com antecedência e preparados pelos diferentes participantes que, depois de uma primeira exposição feita geralmente por Eduardo Moreira ou Alfredo Henrique da Silva, intervinham e argumentavam com vista à promoção do diálogo e da abertura intelectual. A integração de ambos no contexto ideológico republicano terá sido certamente facilitada pela existência de semelhanças entre aqueles planos de intervenção.

Em quarto e último lugar, destacamos o papel da intervenção social e das actividades caritativas, integradas também no plano de acção do protestantismo português. Os exemplos multiplicam-se desde o início até ao final do período em análise. Quando Kalley chegou à Madeira, foi descrito como um médico inglês rico, em termos financeiros, mas ainda mais rico dos «sentimentos de caridade cristã»⁸², reputação que consolidou com a prática da medicina e a abertura de escolas na ilha, fornecendo consultas e instrução gratuitas. Por sua vez, George Robinson, introdutor do protestantismo de inspiração calvinista em Portalegre, sogro de Pedro Castro da Silveira⁸³, um outro membro protestante do Partido Republicano Português, exerceu igualmente uma «política de beneficência

⁸¹ David Ferreira – Partido Republicano Português. In *Dicionário de História de Portugal*, vol. 5, p. 301.

⁸² *Um Brado em favor da Verdade e da Justiça*, p. 1. O autor anónimo acrescentava também que, mesmo no período em que esteve preso, Kalley doou as suas esmolas, assistiu muitos enfermos, distribuiu medicamentos e vários folhetos religiosos, com o objectivo de encaminhar os homens para o cristianismo.

⁸³ Pedro Castro da Silveira (? , 1867 - Trafaria, 1953) – Engenheiro de profissão, colaborou na construção do túnel do Rossio, mas não será essa a sua principal actividade, dedicando-se à exploração dos prédios rústicos que possuía na região de Portalegre. O seu casamento com uma filha de George Robinson relaciona-o com aquela família e terá sido decisivo na sua militância evangélica. Dirigente nacional da União Cristã da Mocidade, da Aliança da Juventude Evangélica Portuguesa e uma das primeiras figuras daquela Igreja em Portalegre, esteve entre os fundadores da Sociedade União Operária, do Montepio Operário, da Creche João Baptista Rolo e da Associação dos Bombeiros Voluntários de Portalegre, aderindo ainda ao Partido Republicano. Encabeçou a lista desse partido nas eleições municipais de 1908, e integrou a Comissão Municipal de Portalegre. Desempenhou o cargo de Governador Civil substituto após a proclamação da República. Militou depois no Partido Evolucionista, abandonando a actividade política após a morte de Sidónio Pais. Mais tarde aderiu ao Estado Novo.

invulgar»⁸⁴, tendo inclusivamente colaborado com organismos de origem católica para esse efeito.

Mais uma vez, o protestantismo aproximava-se metodologicamente do republicanismo, neste caso pela preocupação que ambos partilhavam em relação à questão da assistência pública. As medidas que seriam levadas a cabo pela I República, respeitantes à criação de novos asilos e escolas infantis, inauguração de sanatórios, multiplicação de creches e criação de maternidades, tiveram um importante apoio dos sectores protestantes, também determinados na concretização de um plano de assistência social e, em grande medida, precursores em relação a determinados projectos.

A dinamização das áreas de intervenção sistematizadas proporcionou então a chegada de um dia posteriormente lembrado como «A maior jornada do Evangelho em Portugal», 23 de Maio de 1909, data da realização do III Congresso Evangélico Unionista, na Sala de Portugal da Sociedade de Geografia de Lisboa. Foi, de facto, o primeiro grande encontro dos protestantes a nível nacional, sendo recordado por Eduardo Moreira como «[...] o momento mais alto do evangelismo português. [...] O último dos Braganças, no trono, não desmerecia da tradicional tolerância»⁸⁵. Dessa afirmação, e sobretudo da análise das dinâmicas de intervenção protestante resulta necessariamente uma relativização do ambiente de criminalização, suspeição e perseguição transmitido quer pela legislação quer pelas fontes católicas. Efectivamente, sobretudo a partir da década de setenta, tendeu a desenvolver-se um ambiente de tolerância que permitiu que grande parte das actividades anteriormente descritas se levasse a cabo.

No entanto, decorria já o ano de 1909, e algumas das fontes evangélicas denunciavam ainda que:

«[...] a ignorância de muitas auctoridades administrativas, posta ao serviço do espírito de perseguição de muitos padres, tem conseguido formar uma espécie de opinião publica contra a circulação da Bíblia, até ao ponto de serem geralmente consideradas as Sagradas Escripturas como um livro contrario à religião do Estado! E não só as auctoridades administrativas teem caído n'este grosseirissimo erro: venerandos magistrados, investidos nas altas funcções

⁸⁴ António Ventura – *Entre a República e a Acracia: o pensamento e a acção de Emílio Costa (1897-1914)*. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 35.

⁸⁵ Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 390. O pastor escrevia já passados cerca de cinquenta anos sobre esse episódio, mas sobretudo depois de, integrado e activo na luta republicana, ter acabado, como veremos, por desenvolver uma análise substancialmente desiludida em relação aos resultados obtidos pela I República, razão pela qual justapunha: «Quinze anos da futura República não nos concederiam tanto» (Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 390).

de agentes do ministério publico, teem querido transformar os tribunaes portugueses em outras tantas sucursaes da Inquisição [...]»⁸⁶.

A situação caracterizava-se então essencialmente pela sua complexidade, uma vez que dificilmente se conseguiriam traçar com rigor, e sobretudo com carácter definitivo, os limites entre a integração e a penalização, muitas vezes baseados em critérios absolutamente arbitrários. No entanto, não subvalorizando os esforços e realizações evangélicas desenvolvidos durante o período da Monarquia Constitucional, provas de uma tolerância prática, importa enfatizar que, legislativamente, quer a nível constitucional quer penal, como ficou largamente demonstrado, a penalização do proselitismo reformado, das manifestações externas do protestantismo e da conversão ao cristianismo evangélico era totalmente legítima. As restrições teóricas à liberdade religiosa eram evidentes e colocadas em prática por uma parte não despidianda da sociedade portuguesa, cuja acção se integrava plenamente no interior das fronteiras da legalidade. Outros sectores, porém, surgiam aos olhos das comunidades reformadas como espaços de abertura em relação à construção cooperante da liberdade religiosa em Portugal.

4. A IDEOLOGIA REPUBLICANA: ESPAÇO DE ABERTURA AO CRISTIANISMO REFORMADO

O Partido Republicano Português (PRP) alicerçou-se, na sua fase inicial, numa ideologia cuja relação com a religião era de origem essencialmente crítica, no sentido em que o republicanismo congregava no seu núcleo ideológico uma importante componente anticlerical. A ênfase concedida na dinamização dessa crítica aos elementos clericais e jesuíticos, identificava, em última instância, a religião católica romana, como um adversário do republicanismo. Essa identificação era reforçada pelo facto da Igreja Católica ser maioritária e, mais do que isso, ser constitucionalmente designada como a religião do reino e, por conseguinte, da Monarquia. De facto, na complexidade das temáticas discutidas no debate dos finais do século XIX e início do século XX, a questão religiosa funcionou como a experiência e a reflexão onde se operou a articulação entre as diversas posições ideológicas relativamente às questões política, social e educativa. Nesse período, a discussão do papel e do lugar do religioso não foi «[...] uma problemática exclusiva de um movimento, mas uma plataforma de entendimento com outras linhas de

⁸⁶ Guilherme Luís Santos Ferreira – *A Bíblia em Portugal*, p. 117-118. Também Eduardo Moreira, descrevendo a situação como tolerante, não deixou, ele próprio de dar testemunho dessas perseguições, acabando por concluir que «Por este tempo os cristãos que aderiam à Reforma viviam à mercê dos caprichos, principalmente das pequenas autoridade locais» (Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 320).

pensamento, próximas ou distantes, que contestavam a ordem estabelecida»⁸⁷. Ao mesmo tempo, os próprios signos e imagens do religioso acabaram também por ser utilizados como instrumentos de formalização e preenchimento da expressão do sentimento político.

A combinação daquela crítica com essa procura de uma outra sociedade e de uma outra religiosidade permitiu então que se criasse, no seio da ideologia republicana, um espaço de abertura a outros grupos que não estritamente políticos. Efectivamente, a especificidade do percurso das denominações protestantes em Portugal conduziu parte dos seus membros e líderes, em determinado momento, até ao republicanismo. Na sequência dessa aproximação estabeleceram-se laços entre membros desse partido e representantes do cristianismo evangélico e parte desses laços resultaram inclusivamente na filiação destes últimos como membros do partido.

Com vista à compreensão desse encontro, é necessário ter desde logo em conta que o republicanismo e o Partido Republicano Português não são expressões sinónimas. Dissociando-as, traça-se também o percurso do ideário republicano em Portugal, momentaneamente acompanhado por membros das comunidades reformadas.

O conceito de partido pode ser essencialmente definido como uma organização que, unida em torno de determinadas ideias e de determinadas actividades, luta pela aquisição, exercício e manutenção do poder, procurando o apoio popular com vista à prossecução de um programa de fins gerais⁸⁸. Definem então o partido quatro elementos fundamentais: a existência de uma rede de adesão, construída em torno de uma plataforma de filiados, constituída directa ou indirectamente por cidadãos; a continuidade por tempo indefinido, sem limitações circunstanciais ou burocráticas; a vontade de poder e portanto a potencial vocação para o exercício do mesmo; e, por último, a implementação popular, estruturada num apoio do qual o partido depende para sobreviver e se desenvolver. O Partido Republicano Português resultou dos propósitos de combinação desta estrutura formal com uma ideologia republicana, cuja múltipla dimensão foi a razão primeira dessa tentativa de congregação representada na criação do PRP.

As dificuldades de obtenção de uma definição clara do republicanismo residem sobretudo no facto da sua natureza não ser apenas ideológica mas também sentimental, abrangência que se desenvolve igualmente no caso específico do inte-

⁸⁷ Lia Sá Paulo Ribeiro – O papel dos intelectuais na popularização da cultura republicana. *Revista de História das Ideias*, 24 (2003), p. 269.

⁸⁸ No ambiente político da segunda metade do século XIX, o conceito de “partido” surgia com um significado polissémico, no sentido em que era entendido como uma “facção”, “tendência”, “parcialidade”, “tomada de posição”, “movimento” ou partido, no sentido actual. Em rigor, entre 1850 e 1880, tendo em conta o seu carácter ainda substancialmente marginal e clubista, o republicanismo funcionava como um movimento e não como um partido, no sentido estrito do termo.

rior do republicanismo português e que espelha igualmente a sua complexidade. Procurando no entanto, para efeitos de rigor metodológico, sintetizar a ideologia republicana poderíamos defini-la como um projecto que «[...] pretende, em suma, superar o compromisso institucionalizado pela monarquia constitucional, que, em seu parecer, corromperia as virtualidades – e as virtudes – liberais no estabelecimento de um regime que efectivasse, por uma vez quer a liberdade, quer a igualdade, quer a fraternidade, nas suas mais profundas relações intrínsecas»⁸⁹.

O facto de progressivamente se evidenciar que a institucionalização do liberalismo em Portugal não promovera, de facto, a igualdade dos cidadãos, constituiu, na origem, o núcleo motivador da luta republicana empenhada no desenvolvimento de um processo de tendência democratizante. Esta centralidade na igualdade apresentava-se precisamente como um dos principais desideratos do campo protestante, empenhado na reivindicação do direito à pluralidade religiosa e na luta contra os privilégios concedidos à Igreja Católica. O lugar nuclear concedido à Igualdade foi pois um dos pontos fundamentais que uniu republicanos e protestantes.

Junta-se à valorização desse princípio uma verdadeira doutrinação que se desenvolveu sobretudo a partir de meados do século XIX, altura a partir da qual começou também a ter uma repercussão popular significativa. As obras de José Félix Henriques Nogueira⁹⁰ – *Estudos sobre a Reforma em Portugal* (1851) e *O Município no século XIX* (1856) – representaram um marco essencial na clarificação dessa ideologia republicana, sendo que «[...] de uma maneira geral, o Republicanismo português a partir de 1858 limitou-se a desenvolver e a precisar o ideário básico de Henriques Nogueira»⁹¹. A essa base essencial juntou-se também a influência estrangeira de autores como Benjamin Constant (1767-1830) ou Alexis de Tocqueville (1805-1859), entre outros.

Numa segunda fase, o republicanismo foi dinamizado pela geração de 1865-1870, influenciada pelas modificações políticas e ideológicas que tinham lugar na Europa: a República havia sido proclamada em França (1870) e em Espanha (1873), e o federalismo triunfara em Itália (1859-1870) e na Alemanha (1871). Teófilo Braga (1843-1924) foi um dos principais representantes dessa geração e foi igualmente responsável pela justaposição, ao ideário base, de um elemento que se revelaria essencial: a teorização da componente anticlerical do republicanismo. Delineando uma equivalência entre os conceitos de “catolicismo”, “jesuitismo”,

⁸⁹ Joel Serrão – Republicanismo. In *Dicionário de História de Portugal*, p. 285-294.

⁹⁰ José Félix Henriques Nogueira (1823-1858) foi, na década de 50, o sistematizador das ideias republicanas. As directrizes fundamentais da sua doutrina baseiam-se na republicanização, democratização, associação, municipalização e federação. Nas décadas de 70 e 80, a maioria dos republicanos perspectivavam-no como o fundador da democracia portuguesa e pioneiro do movimento republicano.

⁹¹ A. H. de Oliveira Marques (dir.) – *História da Primeira República Portuguesa: as estruturas de base*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, [s.d.], p. 536.

“congreganismo” e “clericalismo”, Teófilo Braga desenvolveu a interpretação do catolicismo romano como a corporização de uma «temerosa ameaça de uma conspiração em marcha»⁹².

Os importantes desenvolvimentos científicos que tiveram lugar durante a segunda metade do século XIX tinham tido também a sua influência no campo filosófico, dinamizando o desenvolvimento do materialismo, do ateísmo e da arreligiosidade e definindo as filosofias cientistas e positivistas como antídotos contra a religião. A identificação da República com o progresso contrapunha-se então, em Portugal, à associação entre o catolicismo e o conservadorismo e atraso científico.

Na perspectiva de alguns membros destacados do cristianismo reformado português, o protestantismo era, tal como a República e em conjunto com ela, a representação desse progresso inexistente na dinâmica católica. Por seu lado, o republicanismo anticlerical, mesmo na sua faceta anti-religiosa, mostrava, nas últimas décadas da Monarquia, «[...] uma benevolência para com as minorias religiosas muito dissemelhante da disposição de combate para com a Igreja Católica. Essas comunidades minoritárias, sobretudo as que seguiam o cristianismo reformado, eram suas aliadas naturais na luta contra o catolicismo romano, que gozava de um autêntico monopólio religioso [...]»⁹³.

Por fim, outros teóricos como Latino Coelho (1825-1891), Elias Garcia (1830-1891), Basílio Teles (1856-1923) e Sampaio Bruno (1857-1915) aprofundaram a teorização do ideário republicano que seria completada com a implementação popular, cuja recepção acabaria também por se constituir como contributo ideológico.

5. PARTIDO REPUBLICANO PORTUGUÊS: ESTRUTURAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO

A implementação do republicanismo e a consolidação de uma estrutura partidária alicerçada nesse ideário, partindo de uma base teórica, desenvolveram-se também através de momentos dinamizadores que funcionaram como motores de expansão do movimento.

⁹² Amadeu Carvalho Homem – *A Ideia Republicana em Portugal: o contributo de Teófilo Braga*. Coimbra: Livraria Minerva, 1989, p. 199. Acrescenta-se ainda, ao longo da análise desse contributo, que, de acordo com Teófilo Braga, ao serviço dessa ofensiva teocrática, estavam duas armas essenciais: «A confissão auricular como devassa do mais íntimo reduto da consciência e como instrumento de fanatização e uma pedagogia sobrecarregada de erudição humanística e divorciada calculadamente do criticismo científico,[...]» (Amadeu Carvalho Homem – *A Ideia Republicana em Portugal*, p. 199). Note-se a aproximação destas críticas em relação a algumas das demarcações e críticas das comunidades evangélicas em relação ao catolicismo.

⁹³ Maria Lúcia de Brito Moura – *A Guerra Religiosa na Primeira República: crenças e mitos num tempo de utopias*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004, p. 137.

Nas últimas décadas do século XIX, o diagnóstico da situação nacional era largamente ditado por aquilo que se transmitia nos meios de comunicação de massas, quer jornalísticos quer literários. No interior dessa análise a questão da nacionalidade e da identidade colectiva eram tomadas como fundamentais, tanto na descrição como na solução do problema, pelo que se procurou delinear uma metodologia capaz de responder a esses requisitos identitários.

A comemoração do tricentenário da morte de Camões, em 1880, foi parte integrante desses desideratos. As comemorações tiveram origem na iniciativa de uma comissão de imprensa composta por membros de diferentes campos ideológicos, mas foram essencialmente programadas por Teófilo Braga e aproveitadas, em termos propagandísticos, pelo movimento republicano.

Nesse mesmo ano, recorde-se, fundava-se a Igreja Lusitana, cujas preocupações não estavam distantes desse reclamado reforço identitário do país⁹⁴. Anos mais tarde, o tricentenário seria recordado, por membros da então fundada ILCAE, como uma celebração «[...] que congregou tantos e tão sinceros esforços do escol da Nação, no desejo de se sair da “apagada e vil tristeza” que o Épico lamentara, certamente os reorganizadores da Igreja Lusitana juntavam o seu entusiasmo cívico ao seu fervor religioso, naqueles dias em que convidavam todas as congregações evangélicas a unirem-se [...]»⁹⁵. Nesse sentido, o esforço patriótico funcionava também como uma plataforma onde se congregavam apoios diversos, sendo que, entre eles, se destacavam posições substancialmente diferentes em termos das atribuições fornecidas ao universo do religioso nesse mesmo patriotismo.

Nesse processo, representou também um papel verdadeiramente essencial o *Memorandum* inglês de 1890, uma nota diplomática interpretada e cristalizada como como um verdadeiro Ultimato. No debate que se lhe seguiu, muito para além da questão específica integrada nessa nota e da respectiva resposta portuguesa, discutia-se um problema com muito maior amplitude, relativo à denúncia da incompetência da dinastia e à situação colonial como um todo. Essa discussão foi eficazmente capitalizada pelo republicanismo que a utilizou como argumento fundamental naquilo que considerava ser a defesa dos interesses nacionais e da integridade territorial do reino português. A partir de então, o movimento republicano centrou-se na luta pela demonstração de que a causa monárquica era

⁹⁴ A ILCAE surgiu como uma resposta aos desideratos de alguns dos membros das comunidades reformadas relacionados com a criação de uma igreja episcopal e nacional, com tendências regalistas e com planos de unificação da minoria protestante em Portugal, apresentando-se «[...] à pequena cristandade portuguesa dissidente de Roma como o meio mais inteligente, lícito e directo de união dos crentes cristãos, e o lúdimo processo de restauração da Igreja nascida das missões primitivas, enviadas no século III ao extremo Ocidente da Europa» (Eduardo Moreira – *Esboço da História da Igreja Lusitana*, p. 7). Depositavam-se na ILCAE, verdadeiro projecto do protestantismo português, expectativas elevadas acerca da manutenção e desenvolvimento do futuro do mesmo, na medida em que a igreja era perspectivada como um instrumento capaz de transformar verdadeiramente o papel dessa minoria no interior da sociedade portuguesa.

⁹⁵ Eduardo Moreira – *Esboço da história da Igreja Lusitana*, 26.

antónima da causa nacional, na medida em que a primeira não só não garantia a defesa da segunda como lhe era prejudicial⁹⁶. Ao mesmo tempo, a «[...] questão das possessões ultramarinas constituía um dos pontos em comum entre os interesses da Monarquia liberal e a Igreja Católica [...]»⁹⁷, uma vez que ambas investiam no esforço missionário, designadamente através dos meios e benefícios integrados no sistema do Padroado. Desse modo, esta era também uma das vias de associação entre causa monárquica e catolicismo e de crítica conjunta em relação a ambas, potenciada tanto por núcleos políticos, designadamente os republicanos, como por núcleos religiosos, nomeadamente os protestantes.

O *Memorandum* inglês de 1890 e a reacção da Monarquia portuguesa perante esse episódio acabaram então por se constituir como um momento essencial na expansão do PRP, cujo desenvolvimento tinha sido algo fragmentado até então. É certo que, já em 1876, a constituição do Centro Republicano Democrático de Lisboa se desenvolvera como uma tentativa de unificação de elementos diversos. Essa foi um período fundamental de formação e, simultaneamente, de inovação, na medida em que o PRP procedeu à substituição da lógica vertical, tradicionalmente adoptada pelos partidos monárquicos, por uma lógica horizontal e de tendência federalista. Enquanto os partidos monárquicos eram partidos de notáveis, com definições subsequentes de redes, que acompanhavam geralmente a rede administrativa do país, e estruturação de um sistema claramente oligárquico e de caciquismo local, o Partido Republicano tendeu a desenvolver-se como um partido de massas, apoiado na criação de comités eleitorais, núcleos informais de republicanos, sociedades de pensamento, publicação de jornais e de revistas e criação de escolas. Deste modo, o próprio sistema organizativo do partido, e não apenas a sua base ideológica, proporcionou a recepção de elementos protestantes, até aí reservados a uma segregação, baseada numa postura legislativa punitiva e numa mentalidade católica discriminadora.

No entanto, o ambiente gerado em torno da problematização do *Ultimatum*, proporcionou também a discussão de elementos que, potencialmente, poderiam ter constituído barreiras à integração dos cristãos evangélicos naquele tipo de

⁹⁶ Guerra Junqueiro afirmava em 1896: «O republicanismo não é aqui uma fórmula de direito público; é a fórmula extrema de salvação pública. [...] Republicano e patriota tornaram-se sinónimos. Hoje quem diz pátria, diz república. Não uma república doutrinária, estupidamente jacobina, mas uma república larga, franca, nacional, onde caibam todos. Não dum partido, da nação.» (Guerra Junqueiro – *Pátria* [1ª edição 1896]. Porto: Lello e Irmão, [s.d.], p. 200).

⁹⁷ António Matos Ferreira – Repercussões do *Ultimatum* no meio católico (Notas acerca do nacionalismo católico). *Lusitania Sacra*. 6 (1994), p. 31. O autor esclarece ainda: «A Coroa procurava salvaguardar o mais possível as potencialidades que o Padroado lhe conferia para exercer uma soberania ou para intervir em territórios além-mar, que as vicissitudes da política das grandes potências tendiam a limitar. Por outro lado, a Igreja Portuguesa procurava destacar o valor da sua acção missionária e a necessidade de se aumentar e apoiar o pessoal missionário[...]» (António Matos Ferreira – Repercussões do *Ultimatum* no meio católico, p. 31).

movimentos políticos. A multiplicação de reacções antibritânicas⁹⁸ que foi também parte integrante do debate sobre a nacionalidade, potenciou a acusação de alguns sectores do catolicismo romano em relação a uma eventual associação entre o protestantismo português e os desideratos dominadores britânicos, definindo as denominações evangélicas como forças desnacionalizadoras.

De facto, o ambiente criado em torno do conflito diplomático resultou na imposição de algumas limitações no que dizia respeito ao apoio britânico em relação às comunidades protestantes portuguesas. Situação em muito condicionada pelo facto dos próprios cidadãos britânicos perspectivarem a atmosfera como potencialmente perigosa. A 22 de Janeiro de 1890, a Legação Britânica em Lisboa apelava «[...] to the most serious attention of the Government of His Faithful Majesty to the risk to which the persons and property of British Subjects are at the present exposed in the city of Oporto [...]», testemunhando que «[...] placards were distributed yesterday and the previous day in thousands in the streets of Oporto [...] calling upon the Portuguese People “so soon as the English Fleet shall appear in the Tagus to rise in arms and slay every Englishman in the Kingdom” [...]»⁹⁹ e concluindo com uma solicitação do envio de ordens para as autoridades portuguesas e um pedido explícito de protecção dos súbditos britânicos na cidade. De qualquer modo, a situação não se revelou tão perigosa quanto temida e, em relação à questão específica do suporte inglês da estruturação do protestantismo português, o mesmo conservou-se e continuou durante as décadas seguintes a desempenhar um papel essencial nesse campo. Alguns dos membros dessas comunidades assumiram inclusivamente a defesa da aliança luso-britânica e dos serviços que a mesma prestou a Portugal¹⁰⁰.

Ao mesmo tempo, existiam também no interior do movimento republicano, posições que, rejeitando aquela postura anti-britânica, tendiam a aproximar-se precisamente dessa defesa da aliança. Bernardino Machado seria lembrado como

⁹⁸ A título de exemplo refira-se o «Manifesto da Associação Comercial de Coimbra contra o Ultimato Attentado Britannico», incluído em anexo na correspondência do MNE português e a Legação Portuguesa em Londres nesse início de ano de 1890, onde se afirmava: «É preciso dizer-se bem alto a todo o mundo; que o povo portuguez o saiba: a Inglaterra tem sido para Portugal um amigo hypocrita e desleal, um tutor criminoso, além de desnecessário, um aliado traçoeiro [...] aproveitando a nossa fraqueza politica, illudindo a nossa boa fé, abusando talvez da nossa ingenuidade [...] para melhor poder justificar a sua odiosa e degradante tutela, a nossa ignominiosa vassalagem!» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Documentação guardada no Depósito do Palácio Velho – Soberania de Portugal na Zambézia [1890]).

⁹⁹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Documentação guardada no Depósito do Palácio Velho – Soberania de Portugal na Zambézia (1890).

¹⁰⁰ Eduardo Moreira lembraria, anos mais tarde: «A suspeição nacionalista que tem registado com mórbida insistência as ambições dos imperialistas ingleses, esquecendo ou apoucando os reais serviços que a aliança anglo-lusa nos prestou em variadas circunstâncias, teve a sua máxima crise quando a concepção colonial portuguesa de posse, fundada na tradição histórica do descobrimento, se chocou com a concepção britânica, baseada na ocupação territorial permanente, até que o “ultimatum” de Lorde Salisbury, de 1890, viria manifestar manifestações populares de forte protesto» (Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, 205).

um republicano que, no início do século XX, quando a maioria dos dirigentes republicanos era marcadamente anti-britânica, defendeu a aliança anglo-lusa como «[...] a ligação entre dois povos que tinham o Atlântico a uni-los e fronteiras comuns nas províncias ultramarinas, povos que tantas emergências históricas havia aproximado e feito confraternizar, na paz como na guerra. Ela devia ligar sempre as duas nações, independentemente dos seus regimes»¹⁰¹. Também neste campo se demonstrava que a heterogeneidade republicana criava as condições para que se multiplicassem os pontos de abertura e potencial convergência com as posições evangélicas.

Na verdade, tanto na metrópole como no Ultramar, não existiram sinais claros de que a tentativa de orientar o sentimento antibritânico contra o cristianismo reformado tenha tido concretizações práticas, como aliás se demonstra pela progressiva abertura dos sectores republicanos relativamente ao apoio dos protestantes.

Portanto, e recapitulando, na década de setenta desenrolou-se assim esse período essencial de formação, durante o qual o PRP se desenvolveu mais como uma frente política do que propriamente como um partido organizado. Durante a década de oitenta, motivado por acontecimentos como o tricentenário de Camões, «[...] que eletrizou uma boa parte da Nação – a mais consciente e inquieta – e deus ensachas aos elementos liberais [...]»¹⁰², o PRP iniciava a estruturação de uma rede alargada que acabaria por ser consolidada por ocasião do referido *Memo-randum*, transformado num momento de solidificação da diversificada família republicana em torno de um verdadeiro movimento nacional. O Partido Republicano Português acabou então por se constituir como o «[...] primeiro “partido de massas” existente em Portugal [mobilizando] um vasto universo social, unificado em grande parte pela dimensão ideológica»¹⁰³. A cristalização desse ideário republicano materializou-se na redacção do Manifesto e Programa de 1891.

Elaborado pelo Directório, nascido do Centro Democrático Republicano de Lisboa, o programa definia o PRP como um partido nacional de vanguarda e de planificação científica. Contrapunha-se então ao obscurantismo monárquico e reaccionário, um progressismo idealizado na figura da República. Encetado com a definição da liberdade e da igualdade política, o Manifesto desdobrava-se num primeiro parágrafo dedicado à organização dos poderes do Estado, e num segundo parágrafo referente à clarificação das “liberdades essenciais”, “liberdades políticas” e “liberdades civis”. O conteúdo deste último parágrafo foi fundamental no encontro

¹⁰¹ Depoimento de Ângelo Vaz, 1950 citado por A. H. de Oliveira Marques e Fernando Marques da Costa – *Bernardino Machado*. Lisboa: Montanha, 1978, p. 98.

¹⁰² Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 359.

¹⁰³ Ernesto Castro Leal – Partidos e grupos políticos na I República. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Direcção de João Medina, vol. 10, Alfragide: Ediclube, 1998, p. 287.

entre o republicanismo e o protestantismo, uma vez que advogava princípios tão essenciais como os de: liberdade de consciência, e igualdade civil e política para todos os cultos; abolição do juramento religioso nos actos civis e políticos; registo civil obrigatório para os nascimentos, casamentos e óbitos; liberdade de imprensa, de discussão e de ensino; ensino elementar obrigatório, secular e gratuito; secularização dos cemitérios e criação de um Panteão nacional; e a harmonização e simplificação dos Códigos civil, criminal, administrativo, comercial e de processo com o espírito filosófico e resultados científicos modernos.

Esse encontro, fundamentalmente baseado em conteúdos doutrinários, foi também potenciado pelas semelhanças em termos de distribuição geográfica, na medida em que, tal como o protestantismo, o republicanismo também se desenvolveu como um fenómeno eminentemente urbano¹⁰⁴, sendo que o seu desenvolvimento se caracterizou por um forte domínio da cidade de Lisboa e por uma abrangência restrita e pouco estável¹⁰⁵. Assim sendo, apesar de existirem, de facto, elementos consistentes que proporcionam um encontro baseado em princípios partilhados, importa também ter em conta, uma certa permeabilidade do movimento republicano, já que a irradiação do PRP à escala nacional, não correspondeu necessariamente a um esclarecimento geral acerca da ideologia sobre a qual o mesmo se estruturava, no sentido em que muitos republicanos jamais haviam lido «[...] o programa ou os manifestos do seu Partido. Sobre a futura República não tinha[m] ideias definidas. [...] ser republicano, por 1890, 1900 ou 1910, queria dizer ser contra a Monarquia, contra a Igreja e os Jesuítas, contra a corrupção política e os partidos monárquicos. Mas a favor de quê?»¹⁰⁶. As respostas eram diversas e significativamente subjectivas, no sentido em que cada um procurava nessa República já mitificada a resposta aos problemas que diagnosticava ao país. A diversidade de apoios que daí resultou, teve origem fundamentalmente nesse entendimento do republicanismo como uma forma de protesto, mais do que como uma ideologia positiva¹⁰⁷.

¹⁰⁴ A análise da distribuição geográfica dos centros republicanos nas décadas de oitenta e noventa do século XIX traduz um domínio claro da cidade de Lisboa, seguida, com grande distância, do Porto, e complementado com a pulverização de pequenos centros em Aveiro, Barcelos, Tomar, Santarém, Chamusca, Évora, Sines, Grândola, Faro, Olhão e Tavira.

¹⁰⁵ Em 1896, Guerra Junqueiro descrevia o partido republicano como um movimento «[...] quase circunscrito a Lisboa, avolumando ou diminuindo segundo os erros da monarquia, hoje aparentemente forte e numeroso, amanhã exaurido e letárgico, - água na poça inerte, transbordando se há chuva, tumultuando se há vento, furiosa um instante, imóvel em seguida, e evaporada logo, em lhe batendo dois dias o sol ardente; um partido composto sobretudo de pequenos burgueses da capital, [...]» (Guerra Junqueiro – *Pátria*, p. 187).

¹⁰⁶ A. H. de Oliveira Marques – *História da Primeira República Portuguesa*, p. 544.

¹⁰⁷ Um dos mais importantes representantes do republicanismo em Portugal, reconhecia, ele próprio, nesse movimento de finais do século XIX, «[...] um partido, enfim, de índole estreita, acanhadamente político-eleitoral, mais negativo que afirmativo, mais de demolição que de reconstrução [...]» (Guerra Junqueiro – *Pátria*, p. 188).

Essa permeabilidade atraiu decerto parte do apoio de alguns sectores evangélicos, que valorizavam alguns aspectos do ideário republicano e partilhavam algumas das suas exigências. No entanto, os exemplos que se seguem não eram propriamente desconhecedores dos conteúdos da doutrina republicana, visto que a sua formação e sobretudo os seus escritos, tendem, como se verá, a indicar o contrário. Apesar de tudo, esse conhecimento de causa, não invalida que algumas dessas figuras do protestantismo português tenham acabado por se juntar ao grupo dos desiludidos da República, constatando, no processo de estruturação da I República que aquele regime não correspondia aos seus desideratos.

As quatro figuras em destaque: Eduardo Moreira, Pedro Castro da Silveira, Alfredo Henrique da Silva e Guilherme Dias da Cunha, plenamente integrados na comunidade protestante portuguesa, onde exerciam inclusivamente cargos de liderança, protagonizaram uma aproximação com o republicanismo que, alicerçada na definição teórica progressista do movimento, se completou com a consolidação prática do partido em finais do século XIX e início do século XX.

Nesse período integraram o Partido novos membros cuja acção se revelaria essencial na afirmação e representação política do mesmo. Em 1900, Afonso Costa foi eleito deputado pelo Porto e encetou a construção da sua reputação parlamentar e em 1903 Bernardino Machado aderiu ao partido. Ao mesmo tempo que o segundo trazia consigo o projecto de combate político baseado num programa sensato e próximo de um republicanismo académico, o primeiro e muitos dos que, consigo, dinamizaram esse período, desenvolveram o carácter subversivo dessa mesma organização e a eficácia conspirativa das suas acções. Alargando o espectro da pluralidade republicana, essa combinação potenciava a expansão do campo de acção e da área de influência do PRP. Em 1906, ano da chegada ao poder do governo ditatorial de João Franco, foram eleitos para a Assembleia quatro candidatos republicanos: Afonso Costa, António José de Almeida, Alexandre Braga e João de Meneses. Nesse mesmo ano, Eduardo Moreira¹⁰⁸ fez-se membro do Partido Republicano Português¹⁰⁹.

Essa filiação baseou-se, antes de mais, no entendimento do republicanismo como a via através da qual se chegaria à liberdade de cultos. Esse terá sido, muito

¹⁰⁸ A esse propósito é caracterizado por Maria Albertina Viana como «um caso especial no mundo protestante, ao nível do envolvimento de um personalidade no campo da acção religiosa e da acção política» (Maria Albertina Henriques Viana – *Eduardo Moreira: um construtor da diferença*. Porto: [s.n.], 1999, Texto policopiado, p. 263-264).

¹⁰⁹ António Ventura afirma acerca desses anos que antecedem a instauração do regime republicano: «Sem dúvida que os anos que decorrem entre a ditadura franquista e o 5 de Outubro de 1910 são fundamentais na divulgação do ideário republicano através da imprensa, do comício e da conferência, mas também se robusteceram as estruturas secretas nascidas na viragem do século e que então ganharam uma nova dinâmica, tendo na instabilidade política um clima favorável, e no descontentamento popular um campo fértil para o recrutamento e para a defesa da opção revolucionária». (António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal: as convergências possíveis (1892-1910)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000, p. 11).

provavelmente, o principal fundamento das diversas aproximações entre protestantismo e republicanismo.

A ênfase dada aos princípios da liberdade e da igualdade, marcadamente presente desde a origem no ideário republicano, constituiu portanto um pólo de atracção fundamental para os sectores protestantes. Eduardo Moreira, como grande parte dos cristãos evangélicos, reivindicava a instituição de um ambiente que não se limitasse a tolerar mas que também integrasse a diferenciação religiosa e consignasse a liberdade religiosa. De facto, a tolerância, pressupondo um sistema de inclusão, não deixa de ser uma manifestação da conflituosidade, na medida em que representa a expressão de uma maioria que reivindica a legitimidade formadora de uma determinada sociabilidade. A liberdade religiosa, por seu lado, «[...] envolvendo a questão da liberdade pública dos cultos, é bem mais vasta, visto que se encontra associada, não só à legitimação do viver social [...] como também às virtualidades que capacitam a inclusão e exclusões sociais [...]»¹¹⁰.

A valorização da liberdade constituía, de facto, um dos alicerces do movimento republicano, frequentemente explicitado na sua componente religiosa. Num discurso proferido num comício lisboeta a 19 de Junho de 1904, Bernardino Machado afirmava: «Nós queremos a plena liberdade de cultos, portanto, a liberdade religiosa, mas sem que dentro de nenhuma se professem votos que sejam a anulação da própria liberdade. [...] O Estado, que é grande associação onde se reúnem todos os crentes da nação, das mais diversas confissões, a todas deve respeito e protecção, mas só uma religião pode e deve ter sua própria, que é a do bem, da fraternidade, da assistência pelos humildes e pelos felizes»¹¹¹. Era clara, por um lado, a abertura à integração da pluralidade religiosa e, por outro, o projecto de desestabelecimento da religião do Estado, mas afirmava-se implicitamente um plano de laicização cujos resultados seriam, em parte, criticados pelos próprios protestantes. No entanto, neste período, a consagração da liberdade de cultos, perspectivada como propósito primeiro pelas comunidades evangélicas; e a luta contra a Igreja Católica e contra a protecção de que a mesma beneficiava por parte das autoridades monárquicas, apresentavam-se como determinantes. Partilhando esses fins, a cooperação entre protestantes e republicanos surgia como natural, embora na discussão dos meios os planos não fossem inteiramente partilhados. Como se verá, o projecto de Eduardo Moreira para a solução da crise nacional, interpretada como crise religiosa, proporcionou a sua integração no PRP, apesar de, numa fase posterior, ter servido também de base para o seu afastamento e posicionamento crítico.

No que diz respeito a Pedro Castro da Silveira, genro de George Robinson, grande proprietário local em Portalegre, responsável evangélico e figura destacada

¹¹⁰ António Matos Ferreira – Laicidade. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 59.

¹¹¹ Bernardino Machado citado por A. H. de Oliveira Marques e Fernando Marques da Costa – *Bernardino Machado*, p. 101.



17. Pedro Castro da Silveira (1867-1953)
Importante figura do protestantismo no Alto Alentejo
português e referência essencial no movimento operário daquela zona.
(Biblioteca Nacional de Portugal)

do Partido Republicano até à proclamação da República, a sua integração fez-se da combinação dos desideratos respeitantes à sua condição de membro de uma comunidade evangélica com os objectivos do movimento operário que integrava. Depois de George Robinson ter iniciado a sua actividade de pregação em Portalegre e de ter inclusivamente adquirido um espaço, anteriormente destinado a peças teatrais, que transformou num templo evangélico, conseguiu que «muitos operários aderi[issem] ao novo culto» exercendo «[...] dessa maneira um controlo ideológico sobre largas camadas do operariado portalegrense, mas sem cair em proselitismo radicais»¹¹². Simultaneamente, essa via permitiu também que se estabelecessem relações estreitas entre elementos do cristianismo reformado e o PRP, sendo que o percurso de Pedro Castro da Silveira exemplifica isso mesmo. Participou na fundação do Montepio Operário e da Sociedade União Operária e foi um dos responsáveis pelo estabelecimento do descanso semanal do operariado industrial e agrário bem como da questão das pensões de reforma. Pedro Silveira chegou inclusivamente a ocupar o lugar de governador civil durante o Governo Provisório da República, tendo tido, de acordo com testemunhos posteriores, «[...] no exercício desse alto cargo, a oportunidade de nobremente evitar desacatos à Igreja Católica Romana, que díscolos à solta pretenderam levar a efeito»¹¹³.

No caso de Pedro Castro da Silveira é clara a justaposição da questão social à questão religiosa¹¹⁴ nessa integração no universo republicano e no caso de Alfredo da Silva adiciona-se ainda a essas duas questões fundamentais a questão política.

Alfredo Henrique da Silva, republicano convicto, membro do PRP e vereador do primeiro executivo municipal da cidade do Porto após a implantação da República, foi, porventura, de todos os exemplos apresentados, aquele que mais investiu e acreditou no projecto republicano, autodesignando-se como um dos «mais obscuros obreiros da Pátria Nova»¹¹⁵ e tendo frequentemente reclamando esse legado como parte integrante do seu percurso. Manteve uma relação cordial com Afonso Costa, que conheceu na sequência de um comício republicano no Porto, e desenvolveu relações estreitas com os núcleos republicanos portuenses,

¹¹² António Ventura – *Entre a República e a Acrácia*, p. 35.

¹¹³ Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes*, p. 366-367.

¹¹⁴ A associação entre a vivência religiosa, a preocupação social e aproximação ao movimento republicano verificou-se igualmente noutros locais. António Manuel Silva refere, num estudo sobre a Igreja Lusitana, que «[...] o cruzamento de fontes acerca dos membros da Igreja Lusitana do Torne revelou já que nas vésperas da República vários membros da Junta paroquial eram também membros das comissões locais do Partido republicano, e uma análise mais ampla ilumina-nos campos de interacção mais vastos, ao nível dos grupos de teatro, associações recreativas e outros pólos de acção social em que a componente política não seria por certo despicienda [...]» (António Manuel S. P. Silva – *Os protestantes e a política portuguesa. O caso da Igreja Lusitana na transição do séc.XIX para o séc.XX*. In *Lusotopie: enjeux contemporains dans les espaces lusophones*. Paris: Éditions Karthalk, 1998, p. 275).

¹¹⁵ Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravidão*, p. 5.



18. Guilherme Dias da Cunha (1844-1907) – Sacerdote católico-romano convertido ao cristianismo evangélico e empenhado na luta contra o ultramontanismo. Durante muito tempo manteve-se na imprensa católica como representação do apóstata. (Biblioteca Nacional de Portugal)

nomeadamente com Amorim Carvalho, Basílio Teles, Germano Martins e Paulo Falcão. A esse propósito afirmou:

«[...] eu pertencia ao número daqueles que esperavam a redenção da Pátria pela Republica e desse regímen, que sempre tivera e tenho como regímen da verdade e de justiça, confiava a solução desta questão [da escravatura] e de quantas manchavam o glorioso nome portuguez. Talvez haja quem ache descabida aqui a declaração da minha fé republicana. Não o acho eu e até entendo que a devo testemunhar. Que eu nunca fui outra coisa senão republicano, embora respeitando sempre a todos para que me respeitem a mim, sabem-no os principais dirigentes do partido do Porto»¹¹⁶.

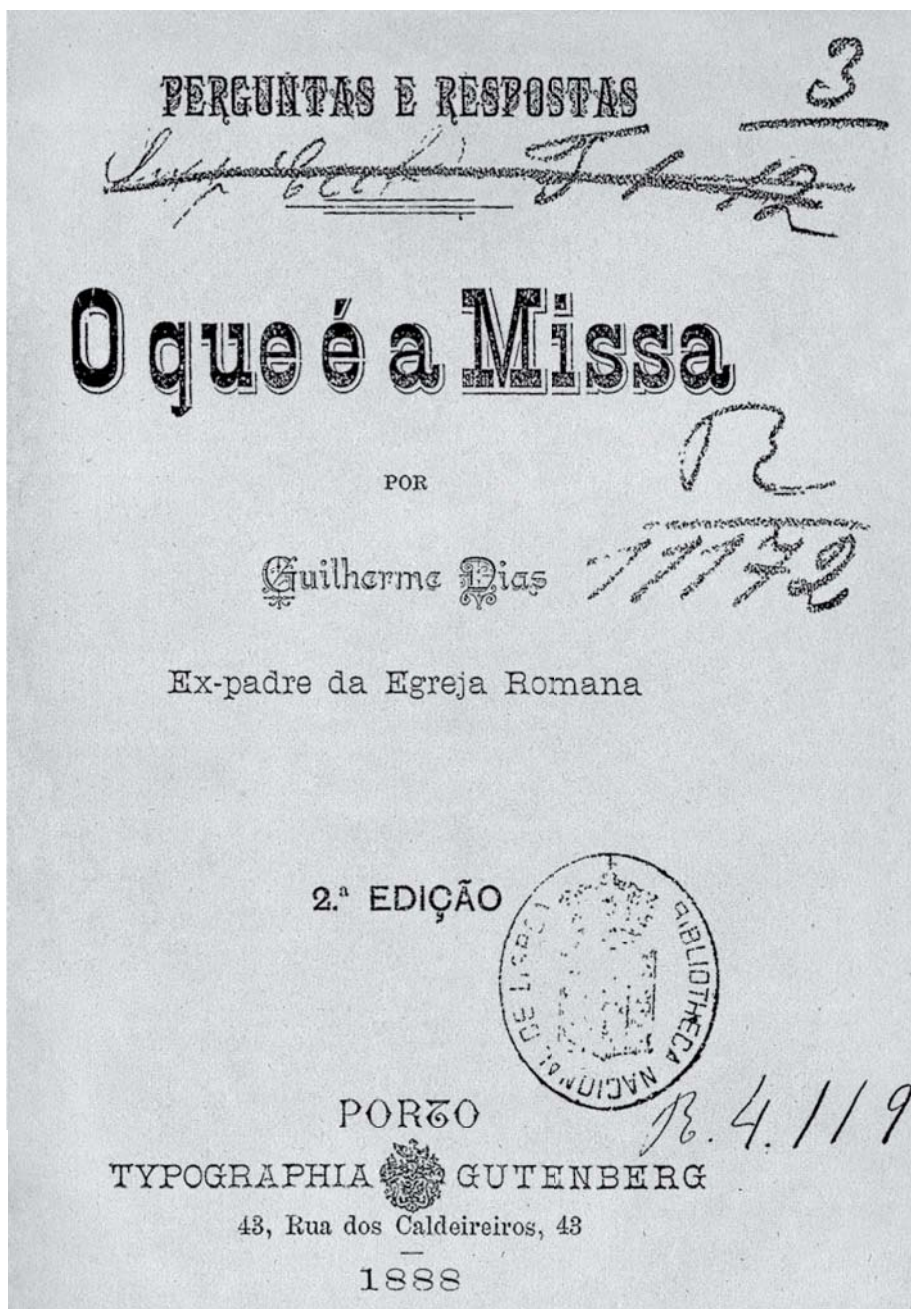
Com vista à reafirmação do seu percurso enquanto republicano, Alfredo Henrique da Silva cita todos os nomes com quem partilhou reuniões do núcleo republicano do Porto e lembra ainda que os próprios monárquicos poderiam comprovar o empenho do seu percurso, uma vez que, relata, foi várias vezes eliminado do recenseamento político por se saber que era republicano. O pastor metodista, ao contrário de outros, manteve-se fiel ao ideário republicano mesmo depois da instauração da República e das desilusões que a mesma propiciou às comunidades protestantes, reafirmando a sua crença na doutrina republicana e a sua esperança nas realizações da mesma.

Por último, referimos o caso de Guilherme Dias da Cunha, cuja ligação ao Partido Republicano é a menos documentada, embora existam vários indícios de que essa aproximação tenha tido lugar. No entanto, a referência serve sobretudo para procurar demonstrar que a associação entre protestantismo e republicanismo não se fez exclusivamente pela filiação nas redes do Partido, uma vez que, muitas vezes, se desenvolveu através de um apoio não formalizado e baseado num sentimento de simpatia por algumas das ideias defendidas pelo movimento e das lutas encabeçadas pelo mesmo, mais do que num investimento estritamente político.

Guilherme Dias terá «[...] evoluído de um liberalismo de pendor progressista para uma crescente descrença no rotativismo liberal e alguma aproximação, mesmo, do ideário republicano»¹¹⁷, provavelmente baseada numa partilha de posições anti-ultramontanas e de crítica em relação às doutrinas romanas, de que foi importante apologeta. Confere alguma consistência a essa ligação ao republicanismo a subscrição, por parte do ex-sacerdote católico romano, da queixa que o republicano Rodrigues de Freitas levou até ao Parlamento em 1880, onde um grupo de pastores evangélicos denunciava os obstáculos que eram recorrentemente colocados ao enterro dos cristãos protestantes no país. Ao mesmo tempo, note-se

¹¹⁶ Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 5.

¹¹⁷ António Manuel S. P. Silva – *Os protestantes e a política portuguesa*, p. 275.



19. Folheto sobre *O que é a missa?*, de Guilherme Dias.
Publicada em 1888 como questionamento e refutação da legitimação das práticas católicas romanas.
(Biblioteca Nacional de Portugal)

O que é a Confissão auricular

E O QUE SÃO AS INDULGENCIAS

CONFERENCIAS

RECITADAS

Na Capella Evangelica Lusitana de Villa Nova
de Gaya, em Maio de 1888

POR

Guilherme Dias

Ex-padre da Igreja romana



PORTO

TYPOGRAPHIA GUTENBERG

43 — Rua dos Caldeiros — 43

1889

20. Folheto sobre *O que é a confissão auricular e o que são as indulgencias*, de Guilherme Dias. Publicado em 1889 como resultado das conferências recitadas na Capela Evangelista Lusitana de Vila Nova de Gaia em Maio de 1888. (Biblioteca Nacional de Portugal)

também que, neste caso, o apoio ao republicanismo subjacente ao papel de Rodrigues de Freitas nesse episódio, comprova também que a aproximação de alguns protagonistas do protestantismo português era frequentemente desenvolvida em nome colectivo, na medida em que essas figuras se assumiam simultaneamente como representantes da minoria evangélica.

Sendo verdade que as comunidades reformadas se aproximaram do movimento republicano, é igualmente verdadeiro que o republicanismo assumiu uma abertura em relação à cooperação com esses mesmos grupos. Além da questão essencial da defesa da liberdade de cultos, que constituía em si mesma um instrumento de apoio à integração dessas denominações, alguns republicanos chegaram inclusivamente a colaborar em periódicos evangélicos, como foi o caso da *Reforma*, onde participaram nomes como Emídio de Oliveira, Latino Coelho e Heliodoro Salgado¹¹⁸.

Podendo ser diversificado o tipo de motivações e o grau de empenho que conduziram membros das comunidades reformadas até ao universo do republicanismo, existia, no entanto, uma questão em que parecia existir um consenso generalizado e que consistia basicamente na definição da situação de Portugal como a de uma crise nacional. Esse consenso não se estendia apenas a todas as denominações protestantes, mas também a todo o movimento republicano e à maioria dos sectores católicos, cujas divergências emergiam novamente aquando da procura de uma justificação e de uma solução para esse diagnóstico. Para muitos, a crise nacional era eminentemente uma crise religiosa e, mais uma vez, na discussão dessa problemática, republicanos e protestantes cooperavam na crítica ao catolicismo romano e a Igreja Católica denunciava o republicanismo e o cristianismo evangélico como parte de um mesmo problema.

6. A CRISE NACIONAL COMO CRISE RELIGIOSA

O sentimento de crise, manifestado em diversos sectores da intelectualidade portuguesa e partilhado aliás por uma parte substancial da opinião popular, desenvolveu-se na denúncia de múltiplos problemas, apresentados como origem desse mal maior. Na busca dessa origem, a questão religiosa surgiu como um fundamento essencial nas diversas discussões que atravessaram os campos republicano, protestante e católico. Com vista à análise das temáticas que mais pertinentemente influenciaram uma aproximação entre o protestantismo e o

¹¹⁸ Em relação a este último, afirma-se mesmo: «[...] cremos que Heliodoro Salgado poderá de facto ter sido convidado a assumir qualquer lugar de destaque no mundo protestante, e não seria de estranhar que esse eventual convite tivesse tido origem no padre Guilherme Dias, o que acentua o carácter de charneira que tem também esta figura no relacionamento entre protestantismo e política» (António Manuel S. P. Silva – Os protestantes e a política portuguesa, p. 275).

republicanismo, destacaríamos cinco problemáticas fundamentais que, além de potenciarem esse encontro, enfatizaram o afastamento de ambos em relação ao catolicismo romano: a denúncia do indiferentismo religioso, a questão do casamento civil, o desenvolvimento do anticlericalismo, o papel da Maçonaria e, em conclusão, o diagnóstico de uma crise moral.

A reação da Igreja Católica à ideologia republicana, na sua vertente mais radical e na luta contra a influência do catolicismo, fez-se, em grande medida, pelo entendimento do desrespeito pelos preceitos da Igreja como a morte da alma religiosa, numa interpretação muito similar àquela produzida em relação à entrada e estruturação das denominações cristãs evangélicas em Portugal. Afirmava-se então que esse «doentio estado de espíritos» tinha uma das causas no indiferentismo religioso, que procedia da incredulidade em relação aos ensinamentos da Igreja Católica, e avisava-se: «Arrancae do espírito das nossas populações o sentimento catholico de tal arte, que ellas sejam indifferentes nos dominios da religião, e tereis praticado uma obra nefasta para o individuo, para a família e para a sociedade portugueza»¹¹⁹. Essa associação entre a conservação da crença católica e a ordem foi recorrentemente repetida nos finais do século XIX e princípios do século XX, esclarecendo-se que a indiferença religiosa resultaria invariavelmente numa calamidade social¹²⁰. Apesar da chamada “indiferença” religiosa raramente significar outra coisa que não um «alheamento relativamente a uma expressão religiosa dominante»¹²¹, o espectro desse indiferentismo diagnosticado pelos católicos alargava-se com a integração, no seu interior, tanto de protestantes como de republicanos, visto que tanto uns como outros, por algumas razões partilhadas e por outras diversas, eram perspectivados como elementos apartados dessa organicidade católica, sendo necessário, de acordo com as fontes católicas, «combater taes inimigos de Deus e da sua Igreja»¹²². Essa denúncia da implementação do protestantismo e do crescimento do movimento republicano como impulsionadores do indiferentismo religioso manteve-se até muito tarde, alastrando-se inclusivamente

¹¹⁹ Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 6.

¹²⁰ Em 1878, D. Luiz Maria da Silva Ramos declarava: «O indifferentismo religioso, o grande peccado dos tempos modernos! E se a indiferença é uma desgraça em politica, em sciencia, em todas as espheras da actividade humana, em religião é a maior de todas as calamidades sociaes. O indifferentista é um homem sem entranhas: não o movem nem as lágrimas dos infelizes, nem a desgraça de seus irmãos; é um coração sem vida, onde não pôde abrigar-se um sentimento generoso, uma dedicação desinteressada; [...]. Que serviços pôde esperar a sociedade do homem indifferente para com os mais caros interesse da sua alma?» (D. Luiz Maria da Silva Ramos – *A Liberdade de Consciência*, p. 36).

¹²¹ Luís Aguiar Santos – Pluralidade Religiosa. In *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 413.

¹²² Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 7. No contexto desse opúsculo anti-protestante, a frase referia-se não apenas aos membros das comunidades reformadas mas também àqueles que «[...] combatem o catholicismo em nome do seu ideal politico [que] são os que com maior ardor o cambatem [sic]. Teimam na deschristianização d'este povo portuguez [...] e, se um dia triumpharem, terão de governar um povo deschristianizado, que mui difficil será de governar» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 7).

pelos escritos de índole historiográfica¹²³. A problematização dos temas que se seguem contribuiu em muito para a enfatização desse tipo de reacção católica, tendo sido inclusivamente descrito como parte desse crescente indiferentismo.

A discussão gerada em torno do casamento civil, desencadeada na década de sessenta do século XIX, constituiu um momento fundamental da definição de posições relativamente ao lugar da Igreja Católica na sociedade portuguesa. Antecedendo a dinamização do republicanismo, o debate sobre o matrimónio, na sua dupla vertente sacramental e contratual, anunciou alguns dos pontos que, décadas mais tarde, seriam centrais no posicionamento do republicanismo face à distinção entre as esferas religiosa e civil.

Sendo verdade que os defensores do casamento civil não pretendiam contestar a estrutura do núcleo familiar nem apoiar a emancipação feminina ou o divórcio, é também um facto que a interpretação do casamento como um contrato correspondia simultaneamente a uma vontade de secularização do matrimónio. Por conseguinte, a discussão dessa temática, prolongada até ao estabelecimento do registo civil em 1878, dinamizou um processo de contestação mais amplo do que o relacionado estritamente com o aspecto matrimonial.

Reconhecendo o matrimónio como um elemento objectivo da esfera social, os defensores do casamento civil definiam-no como obrigatoriamente regulado pela lei civil e, portanto sob domínio estatal. A naturalidade desse processo contrapunha-se então ao anúncio de cataclismos que adviriam da secularização do matrimónio, previstos pela Igreja católica¹²⁴. Refutava-se essa visão crítica com a certeza de que, como se afirmava: «[...] o casamento civil há de estabelecer-se, o sacramento do matrimónio ha de continuar a ser recebido, e o paiz ha de repousar no regaço da paz e da liberdade [...]. A sociedade ha de secularisar-se progressivamente [...]»¹²⁵.

No entanto, essa perspectiva secularizadora não constituía necessariamente uma luta contra o papel do catolicismo romano nessa matéria, na medida em que as disposições dos artigos não só não proibiam o matrimónio católico como o aceitavam como válido para todos os efeitos civis e, de facto, a Igreja católica mantinha-se numa situação privilegiada, uma vez que essa equivalência não era

¹²³ Já na década de trinta, Fortunato de Almeida denunciava: «Largamente se tem sentido em Portugal o agnosticismo, não como sistema filosófico, impossível por falta de condições do meio; mas apenas sob a forma prática da indiferença, derivada da ausência de educação religiosa e alimentada já pelo fogo das paixões, já pela propaganda de seitas daninhas» (Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*, vol. 3, livro IV, p. 356).

¹²⁴ Um dos mais acérrimos defensores do casamento civil, afirmava a esse propósito: «Lendo a enfiada de textos, arrastados e torturados pela mais sybilina hermenêutica, afigura-se aos cegos no assumpto, que algum exercito de protestantes e racionalistas piza as fronteiras da nossa terra catholica» (Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 8).

¹²⁵ Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 17.

consignada a nenhum outro grupo religioso¹²⁶, o que aliás era consentâneo com a restante legislação em vigor, baseada numa protecção estatal em relação ao catolicismo romano.

No entanto, a hierarquia católica exigia não só uma situação de privilégio como a obrigatoriedade do casamento sacramental, ao que os apoiantes do Código respondiam: «Tornar obrigatório para todos os portugueses, sem distincção de crenças religiosas, o matrimónio, como é professado e practicado entre catholicos, fôra atacar a liberdade de consciência, garantida pelo art. 145.º, §4.º da carta, fôra metter mão violenta na consciencia individual, cuja liberdade é o mais precioso dos direitos do homem»¹²⁷. Aqui discutia-se aquele que era um problema central na interpretação da Carta Constitucional e que dizia respeito ao entendimento da liberdade religiosa, entendimento esse cuja diversidade já tivemos oportunidade de analisar e que, mais uma vez, fica demonstrada, na medida em que os adversários do casamento civil utilizariam como argumento de defesa precisamente o mesmo artigo ali citado pelos apoiantes da lei.

De qualquer modo, por parte de Augusto Carneiro, aqui representando a defesa do casamento civil, era claro que a pertinência do mesmo advinha da necessidade de se concretizar a liberdade religiosa, bem como de integrar a pluralidade religiosa do império português e a diferenciação religiosa que já era uma marca da sociedade portuguesa, defendendo que: «Os subditos não catholicos não são parias da sociedade. A sociedade vê em seus membros não o homem religioso [...] mas o homem social. O facto de não seguirem a religião catholica não lhes rouba o titulo de portugueses. A carta reconhece-os como taes. Têm direito a que os seus interesses sejam mantidos e regulados pelas leis»¹²⁸. Apresentava-se então como fundamental o reconhecimento legal dos casamentos levados a cabo por membros de outras confissões religiosas que não a católica romana, cujas uniões, até então, não constituíam garantia dos seus direitos civis, ao contrário do que acontecia com os católicos.

Ao mesmo tempo, para além da sua natureza legal, a discussão sobre o casamento civil era também, para ambas as partes, uma questão moral. Na perspectiva dos apoiantes, a recusa do mesmo constituía a anteposição do «concubinato à

¹²⁶ De facto, afirmava-se, «O codigo concede tal preeminencia ao matrimonio, celebrado segundo as praxes da igreja catholica, que não se contenta com o matrimonio celebrado segundo o rito das outras religiões, e obriga esses matrimonios a revestirem o caracter civil, para que usufruam as vantagens civis. De que maior privilegio podia a lei cercar o casamento catholico?» (Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 32).

¹²⁷ Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 33.

¹²⁸ Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 35.

elevação de uma união honrada pela lei»¹²⁹, sendo que o casamento civil era «o único refugio para a honra da mulher»¹³⁰ que não era católica.

Perspectivava-se então como fundamental uma conciliação entre o carácter civil e sacramental do casamento, do que resultaria o respeito pelo catolicismo romano e a defesa da liberdade religiosa. No que dizia respeito à relação com o caso específico do protestantismo, reconhecendo-se que os seus membros poderiam a partir de então oficializar as suas uniões e usufruir dos direitos civis subsequentes, não deixava, porém, de se esclarecer que: «O matrimonio civil nada tem que ver com o protestantismo, porque não implica a negação do lado sacramental do matrimonio, como a doutrina do protestantismo, o qual não admite no matrimonio senão o contracto natural e civil. O protestantismo é seita religiosa, o casamento civil é doutrina juridica. São ideias inteiramente diversas»¹³¹, sendo clara a tomada de posição em relação às acusações dos críticos do casamento civil baseadas na denúncia de que o casamento civil serviria as pretensões expansionistas das comunidades reformadas¹³².

Por seu lado, a argumentação dos adversários do casamento civil estruturava-se na interpretação do mesmo como um ataque globalizado à religião católica, à Carta Constitucional e à dinastia de Bragança. Utilizava-se precisamente o mesmo tipo de argumentos que os apoiantes, chegando-se a conclusões diametralmente opostas.

Para a hierarquia católica, e para muitos católicos, o debate sobre o casamento civil era também uma discussão sobre a liberdade, já que que ordenar ou mesmo permitir o casamento civil entre católicos era considerado como um ataque à liberdade dos crentes católicos romanos, uma vez que fazê-lo, seria «[...] attentar contra a liberdade de consciencia, mantida pelo art. 145 da carta; permittil-o é desproteger o catholicismo, que é a religião do estado, que o mesmo governo deve cercar de respeito pelo art.6º da mesma carta; não basta que a authoridade não mande, é preciso que não permita o attentado, e é um attentado contra a consciencia catholica ir fazer um contracto irritito e nullo, [...]»¹³³. Tomava-se portanto como obrigação do Estado o impedimento do casamento civil entre católicos, até porque, para além de tudo, a validação do matrimónio não constituía uma competência estatal mas antes eclesiástica. Essa posição baseava-se, tal como a

¹²⁹ Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 35.

¹³⁰ Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 63.

¹³¹ Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 66.

¹³² Dirigindo-se aos adversários do catolicismo romano, o autor acrescentava ainda: «A nota de protestantismo, com que malsinaes o casamento civil, não passa de um fantasma com que pretendeis apavorar a imaginação das turbas; mas o espirito da luz ha de zombar da vossa especulação» (Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 66), ficando claro que o protestantismo era utilizado como ameaça e perspectivado como perigo.

¹³³ P. Sebastião António Barbosa – *O casamento civil*, p. 2.

dos adversários, na defesa da liberdade de consciência, definida como o direito de não se ser inquietado por motivos religiosos, mas apresentada como prioritária em relação ao catolicismo romano que, sendo a religião dominante e a do Estado, devia ser respeitada antes de qualquer outra confissão e mesmo que em detrimento de outros grupos religiosos. Ao mesmo tempo, a hierarquia católica não considerava que essas posições contrariassem o princípio da tolerância que reclamavam defender, advogando que, embora o governo não fosse teólogo, era «[...] catholico, e como filho da Igreja não dev[ia] permittir que os seus dogmas [fossem] offendidos, principalmente, quando nem a mesma politica de tolerância exig[ia] tão ampla permissão»¹³⁴. Eram posições algo contraditórias, mas amplamente sustentadas pela legislação em vigor¹³⁵.

Tal como os apoiantes do casamento civil, os adversários entendiam também o mesmo como uma questão moral. No entanto, se os primeiros consideravam que a inexistência do mesmo gerava situação de concubinato, os segundos advogavam que era precisamente a consagração do casamento civil que reduziria o matrimónio a um «simples contracto de concubinato, ou torpe e escandalosa mancebia»¹³⁶, invertendo completamente os resultados.

Por último, no que diz respeito às ligações com o protestantismo, as fontes católicas e críticas do casamento civil eram claras, alertando para o facto do estabelecimento da lei do casamento civil abrir aos católicos portugueses «[...] o caminho para a apostasia e para a mancebia publica, a qual, por ser legalisada, mais difficil se torna de remediar»¹³⁷ e afirmando que legalizar o casamento civil resultaria no crescimento do protestantismo no país, uma vez que este negava o carácter sacramental do matrimónio; e no desenvolvimento do indiferentismo como produto da afirmação de que os efeitos do casamento civil e do matrimónio católico eram os mesmos.

Pode afirmar-se que, em última instância, o debate sobre o casamento civil era essencialmente uma reflexão sobre a liberdade de culto, dinamizada por aqueles

¹³⁴ P. Sebastião António Barbosa – *O casamento civil*, p. 3.

¹³⁵ O autor insistia aliás várias vezes nesse ponto, concluindo: «Parece á vista d'estas reflexões, poder naturalmente concluir-se, que a authority civil actualmente em Portugal, não póde mandar o casamento civil, nem deve permittil-o aos subditos catholicos: não póde mandal-o, porque pelo artigo 145º da carta fica garantida a sua crença, e a liberdade de consciencia catholica, que seria atacada, se a mandasse praticar um acto nullo, como seria celebrar o contracto de casamento diante do magistrado civil; e não deve permittil-o, porque pelo art.6º da mesma carta, deve proteger o catholicismo, que é religião do estado e da quasi totalidade da nação; e será desprotegel-a permittir a transgressão d'um ponto de fé, que declara irritto e nullo o casamento, que não for celebrado diante do parochio, e de duas ou tres testemunhas.» (P. Sebastião António Barbosa – *O casamento civil*, p. 6).

¹³⁶ D. José Sebastião Netto, bispo de Angola e Congo – *Carta Pastoral sobre o matrimónio religioso católico e civil*. [S.l: s.n], 1882, p. 4.

¹³⁷ D. José Sebastião Netto, bispo de Angola e Congo – *Carta Pastoral sobre o matrimónio religioso católico e civil*, p. 6.

que defendiam que ela já existia e que a mesma era não só compatível como se devia basear na protecção e consignação do domínio legítimo da Igreja católica; e aqueles que lutavam pela implementação da mesma, defendendo inclusivamente que o catolicismo romano seria o primeiro a beneficiar dessa situação. Decorria ainda o ano de 1866 e Augusto Carneiro afirmava: «Amo a liberdade de cultos porque desadôro a escravidão, pela qual a igreja alcança a falsa e hypocrita protecção do estado. A igreja lucra mais com a liberdade d'acção, do que com o favor do patrocínio. [...] Nos paizes onde reina a liberdade de cultos o catholicismo ostentase mais forte, mais vivo e mais brilhante»¹³⁸, declarando ainda que era seu desejo que o estabelecimento do casamento civil constituísse um passo nesse percurso de implementação da liberdade de culto, mas assumindo simultaneamente que não depositava muitas esperanças nesse facto. Naturalmente, os cristãos reformados portugueses partilhavam esses desideratos e procuravam, apesar de tudo, alimentar as suas esperanças.

Por fim, o estabelecimento do registo civil de nascimentos, casamentos e óbitos teve lugar em 1878, permitindo integrar na sociedade civil portuguesa um número significativo de indivíduos cuja confissão religiosa resultava num impedimento de integração no sistema vigente, ainda fortemente dirigido por elementos do clero que, como funcionários públicos, estavam encarregues não só da referida realização e oficialização dos matrimónios como da redacção de todos os outros registos e regulamentação oficial do recrutamento militar¹³⁹.

Na sequência desse estabelecimento, tanto republicanos como protestantes se empenharam no apoio à popularização do registo civil, sendo que a obrigatoriedade do mesmo acabou por integrar inclusivamente o programa republicano de 1891 e que os segundos apoiaram grupos como a Associação de Beneficência Propagadora do Registo Civil, através de diversas vias, inclusivamente financeiras¹⁴⁰. Eduardo Moreira avaliaria posteriormente os objectivos do regulamento, definindo-o como dirigido aos súbditos portugueses de religião não católica romana, o que, de acordo com o pastor protestante «[...] veio marcar duma forma

¹³⁸ Augusto Neves dos Sanctos Carneiro – *O casamento civil e seus adversários*, p. 66.

¹³⁹ Segundo Luís Aguiar Santos «Em 1878, o estabelecimento pelas Cortes, por decreto de 28 de Novembro, do registo civil de nascimentos, casamentos e óbitos para súbditos portugueses não-católicos romanos foi o reconhecimento óbvio, por parte dos legisladores, de uma situação nova que se pretendia integrar na vida civil: a vários indivíduos e famílias que se haviam excluído da norma da uniformidade confessional sancionada juridicamente era dada a possibilidade de efectuarem esses registos nas câmaras municipais e não, como então acontecia, junto dos párocos [...]» (Luís Aguiar Santos – *Pluralidade Religiosa*. In *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 412).

¹⁴⁰ Numa carta de 17 de Março de 1900, dirigida ao secretário de referida Associação, Alfredo Henrique da Silva notifica-o acerca do envio de quinhentos reis com vista à comparticipação da publicação de um livro de propaganda. O pastor evangélico foi também responsável pela tradução para português da lei do registo civil francês. (Cf. Narciso Paulo Ferreira de Oliveira – *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo*. Porto: FLUP, 1996, p. 111).

iniludível a posição legal da minoria cristã portuguesa não submetida à Cúria Romana, posição esta que os artigos 6.º e 145.º no seu parágrafo 4.º, da Carta Constitucional da Monarquia Portuguesa, a par das disposições dos Códigos Civil e Penal, deixavam até aí, nesta matéria, em grande imprecisão. [...] A minoria era segregada, de certo modo, do todo nacional, mas tinha enfim existência na letra de Lei»¹⁴¹. Essa integração legal progressiva foi, durante as últimas décadas do século XIX, reforçada por uma integração social e cultural igualmente restrita que se fez, em parte, através da cooperação na construção de uma plataforma abrangente criada em torno do anticlericalismo.

As posições anticlericais fizeram parte de um movimento alargado de contestação, baseado na partilha de uma mesma base crítica, mas contendo também alguma diversidade na sua fundamentação. Deve portanto distinguir-se: um anticlericalismo resultante da luta política e dinamização cultural da intelectualidade portuguesa e da instrumentalização dos meios literários, panfletários e jornalísticos, representado em autores como Teófilo Braga, Guerra Junqueiro, Gomes Leal ou Silva Pinto¹⁴²; de um anticlericalismo surgido da vivência quotidiana dos fiéis católicos com os membros do clero¹⁴³. A verdade é que a maior parte da população

¹⁴¹ Eduardo Moreira – *Esboço da história da Igreja Lusitana*, p. 8. As análises historiográficas actuais parecem aliás confirmar essa ligação estreita entre o registo civil e a integração dos cristãos reformados, sendo claro que, de facto, «[...] grande parte dos que optaram pelo registo civil não o fizeram por anticlericalismo ou por agnosticismo, mas por serem cristãos evangélicos, entre os quais se incluíam alguns ingleses, os quais, logicamente, não poderiam constar dos registos paroquiais católicos» (António Ventura – *Entre a República e a Acrácia*, p. 36).

¹⁴² De acordo com Amadeu Carvalho Homem, o anticlericalismo de Teófilo Braga e dos seus companheiros republicanos filia-se «[...] na corrente de um liberalismo radical e vanguardista, que o ideal da República expressamente reivindica. Procura dar-se continuidade ao laicismo que a legislação vintista debilmente esboçara [...]» (Amadeu Carvalho Homem – *A Ideia Republicana em Portugal*, p. 199). Ao nível literário esse anti-clericalismo multiplica-se num largo número de obras. Silva Pinto descrevia, em 1873, numa postura claramente irónica, as funções do padre católico: «O padre deve ser temente a deus, fallar ás mulheres no inferno, para as trazer direitas [...], confessional-as, zelar as causas da religião e em ultimo caso sair para a rua, de escopeta numa das mãos e cruz na outra, e... fogo sobre os taes herejes e os liberaes, com um milhão de diabos» (Silva Pinto – *O Padre Maldito: memorias do Cura Santa Cruz* [1ª edição 1873]. Lisboa: Guimarães Editores, 1910, p. 182). Em 1885, Guerra Junqueiro caracterizava os núncios, bispos, cardeais, cônegos e monsenhores como uma «Truculenta manada obesa de hipopótamos» (Guerra Junqueiro – *A velhice do padre eterno* [1ª edição 1885]. Mem Martins: Publicações Europa-América, [s.d.], p. 134). Em 1886, Gomes Leal defendia: «O espírito de casta, o espírito sacerdotal, há-de ser sempre essencialmente dogmático, despótico, retroactivo» (Gomes Leal – *O Anti-Cristo. I Parte – Cristo é o Mal* [1ª edição 1886]. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000, p. 445). São apenas alguns exemplos de um motivo literário largamente desenvolvido nesse período.

¹⁴³ Segundo Moisés Espírito Santo, em Portugal, «Ao mesmo tempo que se respeita “o nosso prior”, teme-se o seu poder. Ainda que se digam católicos e praticantes, os homens das sociedades ibéricas, de qualquer classe social ou nível de instrução, são particularmente anticlericais. Não faltaram em Portugal em 1755, 1834 e 1910 as perseguições anticlericais. [...] Ao serviço da “mãe”, o padre é um concorrente do pai e do homem, e as mulheres, mesmo quando não praticam, respeitam-no sempre, opondo-se a que os maridos ou filhos desfiem os rosários de anedotas anticlericais com que eles gostam de preencher os serões. [...] Números ditados, provérbios e histórias apresentam os “padres” (uma casta) como gulosos, bêbados, avaros,

portuguesa se declarava católica ao mesmo tempo que grande parte se definia como anticlerical, na medida em que se podia aceitar a religião mas criticar-se o papel do clero. Fundamentalmente, recusava-se a intromissão das estruturas eclesiásticas na vida política e cultural.

Nas suas diversas manifestações, o anticlericalismo desenvolveu-se como uma componente essencial no movimento de contestação em relação ao regime monárquico, designadamente nas forças republicanas que o integraram como arma na luta política contra a Monarquia e contra os alicerces conservadores que lhe estavam adstritos. Progressivamente, esse anticlericalismo radicalizou-se no sentido de pretender «[...] construir uma concepção de sociedade, da cultura e da própria vida antagónica e alternativa ao catolicismo [...]»¹⁴⁴. Reforçava-se então a via de abertura ao protestantismo, numa aproximação reconhecida pelos próprios cristãos evangélicos e denunciada pelos católicos¹⁴⁵. Empenhados na luta contra o ultramontanismo e a influência nefasta do catolicismo na sociedade portuguesa, os membros das comunidades protestantes participaram na construção de uma verdadeira plataforma aglutinadora.

Apesar de, em rigor, não se poder afirmar que o anticlericalismo foi sinónimo de um anticatolicismo, não deixa de ser verdade que as críticas contra a Igreja como instituição começaram progressivamente a confundir-se com uma ofensiva contra os seus fundamentos. A denúncia das responsabilidades dos desígnios tridentinos e das perseguições inquisitoriais na chamada decadência nacional, era enfatizada, nesse período, pela crítica da definição do dogma da Imaculada Conceição (1854), do anátema lançado sobre a modernidade através da encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus* (1864), da dogmatização da infalibilidade papal (1870) e da reentrada ilegal das congregações religiosas em Portugal.

Os sectores protestantes concentraram-se precisamente nessa confusão entre anticlericalismo e anticatolicismo, contribuindo também para a teorização de um anticlericalismo que se apresentava como uma concepção alternativa da sociedade, já não alicerçada na tradição católica, mas antes construída sobre os avanços da técnica e da ciência, sobre uma base política republicana e democrática e, enfim, sobre uma religiosidade evangélica. Eduardo Moreira, como outros republicanos, evocava então aspectos formais da religiosidade católica com vista à crítica dos seus

hipócritas. No entanto, respeita-se sempre “o nosso prior, que não é dos piores”. [...] O anticlericalismo dos Portugueses não é um fenómeno recente, resultante de uma qualquer conjuntura política; é uma fatalidade e uma constante histórica [...]» (Moisés Espírito Santo – *A religião popular portuguesa*. Prefácio de Émile Poulat. Lisboa: A Regra do jogo, 1984, p. 197-198).

¹⁴⁴ António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 41.

¹⁴⁵ As fontes de origem católica testemunham que «Aos já mencionados fautores do anti-catholicismo em Portugal tem vindo juntar-se copiosamente nos últimos annos os agentes da seita protestantica» (Manuel de Albuquerque – *A Verdadeira Igreja de Christo*, p. 7).

conteúdos mais profundos e ao derrube dos seus alicerces¹⁴⁶. Eram disso exemplo as recorrentes censuras em relação à corrupção na Cúria Romana, aos votos perpétuos do clero, às perseguições levadas a cabo contra os judeus, e finalmente em relação às «chamas da Inquisição que durara, não meio século mas três»¹⁴⁷.

Ao anticlericalismo justapôs-se a força do movimento antijesuítico, com importantes antecedentes no século XVIII. Não obstante a maior parte das críticas dos anticlericais serem levadas a cabo contra o clero em geral e as congregações em particular, os Jesuítas originavam uma crítica quase unânime e com efeitos inigualáveis. Foi inclusivamente uma Comissão Antijesuítica que esteve na origem da criação da Associação Propagadora da Lei do Registo Civil, esse que, como se viu, constituiu um importante marco do processo de secularização em Portugal.

O antijesuítismo, com antecedentes fundamentais no período pombalino, desenvolveu-se ao longo do período em análise, através do contributo de diversos autores, desde Almeida Garrett¹⁴⁸ a Guerra Junqueiro¹⁴⁹, e da propaganda republicana, assentando numa base teórica que tendia a definir essa congregação católica como uma ameaça em relação ao progresso e liberalização da sociedade. Partindo dessa aversão à ideia de um Estado dentro do Estado, que os republicanos recusavam determinadamente, desenvolvia-se então uma caracterização que fazia do jesuítismo uma máquina conspirativa ao serviço de Roma e empenhada na redução dos católicos ao estatuto de servos, amputados da sua vontade própria e da sua razão individual com vista à obediência cega aos dogmas eclesiásticos.

As comunidades evangélicas subscreviam essas críticas na totalidade, adicionando-lhes aliás outras acusações, igualmente graves. Em 1909, Zacarias Clay Taylor escrevia ao presidente das missões no estrangeiro da Convenção Baptista do Sul dos E.U.A. dando testemunho do modo como a expansão do republicanismo correspondia simultaneamente a um reforço das posições antijesuíticas, utiliza-

¹⁴⁶ Sobre a associação entre anticlericais e protestantes numa luta comum afirma, reveladoramente, Maria Lúcia de Brito Moura: «Os anticlericais, por seu lado, conhecendo embora a diferença, em termos numéricos, entre católicos e seguidores de outras confissões, procuravam escamotear essa realidade, esforçando-se por reduzir a importância dos primeiros. Favoreciam mesmo a concorrência dos grupos minoritários, pois que, com o avanço destes, enfraqueceria o seu principal adversário – a Igreja católica. As suas acções de missão eram acolhidas com benévola simpatia pela imprensa republicana» (Maria Lúcia de Brito Moura – *A Guerra religiosa na Primeira República*, p. 142).

¹⁴⁷ Eduardo Moreira – *Relação da Religião com a Política*. Separata do *Portugal Evangélico*, 1974, p. 4.

¹⁴⁸ Nas *Viagens* Almeida Garrett declarava: «Foram os Templários dos séculos modernos, os Jesuítas. A potência formidável e quase régia que aqueles levantaram com a espada tinham estes fundado com a doutrina. Riquezas, poder, influência, uns e outros as tiveram, com aplauso e aquiescência geral; uns e outros as perderam do mesmo modo. Extintas e perseguidas, ambas as ordens renasceram no mistério e se converteram em associações secretas para conspirarem; ambas tomaram diversos nomes e variadas máscaras para o fazerem seguramente» (Almeida Garrett – *Viagens*, p. 204).

¹⁴⁹ Em 1885, Guerra Junqueiro escrevia: «Ó Jesuítas, vós sois dum faro tão astuto, / Tendes tal corrupção e tal velhacaria, / Que é incrível até que o filho de Maria / Não seja inda velhaco e não seja corrupto, / Andando há tanto tempo em tão má companhia.» (Guerra Junqueiro – *A velhice do padre eterno*, 105).

das como método de combate. O missionário denunciava o regresso de Jesuítas a pedido do partido monárquico e declarava:

«Veja o nível pelo qual os Jesuítas têm vindo de toda a Europa. Eles são tão tirânicos e soberbos que os maus reis, como último recurso, chamam os Jesuítas para sua ajuda. Pelo poder e astúcia eles excedem todos os dirigentes. A política tem sido sempre o seu jogo. Eles ameaçam homens de estado, reis e o povo com o purgatório, se não obedecem ao Papa, o que significa escravidão para o monarca reinante. Mais de 90% destes 40 milhões são analfabetos e os Jesuítas e os monárquicos desejam assim. Eles não querem o povo instruído. Os republicanos estão fundando escolas e centros em todo o país. Todos os melhores ou importantes jornais em Lisboa e no Porto são republicanos. [...]»¹⁵⁰.

O movimento republicano era seguidamente descrito como o «movimento progressista» que, lutando pela liberdade, instrução e igualdade se empenhava na resolução da crise nacional.

Alfredo Henrique da Silva escreveria também acerca desse mal jesuítico, descrevendo-o como «[...] um bichinho, a quem a luz faz comichão nos olhos, infelizmente muito espalhado entre nós, e que não me perdoa o eu ter por todos os modos espalhado no paiz as doutrinas da religião reformada [...]»¹⁵¹. Mais uma vez se destacava o empenho do jesuitismo no sentido de manter o país no obscurantismo, agora pela via dos obstáculos colocados à pluralidade religiosa e definição da liberdade de cultos.

Por sua vez, Eduardo Moreira, num relatório apresentado às sociedades bíblicas inglesa e americana em 1933, definia assim o papel dos Jesuítas na história do nosso país: «The Inquisition and the Jesuits have weakened the vitality of the race up till today. [...] the Society of Jesus never actually departed in spite of its expulsion by order of the Marquis of Pombal. For twelve generations Portugal has put up with the Jesuits and as a consequence absorbs material civilization with a much greater facility than she assimilates good moral influences»¹⁵². Por conseguinte, as acusações relativas à influência nefasta dos Jesuítas na sociedade portuguesa estendiam-se também ao campo da moralidade, sendo que os mesmos não eram considerados como representantes dignos da doutrina cristã que as comunidades evangélicas, por sua vez, procuravam interiorizar e colocar em prática¹⁵³.

¹⁵⁰ Zacarias Clay Taylor citado por Hêrlander Felizardo – *História dos Baptistas em Portugal*, p. 22.

¹⁵¹ Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 34.

¹⁵² Eduardo Moreira – *The significance of Portugal: a survey of the religious situation*. Londres: World Dominion Press, 1933, p. 14.

¹⁵³ De acordo com J. M. Mendes Moreira esse é um elemento fundamental na estruturação do episcopado português, na medida em que «Este violento e profundo antagonismo, quase íamos a dizer ódio, entre os protestantes e os núcleos jesuítas e ultramontanos da Igreja Católica Romana em Portugal era o corolário

A plataforma anticlerical apresenta-se então como uma das principais pontes entre o Partido Republicano Português e as comunidades protestantes, tendo igualmente representado um papel essencial na abertura desse mesmo partido em relação a outros movimentos¹⁵⁴, nomeadamente o anarquismo e o socialismo que, juntamente com as comunidades evangélicas, situadas naturalmente num campo mais especificamente religioso, alargaram a base social de apoio do PRP, colaborando com os republicanos «[...] por considerarem que a República seria um passo qualitativo na tão desejada transformação social»¹⁵⁵.

Essa abrangência e abertura do movimento republicano permitiu também que forças como a Maçonaria desenvolvessem uma influência determinante na estruturação desse mesmo movimento, na reflexão sobre o seu ideário e na aproximação a confissões religiosas não católicas-romanas.

As primeiras lojas maçónicas instalaram-se em Portugal nos finais do Antigo Regime, num período em que se procedeu ainda à distinção entre lojas católicas e loja protestantes. Essa Maçonaria, normalmente designada como “especulativa”, porque distinta das originais sociedades secretas medievais, estruturou-se progressivamente na sociedade portuguesa como uma organização baseada nos princípios da tolerância religiosa e política, consolidando o seu carácter não-confessional, traduzido aliás na designação utilizada para nomear Deus: «Supremo Arquitecto do Universo»¹⁵⁶. Porém, apesar da entrada no universo maçónico poder resultar de alguma insatisfação em relação à vivência religiosa, «para uma boa parte dos membros das lojas maçónicas, a adesão não significava uma ruptura com a situação religiosa anterior mas uma forma típica de compensação [...]»¹⁵⁷.

maior, em nossa opinião, da definição da infalibilidade papal pelo Vaticano I, em 1870, e a sua recusa pela Igreja Lusitana. [...] Esta polémica, que envolveu vários círculos ultramontanos portugueses, ganhou o campo político, isto é, assumiu um discurso ideológico [...]. Estas posições permitiram que os não-católicos gozassem da simpatia dos sectores políticos mais progressistas do próprio regime monárquico-constitucional como das forças anti-regime, em especial do Partido Republicano. Unia-os, com efeito, a oposição ao ultramontanismo, e [...] particularmente, a sua frontal hostilidade à reimplantação e renovada influência dos Jesuítas a sociedade portuguesa de finais de Oitocentos» (J. M. Mendes Moreira – *Origens do episcopalismo em Portugal*, p. 55-56).

¹⁵⁴ Afirma a esse respeito Ernesto Castro Leal: «O Partido Republicano Português conduziu, até à Revolução de 5 de Outubro, um amplo movimento de opinião pública, criando um espaço proponente que ultrapassava, de facto, o estrito campo republicano» (Ernesto Castro Leal – *Partidos e grupos políticos na I República*, p. 287).

¹⁵⁵ António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 11-12.

¹⁵⁶ Note-se, no entanto, que essa perspectiva não confessional não é consensual, na medida em que se desenvolveu uma diferenciação entre a Maçonaria “regular”, com origem anglo-saxónica e baseada num princípio não-confessional que obriga, no entanto, a que se acredite num Deus único ao modo dos monoteísmos; e a Maçonaria “irregular” que, baseando-se igualmente na não-confessionalidade, integra também deístas, teístas, panteístas e ateus. Naturalmente, o conceito de “regularidade” não é consensual no universo maçónico.

¹⁵⁷ Luís Aguiar Santos – *Pluralidade Religiosa*. In *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 419.

Ao mesmo tempo, é também um facto que, tendo influenciado a ideologia republicana, a Maçonaria, foi ela própria, influenciada pelas diversas correntes que dinamizaram o movimento republicano, tendo integrado, sobretudo a partir das últimas décadas do século XIX, significativos elementos laicistas, de origem não só republicana como também socialista. Essas convergências foram cimentadas pelo facto de muitos republicanos e socialistas serem membros de lojas maçónicas e de todas essas ideologias terem representantes importantes na defesa e divulgação do livre-pensamento¹⁵⁸.

Essa combinação e interacção de esforços acabou então por enfatizar a perspectiva desconfiada e crítica da Igreja católica em relação à Maçonaria, caracterizada como «[...] pior que todos aquellos antigos adversários [da Igreja]; porquanto, reunindo-se em si a todos elles, fundindo-os juntos, constitue um todo poderoso, a personificação ou unificação de todos elles, que faz hoje a um só tempo tudo o que elles fizeram cada um de per si, em epochas remotas umas das outras»¹⁵⁹. Essa diabolização do universo maçónico contribuiu inclusivamente para que, em grande medida, a estruturação ideológica do mesmo, em Portugal, tivesse que se fazer também através da defesa em relação a essas acusações, da afirmação da religiosidade maçónica e da partilha da plataforma de contestação anticlerical.

A 18 de Maio de 1905, Bernardino Machado¹⁶⁰, numa conferência proferida na Liga da Paz, em Lisboa, insurgia-se contra a «[...] fúria com que o clericalismo assalta[va] todos os que não são seus sectários»¹⁶¹ e cujos resultado era uma “loucura moral”. Por outro lado, para além de características cristãs como a filantropia e o aperfeiçoamento moral estarem sempre presentes nas constituições maçónicas e de progressivamente, sobretudo a partir de meados do século XIX, se ter introduzido claramente uma componente religiosa nos textos constitucionais, do ponto de vista da crença, a maior parte dos maçons portugueses desse período «[...] abraçava a fé católica, chegando a confundir ideais maçónicos com ideais cristãos. Os irmãos eram simultaneamente da loja x e da irmandade y [...]»¹⁶².

¹⁵⁸ Aqui entendido como um movimento lato alicerçado na não subordinação a qualquer dogma nem autoridade e no reconhecimento do direito do homem pensar livremente e aceitar apenas aquilo que se coaduna com a sua razão.

¹⁵⁹ D. Fr. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda – *A Maçonaria e os Jesuítas: instrução Pastoral*. Guimarães: Livraria Internacional, 1876, p. 15.

¹⁶⁰ Bernardino Machado presidiu ao Conselho da Ordem entre 1892 e 1895; em 1895 assumiu o cargo de Grão-Mestre do Grande Oriente Lusitano Unido, posição que manteve até 1899 e que acumulou com a de Soberano Grande Comendador do Supremo Conselho do Grau 33, sendo que voltou a assumir esta última entre 1929 e 1944.

¹⁶¹ Bernardino Machado citado por A. H. de Oliveira Marques e Fernando Marques da Costa – *Bernardino Machado*, p. 90.

¹⁶² A. H. de Oliveira Marques – *História da Maçonaria em Portugal*. Vol. 3: *Política e Maçonaria 1820-1869*. Lisboa: Editorial Presença, 1997, p. 227.

No entanto, apesar disso, a Maçonaria era entendida por grande parte da hierarquia católica como o adversário num verdadeiro combate que, segundo afirmavam, constituía o principal objecto das organizações maçónicas, denunciando-se que a «[...] abolição da religião catholica, a negação completa do Catholicismo é o fim supremo da Maçonaria»¹⁶³. Simultaneamente, alertava-se para o facto da pretensa religiosidade maçónica servir apenas como uma máscara com vista à integração na sociedade católica e também para o facto da influência maçónica se fazer sentir de um modo globalizante, na medida em que penetrava «[...] nas escolas de instrucção primaria, nos collegios, nas academias, na magistratura, nos tribunaes, nos parlamentos e até nos governos»¹⁶⁴ e instrumentalizava a imprensa como meio de propaganda e de domínio¹⁶⁵. Essas eram, aliás, em grande medida, as mesmas críticas que se dirigiam ao proselitismo protestante e aos sectores republicanos. Mais uma vez, os movimentos aproximavam-se também nesse encontro com a Maçonaria.

No que diz respeito às ligações entre o universo maçónico e o PRP, a interligação era clara. Em 1910, a Maçonaria, o PRP e as várias organizações livre-pensadoras funcionavam como três motores de um mesmo movimento. Ao mesmo tempo, além de concentrados na luta contra o sistema monárquico, os maçons e os republicanos empenhavam-se na luta pela fundação de uma nova religião – a da pátria e da humanidade.

A Maçonaria era, tal como o movimento republicano, uma organização alicerçada num concepção de patriotismo como uma forma de culto à nação e à humanidade organizada, sendo que na Constituição maçónica de 1878 se definia como uma associação de homens liberais, baseada na “crença religiosa” e no “amor da família, da humanidade e da pátria”, dinamizando uma religiosidade cívica que os republicanos levariam até às últimas consequências.

Porém, não desvalorizando a importância desse culto patriótico, tenderíamos a destacar como central na relação com o republicanismo, bem como na interligação com o protestantismo, o papel que a liberdade detinha no interior da cultura maçónica. No acto de posse como Grão-Mestre do Grande Oriente Lusitano Unido, a 3 de Julho de 1895, Bernardino Machado anunciava: «[...] uma paixão sobretudo pretendemos insuflar a humildes e a poderosos, a da liberdade, que é o

¹⁶³ D. Fr. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda – *A Maçonaria e os Jesuítas*, p. 39.

¹⁶⁴ D. Fr. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda – *A Maçonaria e os Jesuítas*, p. 258.

¹⁶⁵ De acordo com alguns representantes da hierarquia eclesiástica «A imprensa é, com effeito, o grande canal por onde se escoam no seio da sociedade todas as immundicies da Maçonaria; é por ella que todas as doutrinas perniciosas, todos os principios subversivos, todas as idéas revolucionarias, todas as calumnias, aleives e falsidades, defluindo d’essa fonte impura, sentina, no dizer de um grande Pontifice, de todas as heresias, de todos os sacrilegios e blasphemias, se communicam aos individuos, aos povos, ás nações, e infestam o mundo em peso» (D. Fr. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda – *A Maçonaria e os Jesuítas*, p. 87).

próprio timbre da dignidade humana»¹⁶⁶. Partindo desse princípio fundamental abriu-se então o caminho para o desenvolvimento de afinidades entre membros das comunidades protestantes e o universo maçónico, um campo efectivamente secularizado, que forneceu também um contributo significativo para o matizar do isolamento sentido pelos protestantes na sociedade portuguesa.

Empenhados na luta pela concretização *de facto* da liberdade religiosa, parte dos líderes das denominações evangélicas acompanhava a doutrina maçónica e do livre-pensamento, cujas ligações com o campo republicano facilitaram também o estabelecimento de pontes entre os diversos grupos. Essa abertura por parte da Maçonaria era claramente assumida. Naquele mesmo discurso de 1895, o Grão-Mestre definia a Maçonaria como a «[...] grande ordem secular onde comungam quantos, sem distinção de crenças religiosas ou opiniões políticas, lhe rendem um culto livre. Não somos nem um partido, nem uma seita. Respeitamos todos os crentes sinceros. O sacrário em que cada um abriga o seu ideal de amor e abnegação é para nós inviolável»¹⁶⁷. Figuras como Eduardo Moreira, Alfredo Henrique da Silva e Guilherme Dias associaram-se a essa luta pela construção de uma sociabilidade secularizada, integrando lojas maçónicas¹⁶⁸. Eduardo Moreira, por exemplo, pertenceu ao Grémio Lusitano e foi dignitário da oficina do 33.º grau e último da instituição¹⁶⁹. A sua entrada no universo maçónico terá tido lugar na mesma altura em que se filiou no Partido Republicano Português.

Existindo divergências quanto à origem, às vias de resolução e à selecção dos líderes de tal solução, era, no entanto, consensual, nos campos católico, monárquico, republicano, protestante e maçónico, que Portugal se encontrava numa situação de crise que, para muitos, era uma crise moral. Para os católicos, a crise nacional era entendida a partir da interpretação da situação religiosa do país, minada pelo indiferentismo, pelo protestantismo e pela influência do livre-pensamento e da Maçonaria. O catolicismo romano surgia então como o único recurso com capacidades para estruturar uma regeneração nacional. Para os repu-

¹⁶⁶ Bernardino Machado citado por A. H. de Oliveira Marques e Fernando Marques da Costa – *Bernardino Machado*, p. 86.

¹⁶⁷ Bernardino Machado citado por A. H. de Oliveira Marques e Fernando Marques da Costa – *Bernardino Machado*, p. 85.

¹⁶⁸ Luís Aguiar Santos afirma a esse respeito: «A pertença destes últimos a lojas maçónicas – tal como acontecia com Thomas Pope, um dos membros da Grande Loja Provincial do Oriente Irlandês – era uma forma de manter laços de solidariedade com as elites secularizadas, que contribuíam para diminuir o isolamento dos protestantes no país; mas esses laços, apesar de conferirem alguma segurança, não dispensaram o esforço que os próprios protestantes tiveram de fazer para forçar as autoridades a adoptar um *modus vivendi* tolerante» (Luís Aguiar Santos – *Pluralidade Religiosa*. In *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 465), ficando claro que essa cooperação não se fez apenas pela recepção de elementos protestantes na Maçonaria, mas também pela postura activa que os próprios cristãos evangélicos desenvolveram em relação à sua integração na sociedade portuguesa.

¹⁶⁹ O que equivale ao cume da hierarquia do chamado «Antigo e Aceite Rito Escocês».

blicanos, o catolicismo era precisamente um dos factores responsáveis pela crise nacional, sendo-lhe contraposto um projecto secularizador ou mesmo laicista, alicerçado numa missão culturizadora e endoutrinadora empenhada no exercício da «[...] catequização do povo e [em] propulsionar a mudança em sintonia com os valores essenciais da modernidade»¹⁷⁰. Para os protestantes, a responsabilização do catolicismo romano pela desmoralização e a adopção de um projecto secularizador constituíram vias de aproximação em relação à solução republicana que, porém, se revelaria mais um meio do que propriamente um fim.

No princípio do ano de 1910, Eduardo Moreira escrevia um opúsculo intitulado *A crise nacional e a solução protestante*¹⁷¹, onde afirmava: «Que o momento histórico que atravessamos é crítico, julgamos não haver quem o duvide. Pois se o mal-estar tem sido geral, as opiniões inúmeras, bem como os descaminhos, os vícios, os erros, imperceptíveis para muitos mas sensíveis ainda na desorientação ambiente, como duvidar da crise?»¹⁷². Constatando a consensualidade do diagnóstico da crise, o autor sistematizava seguidamente a diversidade de razões apontadas como justificadoras dessa mesma crise, com origens tão diferentes como a economia, a raça, o carácter português, a educação e, enfim a política¹⁷³. Contrariando todas essas propostas, Eduardo Moreira considerava que esses eram apenas aspectos da crise que, na verdade, era de «liberdade, no sentido mais lato e absoluto»¹⁷⁴.

Se, de facto, para a grande maioria dos republicanos, a questão política se apresentava como o elemento fundamental, na medida em que a implantação da República era perspectivada como a solução nacional, para Eduardo Moreira a mesma, «[...] na sua accepção mais restricta, com toda a sua real e insophismavel importância, não [era] ella comtudo a primacial [...]»¹⁷⁵. Sendo claro que a questão política nunca foi um elemento essencial no discurso de Eduardo Moreira, o

¹⁷⁰ Lia Sá Paulo Ribeiro – O papel dos intelectuais na popularização da cultura republicana. *Revista de História das Ideias*. 24 (2003), p. 260.

¹⁷¹ Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*. Porto: Biblioteca «António Maria Candal», sob a direcção do Rev. Armando Pereira d'Araujo, II série, opúsculo VI, 1910.

¹⁷² Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 7.

¹⁷³ Segundo o autor: «[...] onde se diverge é na classificação do mal-estar, na verificação da sua origem [...]. Certa gente superficialmente, mas com pretensões a sabedoria e profundidade, diz que estamos numa crise de raça, e quer para isso escudar-se com a biologia; outras creaturas mais egoístas, que não mais argutas, vendo somente a sua dificuldade pessoal, clamam que estamos antes em crise economica; pessoas mais sociáveis dizem que antes de economica ella é politica, desde que dum regime fallido não mais se espera boa administração, fonte de riqueza publica; outro mais profundo avança que, mudado o regime e ficando, porventura, os mesmos homens, a crise não se resolveria, logo é de carácter; outro, porfim, mais consequente, entende que não se pôde crear carácter senão educando, e como não há meios nem incentivos, neste circulo vicioso – viva e terrível petição de principio! – para o fazer, a crise é portanto de educação» (Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 8).

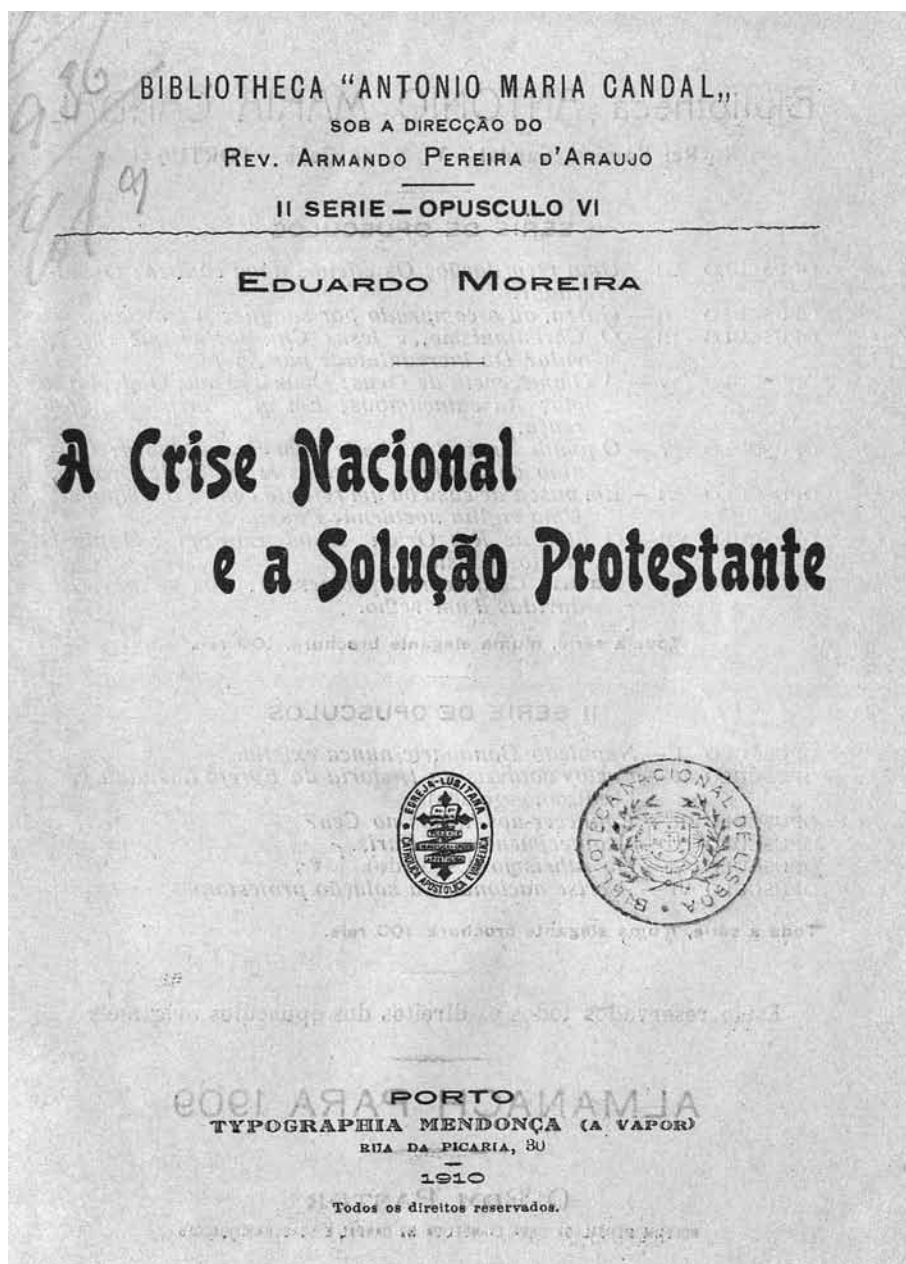
¹⁷⁴ Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 11.

¹⁷⁵ Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 21.



21. Eduardo Moreira (1886-1980)

Um dos pioneiros do cristianismo reformado em Portugal
e um dos seus principais estudiosos.
(Biblioteca Nacional de Portugal)



22. Página de rosto do opúsculo *A Crise Nacional e a Solução Protestante*, de Eduardo Moreira. Escrito em 1910 como diagnóstico de um crise moral que o país atravessaria e completado com um *post-scriptum* de Outubro de 1910 onde o autor esboça já o seu sentimento de desilusão em relação ao projecto republicano. (Biblioteca Nacional de Portugal)

regime republicano surgia então como um meio para atingir um objectivo que não se esgotava no ambiente estritamente político. A questão essencial era, pois, a da liberdade.

Partindo de uma base religiosa, o pastor evangélico definia então essa reivindicação como uma necessidade geral, visto que a «[...] liberdade religiosa, na sua mais alta expressão, é a libertação dos vícios e do nivelamento social pela elevação dos mais baixos até à bitola dos mais altos [...]»¹⁷⁶. Estes propósitos de cariz claramente democrático iam precisamente ao encontro dos objectivos traçados no Programa Republicano de 1891, esse manifesto onde se incluía, como vimos, a reivindicação das liberdades essenciais: de consciência, de imprensa e de discussão, bem como do estabelecimento da igualdade entre todos os cultos e da abolição do juramento religioso. De acordo com Eduardo Moreira a concretização destes objectivos seria, para o protestantismo «[...] tudo. Em igualdade de circunstâncias e de condições, com a expansão da mais lata liberdade religiosa [...]»¹⁷⁷ o cristianismo evangélico poderia então expandir-se.

Aliado a esta valorização da liberdade religiosa e da igualdade entre os cultos, estava um projecto de evangelização. Não foi aliás por acaso que a sua reflexão se intitulou *A crise nacional e a solução protestante*. Mas apesar do protestantismo ser definido neste âmbito como uma potencial resolução do problema nacional¹⁷⁸, o mesmo não significava que Eduardo Moreira desejasse substituir a confessionalidade católica da nação portuguesa por uma confessionalidade protestante. O autor apoiava a causa republicana inclusivamente nos seus propósitos de constituição de um Estado laico e isso é bem claro nesta obra. No entanto, é igualmente evidente que Eduardo Moreira associava o progresso não apenas à República mas também ao protestantismo, senão «Veja-se a diferença de vida entre os povos christãos e os pagãos, observe-se o progresso scientifico e industrial dos povos que abraçaram a Reforma, em confronto com os que estenderam os pulsos às algemas de Roma.»¹⁷⁹. O autor desenvolvia a dicotomia entre o catolicismo reaccionário e atrasado cientificamente e o republicanismo aliado do progresso e do avanço da ciência, isto porque, aquele cristianismo reformista sempre havia sido, de acordo com Eduardo Moreira, de tendência republicana: «Pois não eram conversos os puritanos que fundaram a Nova Inglaterra, fermento da grande republica americana [...] os

¹⁷⁶ Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 21.

¹⁷⁷ Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 31.

¹⁷⁸ O pastor defendia que «A conversão pessoal seria a solução de todos os males pátrios, e é por isso a solução offerecida pelos protestantes portuguezes a todos os seus queridos conterraneos. A conversão em massa seria, entretanto, o mais bello ideal da Nação, assim como a questão religiosa, que existe também entre nós, pois está no fundo de todas as questões, resolvida na franca aspiração da mais perfeita liberdade de consciência e de cultos [...] seria o primeiro e decisivo passo para um effizaz progresso» (Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 16).

¹⁷⁹ Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 11.

calvinistas da Suíça, que a primeira nação de democracia tinham feito germinar no mundo?»¹⁸⁰.

Em última instância, para Eduardo Moreira, a religião era perspectivada como um fenómeno total, não apenas como elemento da realidade humana mas também como base teórica de elaboração de sentido individual e colectivo, porque «afinal doutrina e costumes, fé e obras, ambiente e ser, são interdependentes»¹⁸¹.

Esse período que se prolongou entre as duas últimas décadas do século XIX e a primeira década do século XX, testemunhando a cooperação e inter-influência entre os universos protestante, republicano e maçónico, foi simultaneamente palco do surgimento de alternativas àquelas que eram as representações da mentalidade católica em relação ao protestantismo. Aproveitando e potenciando essas vias, os cristãos reformados portugueses empenharam-se na desconstrução daquelas representações, procurando afirmar-se positivamente mas simultaneamente integrando movimentos cujo crescente reforço resultava da luta contra a hegemonia católica. Essas comunidades participavam então activamente na lenta estruturação do percurso que as conduziria da exclusão até à liberdade de culto, que surgiria finalmente com a implantação da República.

¹⁸⁰ Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 16.

¹⁸¹ Eduardo Moreira – *Gil Vicente e a Reforma*. [S.l.: s.n.], 1966, p. 7.

CAPÍTULO IV

O CONTEXTO DA LEI DA SEPARAÇÃO REPUBLICANA

1. A IMPLANTAÇÃO DA REPÚBLICA

A instauração da I República Portuguesa, a 5 de Outubro de 1910, foi simultaneamente a implantação de um projecto de restauração da “moralidade e do bom senso” ao nível das autoridades estatais e governativas e da sociedade portuguesa. Esses propósitos de moralização alicerçavam-se num sentido de responsabilização colectiva traduzido sob a forma de patriotismo. Nas primeiras medidas e na acção legislativa imediata, a I República apresentava a Pátria como única crença colectiva, procurando, desde logo, reduzir a influência da Igreja Católica no povo e desenvolver um culto próprio e oficial.

Esse entusiasmo inicial em torno de propósitos regeneradores foi amplamente partilhado no interior dos sectores evangélicos. Alfredo Henrique da Silva lembrou como

«Depois de partilhar das ansiedades de todos os republicanos nesses tres dias memoráveis de 3 a 5 de Outubro, durante os quais estivemos no Porto quase sem nada saber do que se passava em Lisboa, depois de gosar tambem essa hora inolvidavel em que dos Paços do Concelho foi proclamada, no dia 6, a vitoria da Republica e içada ali a histórica bandeira verde e vermelha do 31-de-janeiro, dei-me a pensar no que poderia fazer para promover o prestígio da Republica»¹.

¹ Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 15. Com vista à referida promoção do prestígio no novo regime, o pastor desenvolveria um projecto plenamente integrado naquele plano de moralização e que se centrou na luta contra a escravatura. Definindo o problema como uma “mancha” no nome de Portugal, Alfredo da Silva decidiu então informar o Governo acerca dessa questão: «Parti logo para Lisboa,

De facto, assim que a República foi proclamada, as comunidades protestantes, através da representação de nomes como Eduardo Moreira, saudaram o regime e estabeleceram de imediato contactos com os novos membros do Governo. Três dias depois da proclamação do regime, o Comité Nacional das Uniões da Mocidade, presidido por Alfredo Henrique da Silva, emitiu um telegrama dirigido a Teófilo Braga regozijando-se com o advento do regime e dando conta das expectativas depositadas em torno do tratamento da questão religiosa. Em diferentes periódicos evangélicos publicaram-se inclusivamente alguns dos pontos do programa do partido republicano «[...] que, ao apontarem para o fim do monopólio do catolicismo sobre a sociedade, abriam os caminhos de um futuro mais promissor para as religiões reformistas»². A 20 de Outubro de 1910, mais uma vez, Alfredo da Silva e outros membros do Comité foram a Lisboa cumprimentar Teófilo Braga e Afonso Costa solicitando ao ministro da Justiça³ o seu empenho no sentido da revogação do artigo 130.º do Código Penal; da legalização das igrejas e corporações culturais; da secularização dos cemitérios, da livre edificação de templos e na isenção de cóngrua aos não católicos.

A questão religiosa surgia, efectivamente, como parte integrante da questão política, tal como tinha sido elemento essencial na luta contra a monarquia. Por conseguinte, a implantação do regime republicano resultou muito rapidamente na concretização de medidas relativas à Igreja católica romana e, portanto, na

e já na viagem tive o prazer de ir na companhia do sr. Dr. Antonio Luiz Gomes, a quem a revolução tinha investido no cargo de ministro do fomento, e que ia tomar posse. A este senhor expuz a idéa, que a achou boa. Depois do abraço sincero de congratulação pelo triunfo da Republica ao meu amigo sr. Dr. Afonso Costa, que era quem eu conhecia melhor dos membros do governo provisório, e de lhe expôr brevemente o assunto, deu-me imediatamente uma apresentação para os seus colegas no ministerio, [...]» (Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 15). No seguimento desses contactos, o pastor participou na formação da Sociedade Anti-Esclavagista e exerceu a função de secretário nessa organização durante 1910 e 1911, trabalhando com vista: ao esclarecimento da opinião pública sobre a questão; à demonstração, a nível internacional, de que os portugueses eram anti-esclavagistas e, portanto, civilizados; e ao estabelecimento de relações com sociedade anti-esclavagistas estrangeiras e ao esclarecimento das reformas desenvolvidas, «[...] afim de ir acabando com a campanha de descrédito contra Portugal» (Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 17). No entanto, no seguimento de tal projecto, Alfredo da Silva seria alvo de algumas críticas por parte dos sectores monárquicos, que o acusariam de participar numa campanha contra Portugal, uma vez que o mesmo protagonizava a crítica em relação a práticas coloniais portuguesas. O pastor concluiu daí que: «[...] os despeitados monárquicos, os maus roceiros e os bons jesuítas pod[ia]m formar até uma trindade admirável» (Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 34), já que todos cooperavam na luta contra o progresso que a República procurava executar.

² Maria Albertina Nunes Viana – *Eduardo Moreira, um construtor da diferença*, p. 22-23.

³ O Ministério da Justiça, criado no início do liberalismo, dividia-se em duas Direcções-Gerais: a dos Negócios Eclesiásticos e a dos Negócios da Justiça. Dependiam do MNEJ as dioceses e ao clero de todo o país, o conjunto de toda a organização judiciária, as conservatórias do registo predial, as cadeias e colónias penais e os vários conselhos e comissões. Depois da instauração da República e da promulgação da Lei da Separação, a secção relativa aos assuntos eclesiásticos ficou cindida e separada da supervisão estatal. A necessidade de reestruturação que daí adveio acabou por resultar nas reformas de 1914 e 1918.

tradução legislativa daquele anticlericalismo que havia dinamizado o movimento republicano.

Procurou-se então expurgar a sociedade da influência nefasta e anti-progressista que o catolicismo era acusado de representar, através de duas vias fundamentais: a restauração das leis anticlericais, sobretudo as relativas às organizações congregacionais; e a aplicação de um projecto laicizante no seio da sociedade, cultura e política portuguesas.

A 8 de Outubro de 1910 decretou-se a continuação em vigor das leis: de 3 de Setembro de 1759 e de 28 de Agosto de 1767, que ditavam a expulsão imediata de todos os jesuítas; e de 28 de Maio de 1834, relativa à extinção das ordens religiosas em Portugal. Durante o mês de Outubro de 1910, multiplicaram-se os decretos laicizadores: substituição do juramento com carácter religioso pela declaração de honra; supressão do ensino da doutrina cristã nas escolas primárias e normais; extinção da Faculdade de Teologia e supressão da cadeira de Direito Canónico no curso de Direito; determinação de todos os dias santificados como dias de trabalho, à excepção do Domingo; autorização no sentido da substituição, por parte dos governos civis, das irmandades e confrarias por novas comissões. No mês de Novembro promulgou-se a lei do divórcio e proibiu-se a participação das Forças Armadas em solenidades religiosas e a 25 de Dezembro foram promulgadas as Leis da Família⁴. Já em 1911, e pelo decreto com força de lei de 15 de Fevereiro, foram revogados os artigos 130.º e 135.º do Código Penal⁵ e mandadas aplicar as penalidades dos artigos 131.º e 134.º⁶ a todos aqueles que cometessem os delitos neles mencionados dentro de templos ou recintos fechados, destinados ao culto, fosse qual fosse a religião que se tratasse.

Iniciou-se assim um processo que originou no campo católico uma postura fracturante e crítica em relação à legitimidade da acção legislativa do regime republicano, cujo primeiro resultado foi a divulgação, em Fevereiro de 1911, da *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*⁷, no interior da qual se insistia, por um lado, no princípio do respeito pelos poderes políticos e, por outro, na impossibilidade dos católicos apoiarem qualquer tipo de hosti-

⁴ Cf. António Matos Ferreira – A Igreja e a República. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vol. 10, p. 339-361.

⁵ Relativos à punição do desrespeito pela Igreja católica romana, das injúrias contra a mesma, da propagação de doutrinas não-católicas, do proselitismo não-católico, da celebração de actos de culto público não-católicos e da conversão para uma confissão religiosa não-católica.

⁶ Relativos à punição da perturbação ou impedimento de exercício do culto público da religião católica e do exercício não legítimo de actos de culto.

⁷ *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*. Guarda: Tipografia Veritas, 1911. Assinavam a pastoral: António, patriarca de Lisboa; Manuel, arcebispo de Braga, primaz; Augusto, arcebispo d'Evora; Manuel, bispo da Guarda; José, bispo de Viseu; Manuel, bispo Conde; José, bispo de Bragança; António, bispo do Porto; Francisco José, bispo de Lamego; António, bispo de Portalegre; António, bispo do Algarve; Sebastião, bispo de Beja; António, bispo de Martyropolis.

lização em relação ao catolicismo. Essa reflexão desenvolvia-se através de quatro pontos essenciais. Em primeiro lugar, a descrição de um clima de perseguição, de perigo para a Igreja católica e, sobretudo, de intensificação da crise religiosa⁸. Em segundo, o reforço da associação estrita entre religião católica e patriotismo⁹, alertando-se para o facto de essa ser uma «[...] cadeia da tradição histórica oito vezes secular [...]»¹⁰ e da demolição do trono não ter que corresponder necessariamente a uma quebra dessa mesma cadeia. Em terceiro lugar, a reivindicação da imprescindibilidade do carácter religioso da educação, cuja união era o garante da moralização e da ordem e harmonia social¹¹. Por último, a definição da postura católica em relação ao universo político e a determinação das posições dos católicos em relação ao regime implementado. Por um lado, a hierarquia eclesiástica lembrava que não deveria existir qualquer tipo de conexão ou dependência entre as doutrinas católicas e as diferentes formas de governo e que, para além disso, os católicos deviam «Obedecer às autoridades e respeitar os poderes constituídos»¹². No entanto, e por outro lado, procedia-se seguidamente à ênfase da distinção entre autoridade e legislação, baseada na premissa de que «a obrigação de consciência de respeitar o poder publico não implica a de aprovar todas as leis que d'elle emanam»¹³. Logo, declaravam, tendo o Governo Provisório da República decretado medidas legislativas não apenas “acatólicas” mas também “anticatólicas”, a Igreja não poderia apoiar essa mesma legislação. Assim sendo, determinava-se qual o dever do católico perante a situação política e religiosa em Portugal: em primeiro lugar, «[...] não devem jámais cooperar, admittir a menor cumplicidade nem sequer dar approvação a coisa alguma que signifique ou origine hostilidade ao Catholicismo [...]»; em segundo, «devem procurar, por todos os meios leaes e honestos, favorecer, na medida da sua possibilidade, a causa da Religião e Igreja catholica, e unidos em um terreno commum empenhar esforços para remover da legislação tudo o que á mesma causa seja contrário»¹⁴, no sentido da protecção e

⁸ Testemunhava-se: «E tempestuoso, em verdade, Reverendos Cooperadores e amados filhos em Jesus Christo, é o periodo histórico e anormal que a nossa patria vai atravessando. Melindrosa, cheia de perigos era e é a situação» (*Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 3), acrescentando-se: «Angustiosa, gravíssima é a crise por que está passando a nossa patria sob o aspecto religioso» (*Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 5).

⁹ De acordo com a interpretação dos bispos, «Sempre em corações portugueses arderam juntos estes dois affectos, Religião e Patriotismo» (*Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 5).

¹⁰ *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 5.

¹¹ Segundo a Pastoral, «Não há educação sem moral, nem moral sem religião. Educar não é apenas instruir; é tambem e principalmente formar o carácter na escola austera do dever. [...] Sem religião não ha educação, nem é tambem possível o progresso e a harmonia social.» (*Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 10).

¹² *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 15.

¹³ *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 15.

¹⁴ *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 32.

defesa da Igreja católica perante aquilo que era considerado como um ataque por parte do regime republicano.

Por fim, a Pastoral não deixava de fazer referência às expectativas e aos receios da hierarquia católica em relação à anunciada Lei da Separação, definida como o «complemento e remate d’esta obra de hostilidade ao Catholicismo»¹⁵ e contrária aos direitos e deveres de uma “nação católica”, cujas instituições e leis deveriam traduzir o reconhecimento do catolicismo romano como religião dominante¹⁶.

Em grande medida precisamente pelas mesmas razões, as primeiras reacções dos representantes das comunidades reformadas foram diametralmente opostas. O desestabelecimento do catolicismo romano como religião do Estado constituía um passo fundamental na instauração da liberdade de cultos e na integração das denominações evangélicas na sociedade portuguesa. Naquele mesmo mês de Fevereiro de 1911 em que se publicou a Pastoral, o entusiasmo protestante tinha inclusivamente ecos internacionais. No *The Protestant Observer*, na Grã-Bretanha, anunciava-se: «Religious liberty has been proclaimed, leaving each church to profess and teach its own doctrines without let or hindrance. Members of the Government have expressed the pleasure of having been able to secure to Protestants the “free field and no favour” that we always desire»¹⁷. O artigo acrescentava ainda a descrição do referido encontro entre Alfredo Henrique da Silva e Afonso Costa no dia 10 de Outubro de 1910, onde o primeiro tinha tido oportunidade de falar com o ministro no sentido de o congratular pelo sucesso da revolução e tinha sido surpreendido pelo facto de, antes mesmo de lhe transmitir essas congratulações, Afonso Costa ter avançado para ele e, de acordo com o periódico evangélico, exclamado: «Eu congratulo-vos (Protestantes)! Agora têm um campo aberto para trabalhar!»¹⁸. Para além disso, e de acordo com o mesmo jornal, outros ministros tiveram também palavras de encorajamento, o que representou muito para o protestantismo português, uma vez que, nenhum dos ministros, segundo constava, era crente. Considerava-se então que falavam como «[...] politicians recognizing

¹⁵ *Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 16.

¹⁶ Com vista à demonstração da catolicidade adstrita à nacionalidade portuguesa, os bispos reproduziam os números da estatística oficial, mais uma vez desvalorizando através do método quantitativo a representação de crentes de confissões não-católicas em Portugal: «A maioria, a imensa maioria, a quasi totalidade dos habitantes do continente de Portugal e das ilhas adjacentes professam a Religião Catholica. Todos o sabem, e as estatísticas o provam. Segundo consta do censo de 1900, no continente e nas ilhas, entre 5.423:132 habitantes, contavam-se apenas 4:491 protestantes, 521 sectarios de outras religiões (orthodoxos, israelitas e mahometanos) e 1916 sem religião ou de religião ignorada. Os restantes, isto é, 5.416:204 portugueses declararam seguir o Catholicismo. Quer dizer: todos os portugueses não-catholicos estão para os catholicos na razão de 1,28 por mil approximadamente; e os seguidores de religiões diversas da Catholica estão para os catholicos na proporção de menos de 1 por mil. É o que resulta da estatística official.» (*Pastoral Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*, p. 16).

¹⁷ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1911, Anexo ao ofício nº 93.

¹⁸ «I congratulate you (Protestants)! Now you have an open field for work!» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1911, Anexo ao ofício nº 93).

in Protestantism a power for good in the emancipation and enlightenment of the nation»¹⁹, o que constituía, aliás, a corroboração da perspectiva do cristianismo evangélico como parte integrante desse projecto de moralização e implementação do progresso no país e reforçava as expectativas em relação às novas circunstâncias que o regime republicano proporcionaria.

Além dos órgãos de imprensa directamente relacionados com o universo protestante, os jornais britânicos multiplicaram os artigos e interpretações relativamente à implantação da República, sendo que muitas dessas reacções foram compiladas pela legação portuguesa em Londres e enviadas para o Ministério dos Negócios Estrangeiros em Portugal. Através dessa sistematização, a legação procurava também informar as autoridades portuguesas acerca dos ecos internacionais relativos ao processo de implementação do regime.

Num sentido geral, a revolução republicana não surpreendia aqueles britânicos que conheciam o percurso português²⁰, sendo aliás perspectivada como o culminar de um processo de contestação em relação à Monarquia Constitucional e à situação geral do país²¹. Ao mesmo tempo, o processo revolucionário era também perspectivado recorrentemente como um fenómeno típico dos países latinos e com características partilhadas por todos eles²². Por fim, nessa análise geral, deixava-se também frequentemente claro que, ao mesmo tempo que a Grã-Bretanha desejava manter relações diplomáticas com Portugal e preservar a aliança histórica, não se considerava, porém, obrigada à execução de qualquer tipo de acção concreta no sentido da resolução dos problemas portugueses, salvaguardando-se de qualquer tipo de responsabilidade no assunto²³.

¹⁹ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1911, Anexo ao ofício nº 93.

²⁰ De acordo com o *Hull Daily Mail* de 5 de Outubro de 1910, «[...] the event is not surprising to those who had studied the internal affairs of Portugal for the last few years» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1910).

²¹ No *Sniels Daily Gazette* de 5 de Outubro de 1910, afirmava-se: «The revolution, however, marks the culmination of the discontent and dissatisfaction created by a long period of misgovernment and oppression [...] The internal politics of Portugal have always been something of a mystery to the average Englishman. The Constitution of the country is a mixture of extreme democracy and Royal autocracy» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1910).

²² A 8 de Outubro de 1910, o *Dundee Courier* declarava: «It is characteristic of revolutions in Latin countries that they can be studied en bloc. Whether we have to deal with France, Italy, Spain, or Portugal, all of which have suffered many changes of regime, we find the course of events and their results almost identical» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1910).

²³ De acordo com o *Eastern Daily Press* de 6 de Outubro de 1910, «The Portuguese must work out their own salvation. Great Britain has more than a sentimental interest in the future of Portugal, but it is not our business to dictate to the Portuguese the precise rule under which they shall exist. British diplomacy must rather be directed to securing that, as far as possible, the sinister side-effects of revolution are avoided. There is an ancient alliance between this country and Portugal [...]» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1910).

No entanto, desempenhava também um papel significativo na análise britânica a reflexão sobre a questão religiosa, tomada como uma componente essencial da implementação do regime republicano. Se, por um lado, surgiam algumas vozes críticas em relação ao exagero anticlericais do processo, defendendo-se a moderação nesse campo e, sobretudo a reflexão mais demorada sobre o assunto²⁴; por outro lado, e na maioria dos casos, transmitia-se, nos artigos seleccionados pela Legação, um sentimento de responsabilização do clericalismo no declínio e na queda da monarquia²⁵ e um apoio em relação às medidas legislativas e, designadamente, em relação à liberdade de cultos. O próprio encarregado de negócios interino – Jerónimo Pinheiro de Almeida Câmara Manoel – informava, a 21 de Novembro de 1910 que: «[...] a maior liberdade de cultos em Portugal está já produzindo os seus efeitos em Inglaterra»²⁶, dando conta de que a *Spanish and Portuguese Church Aid Society* lhe havia transmitido que considerava o momento «[...] sem precedentes para desenvolver e consolidar a Igreja Evangélica em Portugal [...]»²⁷, estando inclusivamente a reunir fundos para esse fim. Nessa mesma missiva informava o MNE acerca da recepção de uma carta da organização *Protestant Sons and Daughter Freedom*, sediada em Edimburgo, onde a associação congratulava os portugueses pela «[...] emancipation [...] of Papish tyranny and despotism in their land; that the extirpation of clericalism, involving the banishment of Jesuits, Monks and Nuns, and the setting up of a secular system of education to dispel the prevailing illiteracy are wholesome and much needed reforms calculated to open up the way to progress and enlightenment; [...]»²⁸, acrescentando ainda que Portugal se tornaria, depois de concretizados esses objectivos que a situação potenciava, num exemplo para outros países ainda dominados pela superstição e pela ignorância, entenda-se, hegemonicamente católicos. Transmitia-se assim um sentimento de entusiasmo em relação àquilo que a República podia vir a representar e sobretudo em relação às consequências que daí adviriam para os sectores reformados.

²⁴ No *Daily Graphic* de 13 de Outubro de 1910 declarava-se: «The best friend of the new regime in Portugal must deplore the anti-Clerical excesses which have marked the first flush of Republican triumph over the Monarchy. [...] The new Government would have shown a better example of legality and justice had they deferred the solution of the Clerical question until a normal situation had been reached and the nation had been duly consulted» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1910).

²⁵ No *Liverpool Evening Express* de 6 de Outubro de 1910 transmitia-se que «The young King is said to have been much influenced by his mother and the clerical party, and the misgovernment went on as though nothing had happened» e no *Newcastle Chronicle* de 7 de Outubro considerava importante «[...] to show that the Catholic church can no longer assert the huge measure, of political power which it has possessed in the past – or any considerable part of it. Its work in Portugal has immensely contributed to the decay of effective government [...]» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1910).

²⁶ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1910, Ofício nº 97.

²⁷ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1910, Ofício nº 97.

²⁸ Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1910.

No que diz respeito às reacções internacionais, o Ministério dos Negócios Estrangeiros não deixou de procurar certificar-se de que a imagem de Portugal, e da República, correspondia aos desideratos dos líderes do novo regime. Essa publicação surgiu aliás como reacção a um denunciado ataque dos “agentes clericais e reaccionários”, acusados de desenvolverem um plano de difamação do regime republicano que, progressivamente, assumia contornos internacionais. Com vista ao combate em relação a essa campanha, Bernardino Machado, ministro dos Negócios Estrangeiros, executou um plano de publicitação dos actos e objectivos do Governo, fornecendo aos correspondentes dos diferentes órgãos de imprensa estrangeiros, «[...] esclarecimentos completos sobre a vida religiosa, política e económica do País, de forma a habilitar os que desejassem desempenhar-se da sua elevada missão com sinceridade, informando com verdade os seus jornais»²⁹. O regime empenhava-se, portanto, na consolidação de uma imagem da República portuguesa firme nos seus propósitos e determinada na concretização dos princípios da liberdade e do progresso. No entanto, a implementação prática das doutrinas que uniram as diversas peças da plataforma republicana acabaria por ser a razão mesma das primeiras dissensões e cisões dentro do movimento.

2. A LEI DA SEPARAÇÃO DA IGREJA DO ESTADO

Aprovada pelo Governo Provisório a 20 de Abril de 1911, a Lei da separação da Igreja do Estado representou um momento fundamental na acção do novo regime e um instrumento essencial no verdadeiro conflito que então se desenvolvia com a Igreja católica³⁰. A liberdade de cultos constituía a base de um articulado desenvolvido ao longo de sete capítulos e cento e noventa e seis artigos e assente simultaneamente na sobreposição da autoridade civil em relação à autoridade eclesiástica, com vista à submissão do poder eclesiástico em relação ao poder civil³¹.

²⁹ Bernardino Machado citado por A. H. de Oliveira Marques e Fernando Marques da Costa – *Bernardino Machado*, p. 111.

³⁰ Assinaram a lei: Teófilo Braga, António José de Almeida, Afonso Costa, José Relvas, António Xavier Correia Barreto, Amaro de Azevedo Gomes, Bernardino Machado e Manuel de Brito Camacho.

³¹ Disperso por vários artigos, essa disposição da submissão era particularmente evidente no artigo 48.º, onde se determinava que «O Ministro de qualquer religião, que, no exercício do seu ministério, ou por ocasião de qualquer acto do culto, em sermões, ou em qualquer discurso publico verbal, ou em escrito, publicado, injuriar alguma autoridade publica ou atacar algum dos seus actos, ou a forma do governo ou as leis da Republica, ou negar ou poser em duvida os direitos do Estado consignados neste decreto e na demais legislação relativa ás igrejas, ou provocar a qualquer crime, será condemnado na pena do artigo 137.º do código penal e na perda de beneficios materiaes do Estado» (*Lei da Separação da igreja do Estado decretada pelo Governo Provisório da República Portuguesa em 20 de Abril de 1911*. Lisboa: Francisco Franco, [s.d.], p. 11). Em circular de 1 de Julho de 1911, Bernardino Machado, o ministro da Justiça interino, confirmava essa imprescindibilidade da obediência eclesiástica, avisando: «O Governo não pode consentir que ministros de religião que devem dar o exemplo de respeito para com os poderes públicos, estando sob um regime de

A lei era encetada com o reconhecimento e a garantia, por parte da República, da «[...] liberdade de consciência a todos os cidadãos portugueses e ainda aos estrangeiros que habitarem o território português»³², determinando também que a religião católica romana deixava de ser a religião do Estado e que se autorizavam todas as igrejas ou denominações religiosas, com a condição de respeito pela moral pública e pelos princípios do direito português³³. Na sequência dessas determinações, o Estado deixava de subsidiar o culto³⁴, abolia as cômputas impostas aos paroquianos³⁵ e autorizava a prossecução de práticas religiosas em casas com formas exteriores de templo a todas as confissões religiosas³⁶.

O propósito da Lei da Separação não se cingia, pois, à consignação da liberdade de consciência e de culto, mas também à implementação de um novo tipo de comunidade política, baseada na necessidade de consolidação de um clero nacional devidamente supervisionado, no controlo dos bens da Igreja pelo poder civil e político, na restrição do poder de associação das comunidades religiosas para além das acções de beneficiência e de assistência³⁷, e, enfim, na

discussão e de opinião, dentro do qual a razão será sempre reconhecida a quem a tenha, em vez de representarem contra qualquer lei, para sua modificação e aperfeiçoamento, se levantem em rebelião, protestando hostilmente contra ela. [...] Representar contra uma lei é cumprir o dever de acatar o Estado soberano que decretou, e prestar-lhe apoio para melhorar a sua obra em bem da sociedade» (*Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada*. Porto: Companhia Portuguesa Editora, 1914, p. 53).

³² Cf. Art. 1.º da Lei da Separação da Igreja do Estado. In *Lei da Separação da Igreja do Estado*, p. 2.

³³ O artigo 2.º determinava: «A partir da publicação do presente decreto com força de lei, a religião catholica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado e todas as egrejas ou confissões religiosas são igualmente auctorizadas, como legitimas agremiações particulares, desde que não offendam a moral publica nem os princípios do direito politico portuguez» (*Lei da Separação da Igreja do Estado*, p. 2).

³⁴ De acordo com o artigo 4.º: «A Republica não reconhece, não sustenta, nem subsidia culto algum; e, por isso, a partir de 1 de Julho próximo futuro, serão supprimidas nos orçamentos do Estado, dos corpos administrativos locais e de quaesquer estabelecimentos públicos todas as despesas relativas ao exercício dos cultos» (*Lei da Separação da Igreja do Estado*, p. 2).

³⁵ O artigo 156.º decretava: «A partir da publicação do presente decreto com força de lei, consideram-se extinctas, e são em todo o caso extinguiáveis em juízo, as prestações em dinheiro ou géneros, com que os parochianos, por uso e costume, soccorriam o seu parochio, comprehendendo-se n'esta extinção as oblatas ou obradas, as premicias, os sobejos de cera e os demais benesses; e também são inexigíveis em juízo, salvos os casos dos artigos seguintes, os encargos de funeraes, enterramentos, officios, nocturnos, exéquias e bens da alma e quaesquer outros suffragios» (*Lei da Separação da Igreja do Estado*, p. 34).

³⁶ No artigo 7.º consignava-se que «O culto particular ou domestico de qualquer religião é absolutamente livre e independente de restricções legais» e no artigo 8.º: «É tambem livre o culto publico de qualquer religião nas casas para isso destinadas, que podem sempre tomar forma exterior de templo; [...]» (*Lei da Separação da Igreja do Estado*, p. 2-3).

³⁷ Entre outros, o artigo 169.º determinava que «Emquanto não for publicada a nova lei sobre o direito de associação, fica prohibida a constituição de novas corporações exclusivamente destinadas a culto, ou somente de piedade que não deva considerar-se assistência ou beneficência, não podendo as que porventura existam n'essas condições conservar a individualidade jurídica, e devendo por isso transformar-se em harmonia com este decreto até 31 de dezembro de 1911 sob pena de serem extinctas [...]» (*Lei da Separação da Igreja do Estado*, p. 33-34).

concretização de um projecto secularizador³⁸ e, nalguns elementos, inclusivamente laicizante.

A nação portuguesa deveria então ocupar o lugar exclusivo como objecto de uma crença colectiva, afirmando-se uma «confiança inquebrantável nos superiores destinos da Pátria, dentro de um regime de liberdade e justiça»³⁹, onde todos os outros cultos eram tolerados e permitidos, ao mesmo tempo que se procurava controlar e restringir a sua influência na vida pública. No entanto, essa visão positivista da religião e a subvalorização do papel da Igreja católica e definição da mesma como uma organização reaccionária potenciaram a discussão de uma Lei da Separação que acabaria também por determinar a demarcação de sectores conflituosos no interior do movimento dos apoiantes da República e as divisões que daí resultaram. De facto, a Lei da Separação, mais do que qualquer outra medida, transformou-se na problemática fundamental da República. Análises historiográficas actuais definem a Lei como “o grande acto da República”, ao mesmo tempo que afirmam: «Nunca nenhuma lei em Portugal teve um nome tão enganador. Como reclamaram os bispos e reconheceram os chefes republicanos, não se tratava de uma “separação”, mas de uma “integração”»⁴⁰, no sentido em que não só se deixava de reconhecer a religião católica como religião do Estado, como deixava de se reconhecer o seu papel na sociedade portuguesa e, sobretudo, se procurava extinguir esse papel. Essa separação que, com mais rigor, se poderia definir como uma integração, acabou enfim por ser a tradução de uma vontade de dominação do novo regime sobre o catolicismo romano e, num sentido mais lato, sobre o fenómeno religioso, o que provocou reacções não apenas de católicos, mas também de protestantes. Deste modo, esse articulado legislativo que procurara, na sua origem, garantir a consolidação e firmeza do regime republicano, acabou, no entanto, por se apresentar como a origem da sua fragilização e a raiz das clivagens que cedo se fizeram sentir junto dos seus apoios.

³⁸ A título de exemplo refira-se aqui o caso dos cemitérios onde, a partir de então, e de acordo com o artigo 56.º, «[...] poderão celebrar-se separadamente as cerimónias cultuaes funerárias de qualquer religião ou sem religião alguma [...]» (*Lei da Separação da Igreja do Estado*, p. 12). Em instruções posteriores, esclarece-se que devem ser «[...] secularizadas as capelas de todos os cemitérios municipais e paroquiais, retirando-se delas os símbolos litúrgicos e religiosos [...]» (Instruções do Ministério do Interior de 11 de Fevereiro de 1913. *Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada*, p. 8-9). Face à contestação, com origem sobretudo nos sectores católicos, que se seguiu a essas determinações, a Comissão Central de Execução da Lei da Separação, esclarecia através de parecer de 7 de Junho de 1913, que as mesmas tinham sido tomadas «Attendendo a que a secularização torna os cemitérios e as suas capelas como que terreno neutro a todas as religiões; e desse modo não impede que os católicos nelas continuem a sufragar a alma dos seus defuntos e permite que os não católicos, sem repugnância, nelas celebrem as suas cerimónias funerárias» (*Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada*, p. 61-62).

³⁹ Constituição de 1911. In *As constituições portuguesas*, p. 209.

⁴⁰ Rui Ramos – A cultura republicana. In *História de Portugal*. Dir. de José Mattoso, vol. 6. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, p. 407.

De qualquer modo, a Constituição de 1911, promulgada a 21 de Agosto desse mesmo ano⁴¹, procurou ainda solidificar as posições emitidas na Lei da Separação, reforçando o princípio fundamental da liberdade de consciência, decretando a neutralidade religiosa e garantindo uma série de direitos até aí ausentes da legislação portuguesa. A neutralidade religiosa alicerçava-se: no reconhecimento da igualdade política e civil de todos os cultos⁴² e garantia do seu livre exercício⁴³, na secularização dos cemitérios públicos⁴⁴, na neutralidade do ensino ministrado nas escolas públicas e particulares fiscalizadas pelo Estado⁴⁵, na manutenção da legislação contra a entrada, em Portugal, de todas as congregações religiosas e ordens monásticas⁴⁶; na obrigatoriedade e exclusividade do registo civil⁴⁷, e no direito de resistência a qualquer ordem que infringisse as garantias individuais, se não estivessem legalmente suspensas⁴⁸. Por seu lado, no que diz respeito aos direitos, consignava-se: a liberdade de consciência e de crença⁴⁹, a liberdade de expressão⁵⁰, a liberdade de reunião e de associação⁵¹ e a inviolabilidade do domi-

⁴¹ A Carta Constitucional de 1826 não foi automaticamente abolida a 5 de Outubro de 1910, tendo continuado em vigor durante os dez meses que se seguiram à implantação do regime e que precederam a Constituição de 1911. Porém, em termos práticos, a Carta deixou efectivamente de existir a 5 de Outubro, sendo que o país se regia por decretos ditatorialmente emanados do Governo Provisório da República.

⁴² De acordo com o §5.º do artigo 3.º «O Estado reconhece a igualdade política e civil de todos os cultos e garante o seu exercício nos limites compatíveis com a ordem publica, as leis e os bons costumes, desde que não ofendam os princípios do direito publico português» (*As Constituições Portuguesas*, p. 210).

⁴³ O §8.º do artigo 3.º define: «É livre o culto publico do qualquer religião nas casas para isso escolhidas ou destinadas pelos respectivos crentes, e que poderão sempre tomar forma exterior do templo; mas, no interesse da ordem publica e da liberdade segurança dos cidadãos, uma lei especial fixará as condições do seu exercício» (*As Constituições Portuguesas*, p. 211).

⁴⁴ Segundo o §9.º do artigo 3.º «Os cemitérios públicos terão carácter secular, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos, desde que não ofendam a moral publica, os princípios do direito publico portugues e a lei.» (*As Constituições Portuguesas*, p. 211).

⁴⁵ De acordo com o §10.º do artigo 3.º «O ensino ministrado nos estabelecimentos particulares públicos e particulares fiscalizados pelo Estado será neutro em matéria religiosa» (*As Constituições Portuguesas*, p. 211).

⁴⁶ O §12.º do artigo 3.º determina que «É mantida a legislação em vigor que extinguiu e dissolveu em Portugal a Companhia de Jesus, as sociedades nela filiadas, qualquer que seja a sua denominação, e todas as congregações religiosas e ordens monásticas, que jamais serão admitidas em território portugues» (*As Constituições Portuguesas*, p. 211).

⁴⁷ O §33.º do artigo 3.º decreta que «O estado civil e os respectivos registos são da exclusiva competência da autoridade civil» (*As Constituições Portuguesas*, p. 213).

⁴⁸ De acordo com o §37.º do artigo 3.º «É lícito a todos os cidadãos resistir a qualquer ordem que infrinja as garantias individuais, se não estiverem legalmente suspensas» (*As Constituições Portuguesas*, p. 213).

⁴⁹ O §4.º do artigo 3.º determina que «A liberdade de consciência e de crença é inviolável» (*As Constituições Portuguesas*, p. 210).

⁵⁰ Segundo o §13.º do artigo 3.º «A expressão do pensamento, seja qual for a sua forma, é completamente livre, sem dependência de caução, censura ou autorização prévia, mas o abuso deste direito é punível nos casos e pela forma que a lei determinar» (*As Constituições Portuguesas*, p. 211).

⁵¹ O §14.º do artigo 3.º decreta que «O direito de reunião e associação é livre. Leis especiais determinarão a forma e condições do seu exercício» (*As Constituições Portuguesas*, p. 211).

cílio⁵², destacando-se aqui aqueles que mais directamente se relacionavam com o exercício da religião.

Determinados os princípios legislativos que procuraram solucionar a questão religiosa, consensualmente definida como parte integrante da crise que o país atravessava desde finais do século XIX, multiplicaram-se as reacções em relação ao tipo de soluções seleccionadas e, sobretudo, em relação à exequibilidade dessas mesmas medidas. No seio do protestantismo português assistia-se à concretização de dois princípios há muito reclamados: a desconfessionalização do Estado português e a instituição da liberdade de cultos, mas testemunhava-se também uma progressiva subversão dos instrumentos e dos resultados que se pensava estarem adstritos a essa mesma liberdade.

3. A LIBERDADE DE CULTO: AMPLITUDE E LIMITES

A legislação liberal oitocentista havia proporcionado a possibilidade de implementação e organização de alguns grupos evangélicos, mas, no entanto, mantivera sempre a definição do reino português como um Estado confessional, o que limitava em muito essa acção. Diferente deste modelo secular foi o «[...] modelo laico republicano, assente no desestabelecimento da Igreja hegemónica, no controlo administrativo das suas actividades por um Estado não-confessional, numa concepção de cidadania que dá primazia à relação natural [...] entre o Estado e o cidadão individual [...]»⁵³ e baseado na liberdade de consciência⁵⁴. Ao mesmo tempo, o regime republicano, através dos seus líderes, justapunha a essa postura afirmativa, uma posição protectora, em contraponto a críticas denunciadas como perigos. Assim sendo, de acordo com Afonso Costa, a Lei da Separação consagrava e defendia eficazmente a República «[...] contra todas as tentativas de reacção, actuais ou futuras, semelhantes às [...] adoptadas no passado ou novamente ensaiadas, este superior património dos povos verdadeiramente progressivos – a liberdade de consciência com a correspondente liberdade de cultos»⁵⁵. Essa associação entre a concessão de direitos e de liberdades e a preservação defensiva do regime, eram aliás claramente expressas na definição do comportamento a desenvolver

⁵² De acordo com o §15.º do artigo 3.º «É garantida a inviolabilidade do domicílio. De noite e sem consentimento do cidadão, só se poderá entrar na casa deste a reclamação feita de dentro ou para acudir a vítimas de crimes ou desastres; do dia, só nos casos e pela forma que a lei determinar» (*As Constituições Portuguesas*, p. 211).

⁵³ Luís Aguiar Santos – Pluralidade religiosa. In *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 406.

⁵⁴ Através de circular de 25 de Julho de 1911, o ministro interino da Justiça, Bernardino Machado, defendia: «A República não é um regime sectário, hostil a qualquer confissão religiosa, antes é só ela que assegura e defende a liberdade de todas as crenças e cultos.» (*Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada*, p. 53).

⁵⁵ Afonso Costa – Prefácio. In *Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada*.

pelos diferentes protagonistas da dinâmica conflituosa gerada em torno da Lei: «O cidadão livre pensador não mais será contrariado pela obediência a uma religião que não professa, guardando todavia o respeito que deve ao crente. O crente católico praticará a sua crença, socorrerá o seu culto, sem atacar o livre pensamento ou qualquer outra confissão religiosa que tem igual razão de existência [...]»⁵⁶. No entanto, a metodologia adoptada nessa consignação da liberdade de culto e, sobretudo, a interpretação dos propósitos do regime republicano não geraram consensualidade, muito pelo contrário. Para além das cisões dentro do campo republicano, nos sectores católico e protestante a desconfessionalização do Estado português e a instauração da liberdade de consciência originou também um aceso debate.

No interior do catolicismo romano, a Lei da Separação motivou reacções diversas. Desde logo, multiplicaram-se as denúncias de perseguição, baseadas na interpretação das primeiras medidas da República e da Lei da Separação como um conjunto planeado de ataques à Igreja católica e tentativa de derrube do seu poder junto da população portuguesa. Perspectivava-se o regime republicano como «[...] um período revolucionário, com uma violenta perseguição à Igreja, para a qual concorriam como factores poderosíssimos e [...] invencíveis, o espírito anti-católico dos novos governantes e as represálias [...]»⁵⁷ contra a hierarquia católica e os apoiantes da Monarquia. De facto, do ponto de vista da doutrina, o princípio da separação entre o poder estatal e o poder eclesiástico levantava problemas importantes, designadamente, do ponto de vista da hierarquia católica, o da necessidade de afirmação da supremacia do poder divino sobre o poder do Estado, que correspondia precisamente ao oposto daquilo que os líderes republicanos procuram enfatizar. Ao mesmo tempo, o facto do regime não reconhecer a condição católica da nação portuguesa era interpretado como um insulto para alguns sectores católicos.

No entanto, progressivamente, acabou por se desenvolver uma perspectiva da separação como potencialmente benéfica para o catolicismo romano, no sentido em que, apesar de, na sua origem, ter sido decretada como um plano de demolição da Igreja católica, poderia ser aproveitada pela mesma como um instrumento de dinamização do próprio catolicismo. Algumas das análises concluíam mesmo que: «[...] a separação e a liberdade de cultos, onde foram estabelecidos com o fim de ferir a Igreja de morte, teem servido apenas para lhe insuflar uma vida nova»⁵⁸, já que «Á sombra do direito comum, a Igreja está em muito melhores

⁵⁶ «Para o povo lêr» – Relatório do Ministério da Justiça de Dezembro de 1911. In *Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada*.

⁵⁷ Manuel Abúndio da Silva – *Cartas a um Abade sobre alguns aspectos da questão Politico-Religiosa em Portugal*. Braga: Cruz e C^a, 1913, p. 151.

⁵⁸ Manuel Abúndio da Silva – *Cartas a um abade*, p. 161.

condições de defesa, expansão e engrandecimento do que posta em um regime de privilégio, no qual o Estado abusa das suas prerrogativas, invade os domínios do poder espiritual e só invoca as concordatas na parte em que lhe conferem direitos para as rasgar na parte em que lhe impõem obrigações e cargos»⁵⁹. Assim sendo, para alguns católicos, um “verdadeiro” regime de separação da Igreja do Estado constituía um aspecto positivo para a Igreja Católica, uma vez que, também a ela, era consignada liberdade. A percepção do regime confessional como uma situação de privilégio mas simultaneamente de dependência gerava novos olhares sobre as potencialidades do estabelecimento da liberdade de cultos e da separação.

No que diz respeito às denominações evangélicas, a reacção à aplicação da Lei dividiu-se entre o alívio e a preocupação, naquilo que poderia ser definido como um optimismo céptico. Desde logo, causou alguma estranheza o facto de, ao contrário do que tinha sido combinado entre Alfredo Henrique da Silva e Afonso Costa, o último não ter enviado ao pastor evangélico o projecto da Lei da Separação⁶⁰. Reagindo a essa ausência, Alfredo da Silva escreveu a Pedro Castro da Silveira informando-o de que tinha ido a Lisboa, ao Ministério da Justiça, no sentido de resolver a questão, mas que não tinha conseguido fazê-lo. Avançou então com a proposta de que os protestantes se pusessem em campo, uma vez que, afirmava: «[...] creio que podíamos contar com a boa vontade do ministro da Justiça. Estou convencido que não teve intenção de nos agravar. São apenas resultado do desconhecimento da nossa situação, das nossas maneiras de ser especiais»⁶¹.

As comunidades reformadas, expectantes e hesitantes em relação às resoluções e aplicação da Lei da Separação, iniciaram então um processo de clarificação. A 24 de Abril de 1911 e 8 de Junho do mesmo ano, reuniu-se a Junta Trimensal da Igreja Evangélica do Mirante com vista à discussão das medidas do Governo. Na primeira dessas sessões, a comunidade metodista considerou que a Lei não era totalmente compatível com os princípios e desideratos dos cristãos reformados, mas reforçou o seu voto de confiança na abertura e tolerância do Governo republicano, prevendo que o mesmo atentaria às posições da comunidade evangélica portuguesa, cujos objectivos e pedidos de esclarecimento foram sistematizados no «Memorial das Igrejas Protestantes a propósito da Lei de Separação da Igreja do estado» entregue a Bernardino Machado a 16 de Junho de 1911. Apresentando um breve sumário acerca da formação, constituição e propósitos das igrejas reformadas em Portugal, bem como dos obstáculos com que até aí se tinham confrontado, o memorial centrava-se numa chamada de atenção acerca da necessidade da lei ser correctamente interpretada, sob pena das igrejas evangélicas se manterem numa situação

⁵⁹ Manuel Abúndio da Silva – *Cartas a um abade*, p. 158-159.

⁶⁰ Ao contrário do que tinha acontecido com a lei do registo civil, à qual Alfredo Henrique da Silva tinha tido acesso. Cf. Narciso Paulo Ferreira de Oliveira – *Alfredo Henrique da Silva*, p. 114.

⁶¹ Narciso Paulo Ferreira de Oliveira – *Alfredo Henrique da Silva*, 114.

de desvantagem. Na verdade, mantendo à disposição da Igreja católica os templos e outros bens⁶² e simultaneamente colocando sérias dificuldades à prossecução de actos de culto, a lei parecia continuar a sustentar uma certa situação privilegiada da Igreja católica⁶³. Analisando esse problema os delegados protestantes decidiram então integrar nesse memorial uma série de propostas que consideravam poder equilibrar essa situação, nomeadamente: o reconhecimento da possibilidade das corporações encarregues do culto evangélico terem fins de instrução⁶⁴, a autorização do exercício da religião aos ministros reformados de nacionalidade estrangeira⁶⁵, a permissão de realização de conferências evangélicas em qualquer espaço, e a possibilidade de aquisição das propriedades onde se encontravam os templos evangélicos que, por imposição da lei anterior, estavam em nome individual. Como

⁶² A título de exemplo, refira-se que a Lei da Separação determina, no artigo 98.º, que: «Os paços episcopales, os presbyterios e os seminarios serão concedidos para a habitação dos ministros da religião catholica e para o ensino theologico, sem pagamento de renda, [...]» (*Lei da Separação da igreja do Estado*, p. 20).

⁶³ Na análise desta problemática destaca-se a reflexão essencial de Maria Lúcia de Brito Moura – *A Guerra Religiosa na Primeira República: crenças e mitos num tempo de utopias*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004.

⁶⁴ No artigo 37.º da Lei da Separação, decretava-se que «As corporações encarregadas do culto não podem intervir directa ou indirectamente em serviços públicos ou particulares de educação e instrução, podendo apenas organizar o exclusivo ensino da respectiva religião, sob a vigilância das auctoridades publicas, que se limitarão a impedir abusos e a assegurar a plena liberdade dos que quizerem receber esse ensino» (*Lei da Separação da Igreja do Estado*, p. 9), o que representava uma limitação muito significativa em relação às áreas de intervenção evangélicas, onde, como vimos, o ensino desempenhava um papel essencial. Note-se ainda que, nesse aspecto, as comunidades reformadas partilhavam aliás da opinião da Igreja católica, também firme na defesa das funções instrutivas da religião católica. Porém, no caso do catolicismo romano, a educação era não só perspectivada como uma das suas áreas de influência, mas também como um campo de acção da sua exclusiva e legítima responsabilidade, como se defendia na citada Pastoral: «Não podêmos aprovar a prohibição do ensino religioso nas escolas officiaes. A pouco, a muito pouco estava já reduzido entre nós o ensino da religião [...] Tem-se dito mil vêzes que a Igreja é obscurantista e inimiga da cultura intellectual. É falso: a historia toda protesta contra esta arguição calumniosa. Foi a Igreja (ninguém de boa-fé o nega) quem na idade média salvou as sciencias e as letras. Foi a Igreja quem nas suas Cathedraes, nos paços dos seus Prelados, nos mosteiros dos seus religiosos, instituiu e manteve escolas públicas, que não serviam só de iniciação litteraria para o estado ecclesiastico, mas tambem preparavam para carreiras civis. Foi a Igreja quem valiosamente, – e talvez se possa dizer principalmente, – contribuiu para a fundação das Universidades. Foi a Igreja quem forneceu ás bibliothecas uma grandissima parte, – quiçá a maioria, – dos livros que lhe enchem as estantes. É a Igreja quem no seu grémio tem contado sabios, escriptores, professores, polyglottas, oradores, que a nenhuns outros cedem a primasia. A Igreja ama a instrucção. Mas pensa que é pouco o *instruir*, se não fôr alliado ao *educar*. É pouco o instruir, já tocámos este ponto. Póde até ser prejudicial a cultura de espirito, se não fôr acompanhada pela formação do character, pela educação da vontade.» (*Pastoral collectiva do episcopado português*, p. 20).

⁶⁵ De acordo com o artigo 178.º da Lei da Separação, «Nenhum ministro da religião, estrangeiro ou naturalizado português, poderá, sob pena de desobediência, tomar parte principal ou accessoria em actos de culto publico de qualquer religião dentro do território da Republica, sem consentimento especial, por escrito, da competente autoridade administrativa concelhia, que a deverá cassar logo que superiormente lhe seja ordenada ou a julgue inconveniente aos interesses do Estado», acrescentando-se ainda no artigo 180.º que «Os ministros da religião, estrangeiros ou naturalizados portugueses, não podem em caso algum ser autorizados a exercer os cargos de directores ou administradores, capellães, ou semelhantes, de qualquer corporação portuguesa de assistência e beneficência, seja ou não encarregada do culto, sob pena de incorrerem em desobediência e de ser declarada extinta a corporação» (*Lei da Separação da Igreja do Estado*, p. 35-36).

se verificou, os campos da instrução e das conferências e o apoio de missionários estrangeiros constituíam elementos essenciais da estruturação do campo protestante que, assim, via a sua posição algo fragilizada.

De facto, a situação revelou-se um tanto equívoca, na medida em que se os protestantes denunciavam a manutenção de um sistema desigual, os católicos, partilhando essa caracterização, consideravam-na, no entanto, favorável às comunidades reformadas, visto que o rigor do cumprimento da lei em relação aos mesmos era diametralmente oposto, denunciavam, em relação à benevolência demonstrada para com os protestantes⁶⁶. Estes desequilíbrios resultaram inclusivamente na intervenção dos órgãos governamentais que, sentido a necessidade de esclarecimento da situação, emitiram, em Janeiro de 1912, uma circular dirigida aos governadores civis com a recomendação de que a lei fosse aplicada com igualdade, garantindo que não se criasse uma situação privilegiada em relação às confissões religiosas não-católicas que, «[...] embora não tenham as responsabilidades históricas de uma nefasta influência na vida nacional, nem por isso estão isentas de abusar e de prejudicar a República. Assim o exige a defesa desta e o espírito democrático, que não admite situações privilegiadas num regime igualitário e neutro em matéria de fé»⁶⁷.

No entanto, a República demonstrava progressivamente não ter a capacidade, nem a vontade, de responder aos desideratos dos diversos apoios que tinham suportado e consolidado o movimento republicano. A amplitude que o Partido Republicano Português tinha conseguido congregar até ao dia 5 de Outubro de 1910, mostrou-se, desde esse primeiro dia, profundamente frágil, no sentido em que, a partir do momento em que da ideologia se tinha necessariamente que passar ao exercício prático do poder, as convergências começaram progressivamente a dividir-se e, em última instância, a divergir. A unidade estratégica dava lugar à concorrência prática⁶⁸.

No campo estrito do Partido, essas dissidências foram claras e precoces, motivadas pelas decisões em que se baseou a definição do Governo Provisório e pela diferenciação gerada no interior da Assembleia Nacional Constituinte, em torno de Afonso Costa, António José de Almeida e António Machado Santos. A partir daí desenvolveu-se então uma multiplicidade de episódios, decisões e divergências que

⁶⁶ Em análises posteriores, ainda fortemente marcadas por um carácter confessional, mantinha-se essa denúncia da parcialidade do regime republicano a favor das comunidades reformadas. Fortunato de Almeida afirmava: «Proclamada a república em 1910, [...] empregarem-se todos os meios para dar alento à propaganda protestante e contra o catolicismo. Afluíram a Lisboa bispos e pastores protestantes, que eram recebidos com todas as atenções, ao mesmo tempo que os bispos católicos portugueses, perseguidos, espoliados e ameaçados de toda a espécie de violências, iam a caminho da prisão ou do exílio» (Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*, vol. 3, livro IV, p. 354).

⁶⁷ Parecer da Comissão Central de Execução da Lei da Separação. In *Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada*.

⁶⁸ Cf. Ernesto Castro Leal – Partidos e grupos políticos na I República. In *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vol. 10, p. 287-318.

encetou um novo período da vida partidária portuguesa, assente na pulverização de grupos políticos.

Assim sendo, o carácter messiânico da República, enquanto projecto de regeneração nacional, acabaria por degenerar num sentimento de desilusão e frustração partilhado pelos universos político e religioso cujos percursos constituíram o objecto da nossa análise. Se, portanto,

«[...] o sonho republicano luso se cifrou antes de mais numa tentativa de modernizar Portugal, ou seja, de dotar-nos de uma sociedade deveras europeia, progressista, mental, tecnológica e materialmente em consonância com a sua época e o seu continente, afinada pelo diapasão duma Europa enfim reencontrada após os caminhos inquisitoriais e tridentinos, forçoso será então constatar que a ambiciosa revolução sonhada se gorou e a aldeia retrógrada e sonolenta venceu a cidade burguesa, mercantil e industrial, a serra do nosso espesso arcaísmo prevaleceu contra todos os anseios citadinos de mudança, progresso e modernismo»⁶⁹.

No campo protestante, vozes destacadas enfatizaram precisamente essa incapacidade e essa força do provincianismo na concretização de um projecto em que, inicialmente, tinham investido e acreditado. Eduardo Moreira criticou a substituição da confessionalidade católica por um culto cívico que se limitou a colocar os retratos de republicanos prestigiados no lugar dos registos dos antigos santos populares⁷⁰. Por outro lado, e com grande pertinência, o pastor, reconhecendo a importância da institucionalização da liberdade de crenças, lembrava que «[...] para que de facto a liberdade de crenças exista, é necessário que exista reconhecimento das mesmas crenças. Assim como não há democracia de facto sem haver competência colectiva.»⁷¹. As duas afirmações revelaram-se absolutamente acertadas ao longo da história de Portugal.

⁶⁹ João Medina – *«Oh! A República!...»: estudos sobre o republicanismo e a Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa; Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 309.

⁷⁰ No pós-scriptum da obra *A crise nacional e a solução protestante*, escrito já depois da revolução (ao contrário da obra em si, escrita no início do ano de 1910), Eduardo Moreira declara: «O fundo religioso (ainda que sensual) do povo português manifesta-se, por exemplo, no facto de se substituírem os registos dos antigo santos populares por outros iguaes com os retratos dos vulgos prestigiosos da Democracia, ou no costume, ora inaugurado, de ir em piedosa romagem, juncar os túmulos dos que contribuíram para a libertação do povo» (Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 29).

⁷¹ Eduardo Moreira – *A crise nacional e a solução protestante*, p. 30. A esse propósito, Luís Aguiar Santos afirma: «Moreira percebia claramente que o modelo laicista da I República trazia uma mera modificação jurídica que permitiria a legalização dos vários grupos religiosos diferenciados mas continuava a não assegurar a supressão do “controlo administrativo” do mercado religioso (o que a Lei da Separação, com o seu apertado controlo das actividades da Igreja Católica Romana – e que poderia ser estendido a outras confissões -, amplamente confirmou); olhando para o espectáculo da verdadeira luta de sistemas de crença

Vinte e cinco anos passados sobre a implantação da República, Moreira concluiria que a liberdade de cultos, estatuída na Lei da Separação e na Constituição de 1911 «[...] não produziu o desenvolvimento deles [ramos do evangelismo] que se poderia esperar»⁷², sintetizando exemplarmente os sentimentos de esperança e desilusão adstritos ao processo de implantação do regime republicano. No entanto, outros protestantes republicanos mantiveram um apoio incondicional em relação à República. Alfredo Henrique da Silva preservou e reclamou repetidamente a sua dedicação ao regime republicano, empenhando-se na procura de uma conciliação e adaptação das igrejas reformadas em relação ao ambiente de liberdade proporcionada pela implantação do regime. Em 1913 reafirmava a sua militância republicana, anti-jesuitica e progressista, declarando: «[...] enquanto eu tiver um sopro de vida, hei-de dedica-lo à minha Pátria, para a libertar de tudo o que a manche e lhe tolha o progresso, ou seja a monarquia com os seus erros, ou o jesuitismo com as suas mentiras, ou a escravatura com as suas vergonhas!»⁷³ e em 1922 seria inclusivamente agraciado pelo Governo da República, por proposta do Governo Civil do Porto, com o Grau de Oficial da Ordem de Cristo.

Na sequência da implementação de um regime de liberdade de culto perspectivado como decepcionante por alguns sectores do protestantismo português e estimulante por outros, as circunstâncias foram substancialmente alteradas, motivando uma reorganização e adaptação dos grupos religiosos, cujos efeitos resultariam num processo prolongado de recomposição da sociabilidade religiosa.

4. RECOMPOSIÇÃO DA SOCIABILIDADE RELIGIOSA

A solução da I República para a questão religiosa, baseada na liberdade de consciência, mas, simultaneamente, na tentativa de imposição de uma certa religiosidade cívica e de concretização de uma sociedade idealizada, correspondeu essencialmente a um projecto de regeneração que procurava extirpar da sociedade portuguesa as mediações tradicionais, perspectivadas como conservadoras e reaccionárias, e substituí-las por mecanismos e intermediários representantes do progresso e do patriotismo. Para esse efeito, a República não se limitou às fronteiras da neutralidade, antes desenvolvendo a sua própria religiosidade, instaurando um culto próprio e oficial – o da pátria, alicerçado nos símbolos nacionais – a bandeira e o hino, na memória dos portugueses ilustres. Simultaneamente, consignando

por que passava o país, e para o modo como desses acontecimentos não se via sair nenhuma segurança para uma ampla liberdade religiosa ou para o avanço do protestantismo» (Luís Aguiar Santos – Pluralidade Religiosa. In *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 467).

⁷² Eduardo Moreira – *A situação religiosa em Portugal*, p. 26.

⁷³ Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 35.

a liberdade de culto e a igualdade de todas as confissões religiosas, não deixou, porém, de exercer funções de regulamentação sobre a realidade religiosa⁷⁴.

No que diz respeito ao catolicismo romano, o regime republicano e a sua acção legislativa acabaram por motivar um processo de reunificação e fortalecimento do corpo eclesiástico e de compatibilização entre os diversos níveis hierárquicos da Igreja católica. A perseguição que as autoridades republicanas lideraram contra o catolicismo e, simultaneamente, a hiperbolização que dessa perseguição foi feita pelos católicos romanos, acabou por conduzir a Igreja católica à definição de novos instrumentos de intervenção e áreas de trabalho que resultariam, entre outras iniciativas, na fundação da Federação das Juventudes Católicas, na definição de uma nova postura em relação ao universo político, na valorização da influência moderadora da Igreja junto dos poderes legislativo e executivo e, enfim, e como tradução dessas novas perspectivas, na criação do Centro Católico Português, em 1917. O catolicismo encetava assim um processo de recriação e adaptação do seu lugar na sociedade portuguesa, cuja estruturação e consolidação seriam proporcionadas pelo clima de pacificação que se encetou com o governo sidonista.

Entre 1910 e 1926, a acção da Igreja Católica pode definir-se através de duas fases essenciais: entre 1910 e 1917, desenvolveu-se o debate sobre a legislação religiosa; entre 1917 e 1926, a Igreja delineou e concretizou um processo de autonomização e de unificação dos católicos romanos portugueses que conduziu à fundação da Acção Católica (1933) cuja consolidação teria lugar durante o regime estadonovista.

Em relação ao protestantismo português, a I República, mais do que motivar uma recomposição, proporcionou o desenvolvimento de algumas áreas de intervenção anteriormente definidas e a concretização de algumas actividades projectadas.

Em primeiro lugar, teve lugar uma certa dinamização do sector, traduzido no crescimento das Igrejas e na ampliação da influência dos seus representantes. A título de exemplo, refira-se o caso da Igreja Presbiteriana que «[...] obteve reconhecimento jurídico, com estatutos aprovados em 1913. Nos anos que se seguiram houve uma grande animação na Igreja. O número de comungantes cresceu bastante

⁷⁴ De acordo com Luís Aguiar Santos, «A partir de 1911, com a separação do Estado da Igreja (desestabelecimento) e o fim deste patrocínio económico, entrou-se num período, que vem até à actualidade, de igualdade *de jure* de todos os grupos religiosos; porém, esta igualdade fez-se acompanhar de uma prática de sujeição do campo religioso à discricionariedade das “autorizações administrativas” para estabelecimento de actividade de proselitismo – deste modo, persistiu em Portugal aquilo que pode ser considerada uma forma de clara *regulação do mercado religioso* (a “regulação administrativa”, em último caso dependente de decisões casuísticas do poder executivo). [...] Durante a I República (1910-1926), como ficou patente nas disposições da Lei de Separação de 1911, o Estado não desistiu de um forte protagonismo regulamentador da realidade religiosa [...]» (Luís Aguiar Santos – Pluralidade Religiosa. In *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, p. 414-415).

[...]»⁷⁵, tendo sido organizadas a sociedade de Senhoras, as escolas dominicais e a «Liga de Jovens Cristãos» e realizado um curso de Teologia, com vista à formação de pastores portugueses. Em relação aos casos individuais, dos pastores, refira-se o de Eduardo Moreira que, no Verão de 1912, abandonou definitivamente a sua actividade profissional no escritório da casa comercial de Júlio Mange, e passou a dedicar-se exclusivamente à acção evangélica. A 22 de Março do ano seguinte foi eleito sócio da Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos⁷⁶, sendo que o seu título de candidatura foi um estudo histórico sobre as Igrejas Evangélicas em Portugal. Iniciava-se aí uma longa lista de investigações sobre o protestantismo português, cujos resultados funcionam ainda actualmente como alicerces fundamentais da reflexão sobre a pluralidade religiosa no nosso país.

Em segundo lugar, as actividades evangélicas ligadas aos sectores mais jovens foram substancialmente reforçadas e ampliadas. Em Abril de 1912, fundou-se na União Cristã da Mocidade de Lisboa o primeiro grupo de escoteiros portugueses. Constituído inicialmente por apenas nove jovens, foi esse o núcleo original do movimento escotista em Portugal. Progressivamente, o escotismo ultrapassou este campo protestante, desenvolvendo-se em duas direcções: no sentido da secularização e no sentido da apropriação por parte do campo católico. Assim, logo em 1912, o grupo nº 3, do liceu Pedro Nunes, em Lisboa, integrava patrulhas compostas por elementos com sensibilidades religiosas diferenciadas: católicos, protestantes e judeus, o que acabou por conduzir a uma secularização do movimento, espelhada aliás nas fórmulas de Promessa adoptadas. Baden-Powell, fundador dos “Boyscouts”, adoptara como juramento a Promessa de «Cumprir os meus deveres para com Deus e o Rei»; em Portugal, naturalmente, essa fórmula foi originalmente alterada para «Cumprir os meus deveres para com Deus e a Pátria», mas em 1916, aquando da congregação dos grupos de escoteiros na Associação de Escoteiros de Portugal (AEP), a Promessa passou a ser «Cumprir os meus deveres para com a Pátria». Mais tarde, já em 1925, quando se constituiu o Corpo Nacional de Escutas – Escutismo Católico Português (CNE), a Promessa adoptada foi a de «Cumprir os meus deveres para com Deus, a Igreja e a Pátria», sendo clara a demarcação em relação ao campo do escotismo. Actualmente a distinção mantém-se: a AEP é uma organização escotista plenamente secularizada, sem restrições de carácter religioso; e o CNE é uma associação escutista que congrega apenas membros necessariamente católicos e que é dinamizada por uma forte componente religiosa, embora possam existir variações nos diferentes agrupamentos em relação à maior ou menor valorização dessa componente.

⁷⁵ Manuel Pedro Cardoso – *Cem Anos de Vida, 1870-1970*, p. 30-31.

⁷⁶ Eram seus consócios nomes como Braancamp Freire, David Lopes, Pedro de Azevedo, Lopes Mendonça e Edgar Prestage.

Ainda no campo da juventude, em Maio de 1920, no IV Congresso da União Cristã da Mocidade de Portugal, a organização foi redenominada Associações Cristãs da Mocidade, tendo os seus planos e objectivos sido igualmente remodelados no sentido da consolidação de uma «[...] associação cristã sem características litúrgicas como uma igreja; não dogmática, como qualquer seita, antes um espaço de bom entendimento para as igrejas.»⁷⁷ O cristianismo evangélico português tentava pois dar os primeiros passos no sentido da construção de uma plataforma ecuménica.

Em terceiro lugar, subsistia como vector fundamental da acção evangélica a assistência social. Assim sendo, ao apoio aos sectores mais jovens justapunha-se a concretização de iniciativas como a do “Dia dos Garotos” (6 de Julho de 1922). Os jovens rapazes que trabalhavam como ardinhas nas ruas do Porto foram convidados a frequentar uma série de actividades desportivas e educativas dinamizadas pela Associação. Iniciativas como esta serviriam aliás como modelo para o campo católico, onde, anos mais tarde, se desenvolveriam projectos como a Casa do Gaiato, iniciada pelo Padre Américo. Simultaneamente, desenvolveram-se também actividades ao nível do apoio às mulheres, sobretudo na sua condição de mães, com iniciativas como a comemoração anual do Domingo das Mães (em Maio) e a criação, por parte da União Cristã Feminina, do “Rol de Berço”, grupos de apoio a mães e crianças carenciadas. Eram igualmente levadas a cabo recolhas de fundos nas igrejas, com o propósito de financiar diferentes acções religiosas e educativas.

Em quarto lugar, as comunidades protestantes, representadas pela ACM, esforçam-se também no sentido da dinamização do campo intelectual e educativo, sendo disso exemplo a criação de aulas nocturnas, a organização de cursos literários, a importação e adaptação da Educação Física como disciplina indispensável no interior do sistema de ensino, e a criação de grupos de debate (nomeadamente o “Grupo de Debates da ACM”) sobre temas vários. O grau de impacto destas iniciativas pode ser questionado, mas, na verdade, é fácil verificar que muitas delas deram origem à criação de organizações e à adopção de métodos, por parte de indivíduos e grupos não protestantes, cujas raízes profundas podem ser encontradas nesse meio de algum modo vanguardista (casos como os do escotismo, do “Dia dos Garotos” e da Educação Física são flagrantes nesse aspecto).

Em quinto, e último, lugar, e a um nível mais institucional, refira-se que em Agosto de 1921, foram criadas as bases definitivas da Aliança Evangélica Portuguesa. Essa redacção resultou da discussão e aprovação das bases por representantes de todas as denominações evangélicas portuguesas. No seguimento dessa reunião

⁷⁷ Maria Albertina Nunes Viana – *Eduardo Moreira: um construtor da diferença*, p. 50.

foi igualmente proposta a constituição de uma Comissão Plenária da Aliança, que passaria a ser presidida por Joaquim dos Santos Figueiredo⁷⁸.

A dinamização do universo protestante em Portugal durante o período que seguiu à implantação da República, apesar de demonstrado no desenvolvimento de todas estas actividades, não deve, porém, esconder que a institucionalização da liberdade de culto não resultou no desaparecimento de casos de exclusão e perseguição de comunidades e crentes que, religiosamente, se diferenciavam de uma cultura que ainda se mantinha predominantemente católica. Essas manifestações de segregação mantiveram-se aliás ao longo de todo ao século XX, com mais ou menos força, mas com expressões surpreendentemente semelhantes.

⁷⁸ Joaquim dos Santos Figueiredo (1865-1937) foi um dos sacerdotes católicos romanos que apostatou no século XIX (1892). Passou pelo metodismo e pelo presbiterianismo e acabou por aderir em 1898 à ILCAE, ocupando o lugar de primeiro bispo eleito (mas não sagrado) da Igreja em 1922.

CONCLUSÃO

O percurso estruturado entre a exclusão e a liberdade de culto alicerçou-se num conjunto de percepções do protestantismo, enquanto unidade doutrinária e parte de uma alteridade não-católica, com origens diversas – da legislação ao discurso oficial da hierarquia católica, passando pela criação literária, produção jornalística e investigação histórica. O processo de transformação das estruturas legislativas entre 1852 e 1911, e do maior ou menor grau de liberdade consignado no seu interior, não se esgota portanto na sua vertente jurídica ou mesmo política, sendo igualmente fundamental compreendê-lo à luz da História das mentalidades. Sendo clara a influência de uma cultura confessional na elaboração da lei e na orgânica estatal, a legitimação jurídico-política desempenhou também um papel essencial na estruturação de pre-conceitos culturais em relação à problemática da pluralidade religiosa, designadamente no que dizia respeito ao interrelacionamento entre católicos e protestantes. Ao mesmo tempo que a lei se baseava numa mentalidade católica romana maioritária, o sentimento de superioridade dessa mesma maioria era reforçado pela legitimidade legislativa e política de que dispunha. A I República procurou precisamente combater esse monopólio cultural do catolicismo romano, destacando a problemática religiosa como cerne da sua luta e da sua acção.

Porém, apesar da coordenação da análise jurídica e cultural resultar em conclusões de compatibilidade e de reforço entre as duas áreas, demonstra igualmente que existem exemplos de divergência entre esses dois níveis, no sentido da discrepância entre a lei e as práticas, tanto no período da Monarquia Constitucional como nos primeiros anos da I República. Não se invalidando, esses resultados são antes espelho da complexidade do percurso de integração das comunidades evangélicas na sociedade portuguesa e, num sentido mais amplo, da ausência de linearidade no processo de reconhecimento da tolerância como realidade prática

integrada no desenvolvimento da liberdade e dos direitos civis, essa que é uma componente essencial do caminho da secularização.

A República, enquanto marco de desconfessionalização, representou, de facto, um passo fundamental nos processos de laicização e secularização em Portugal. A filiação de figuras protestantes no Partido Republicano demonstra simultaneamente que esses processos não foram, em Portugal, necessariamente construídos ou entendidos no confronto em relação à religião. Para muitos republicanos, e evidentemente para os protestantes, apoiantes de uma República laica, não se tratava de combater pelo desaparecimento ou esgotamento do fenómeno religioso. Tratava-se sim, e fundamentalmente, de uma luta pela liberdade. Essa reivindicação definia-se então como uma questão de pertença e de direito à autonomia do indivíduo¹ e de diferentes comunidades, organizadas quer em torno de fundamentos religiosos, quer políticos quer filosóficos. Os representantes das denominações evangélicas reivindicavam um lugar para o protestantismo em Portugal e a possibilidade do mesmo poder desempenhar um papel na formação de sociabilidades. Os princípios pluralistas e democráticos em que se baseava o republicanismo apresentavam-se como a plataforma política sobre a qual esses desideratos seriam realizáveis.

Esse encontro proporcionado por uma combinação de propósitos acabou, no entanto, por dar lugar a algumas desilusões, baseadas sobretudo no facto da República ter sido, ela própria, objecto de múltiplas representações e no facto da mesma não ter sido capaz de realizar-se enquanto concretização daquele projecto congregador estruturado antes de 1910.

No seio das comunidades evangélicas, Eduardo Moreira foi aquele que mais abertamente criticou a acção dos primeiros governos republicanos, acabando por alargar a sua crítica à República enquanto regime. Em 1922, formalizou esse sentimento de desilusão, abandonando a vida política e a militância do Partido Republicano Português. Em carta de 14 de Outubro declarava: «Partidário do reformismo político e religioso, assisti a coisas com que não concordei dentro do meu partido; [...] esperando que por sucessivas experiências se atingisse o almejado democratismo e bem assim a liberdade de consciência que os nossos políticos ainda não entendem. [...] Estou convencido que nem ali [na Câmara de Lisboa] nem no governo nacional se conseguirá obra estável e transformadora sem uma convulsão moral que neutralize os egoísmos. Julgo o PRP impotente para essa obra, e os outros partidos talvez ainda mais inábeis, por isso abandono a política activa para me ocupar da minha missão especial de educação e morigeração

¹ De acordo com António Matos Ferreira: «A secularização apresenta-se também como um processo de diferenciação, que na sociedade contemporânea se caracteriza, entre outros aspectos, pela afirmação do exercício da cidadania, traduzida no protagonismo cívico e político.» (António Matos Ferreira – *Secularização*. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 4, p. 200.

extra-oficial»². Denunciando a incompetência política do regime, Moreira destacava o factor moral como nuclear naquela ineficácia, definindo-o simultaneamente como a solução para as incapacidades republicanas.

Naturalmente, a República ficaria sempre aquém das expectativas de figuras como Eduardo Moreira, que depositavam nela a esperança de uma reforma do país alicerçada na instituição da liberdade religiosa mas simultaneamente numa religiosidade de natureza evangélica. Nesse sentido, a postura adoptada pelos primeiros governos da I República em relação ao fenómeno religioso contrariou, desde logo, parte desses objectivos, na medida em que sendo motor de um processo de laicização, não necessariamente contrário à religião, o regime republicano foi também, nos seus primeiros anos, um regime liderado por laicos, isto é, indivíduos assumidamente empenhados na tarefa de reduzir a influência da Igreja e, inclusivamente da religião como um todo³. Nesse sentido, o encontro ideológico entre republicanismo e protestantismo, estruturado antes da instauração da República, acabou por não resultar tão harmoniosamente como se previa. Não obstante os cristãos evangélicos serem percebidos pelos sectores republicanos como parceiros na luta contra o clericalismo, o mesmo não queria dizer que os republicanos estivessem abertos a uma substituição da influência católica por uma de cariz protestantizante. Por outro lado, os obstáculos que pouco depois da promulgação da Lei da Separação surgiram no percurso dos protestantes, acabaram por afastar parte dos mesmos de uma ideologia que, na prática, se revelava, mais do que laicizadora, pelo menos momentaneamente anti-religiosa. No fundo, ambos os sectores foram de certo modo instrumentalizados, encontrando-se em torno da República, mas dissociando-se no momento dos resultados.

No entanto, existindo um sentimento de desilusão, partilhado aliás com grande parte dos diversos elementos que integravam a heterogénea plataforma de apoio ao republicanismo, tal não significa que nada se tenha alterado. Apesar da concretização do projecto republicano não ter correspondido às expectativas de parte dos sectores evangélicos, o mesmo não quer dizer que o regime não tenha influenciado

² Carta de demissão de Eduardo Moreira da Câmara Municipal de Lisboa e abandono da militância do PRP. Arquivo da ACM do Porto.

³ Esclareça-se, no entanto, que mesmo num ambiente dinamizado por laicos ou ateus, a espiritualidade permanece sempre como uma componente estruturante da realidade. Uma certa atitude laicizante das estruturas republicanas não correspondeu necessariamente à ausência do factor religioso no interior desse projecto político. Como afirma Eric Voegelin: «[...] a vida dos homens na comunidade política não pode ser delimitada como uma esfera profana, na qual só nos competisse questões de organização do direito e do poder. A comunidade é igualmente um domínio de ordem religiosa e todo o conhecimento de uma situação política será insuficiente num ponto decisivo, se não englobar as forças religiosas da comunidade e os símbolos nos quais se exprimem, ou melhor, se, ainda que as englobe, ela todavia não as identificar como tal e as transpor em categorias irreligiosas. O homem vive na comunidade política com todas as características do seu ser, tanto corporal como espiritual e religioso» (Eric Voegelin – *As religiões políticas*. Lisboa: Vega, 2002, p. 83).

positivamente o processo de integração das comunidades reformadas em Portugal. Sendo a religiosidade uma dinâmica societária, essa inclusão ultrapassou inclusive o campo do estritamente religioso, uma vez que se desenvolveu através de um envolvimento socio-cultural alargado. O reconhecimento da diferenciação, pluralidade e liberdade de culto em Portugal não se restringiu, portanto, ao campo das práticas religiosas, na medida em que proporcionou a abertura de um novo tipo de iniciativas sociais, culturais e educativas, protagonizadas em parte pelos grupos de protestantes em consolidação no país. Nesse sentido, tal como aconteceu no campo católico, as denominações protestantes adaptaram-se e potenciaram a sua integração no processo de secularização. A autonomização de diversos níveis legitimadores da sociedade permitiu então que também o protestantismo português conquistasse um certo grau de autonomia na liberdade consignada pela legislação republicana e que desempenhasse um papel no âmbito da recomposição da religiosidade na sociedade portuguesa. Naturalmente, a alteração das estruturas legislativas não resultou automaticamente no desaparecimento ou substituição das representações desenvolvidas ao longo do século XIX, cuja força e persistência se traduz aliás na permanência de algumas dessas percepções na cultura portuguesa actual. É legítimo o questionamento acerca daquilo que mudou entre o período da Monarquia Constitucional e os dezasseis anos da I República em termos de estruturas mentais. No entanto, a compreensão do processo de secularização deve basear-se antes de mais no seu carácter de longa duração, sendo que a aceitação e interiorização da pluralidade religiosa como um valor constituíram um processo lento mas progressivo que deu lugar à valorização e concretização prática da tolerância religiosa, no seio da qual as denominações protestantes conquistaram um lugar, que permanece necessariamente dependente do modo como são representadas pela maioria católica e pela sociedade portuguesa no seu todo.

CRONOLOGIA

1656-1851: Primeiras manifestações do protestantismo em Portugal

1656

João Ferreira de Almeida (1628-1691) é ordenado como ministro pregador da Igreja Protestante portuguesa na Batávia (que aí existiu de 1633 a 1808).

1668

João Ferreira de Almeida traduz, para português, a *Diferença da Christandade em que claramente se manifesta a grande desconformidade entre a verdadeira, e antiga doutrina de Deus, e a falsa doutrina dos homens*.

1691

João Ferreira de Almeida traduz o Novo Testamento para português.
João Ferreira de Almeida morre, na Batávia.

1725

Concede-se a autorização para a construção do cemitério britânico.

1761

Concede-se a autorização para a construção do cemitério alemão.

1778

Publica-se a primeira edição portuguesa do *Pilgrim's Progress, O Peregrino*, de Bunyan.

1809

Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira assinala o início da sua intervenção em Portugal com a distribuição de Bíblias em português.

Imprime-se, em Londres, a primeira edição popular do Novo Testamento segundo a versão de João Ferreira de Almeida.

1834

A Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos da América envia os seus primeiros missionários para Angola.

1835

George Borrow (1803-1881), agente da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, atravessa Portugal a caminho de Espanha.

1838

Robert Reid Kalley (1809-1888), médico escocês, chega ao Funchal, Madeira, onde inicia a prática da sua actividade profissional.

1839

10 de Novembro – Vicente Gomez y Togar (1808?-1874), presbítero espanhol egresso de Roma, estabelece a 1ª missão evangélica em Lisboa, a «Capela da Promulgação do Santo Evangelho de Jesus», sita na Rua Nova do Almada, 81, 3º. Na inauguração estiveram presentes 110 pessoas.

1840

7 Fevereiro – D. Francisco de S. Luis escreve um parecer ao Governo acerca do estado religioso da diocese do Funchal, inquietada pela propaganda protestante.

O vice-cônsul inglês, em Angra do Heroísmo, distribui nos Açores, exemplares da Bíblia, fornecidos pela Sociedade Missionária de Londres.

22 Março – O governador civil de Angra do Heroísmo envia um ofício ao Ministério da Justiça acerca da distribuição de Bíblias nos Açores.

16 Abril – D. Francisco de S. Luís faz uma declaração ao Governo contra a edição da Bíblia traduzida por Robert Reid Kalley.

1841

D. Fr. Francisco de S. Luís dirige-se, através de um ofício, ao Ministro da Justiça, protestando contra a propaganda herética em Lisboa.

1842

3 Janeiro – O governador civil de Angra do Heroísmo envia um ofício ao Ministério da Justiça acerca da distribuição de Bíblias nos Açores.

- 3 de Julho – Assina-se o Tratado de Comércio e Navegação entre Portugal e a Grã-Bretanha.
17 Outubro – O ministro Costa Cabral responde, através de uma portaria, aos ofícios do governador civil de Angra do Heroísmo, permitindo que os exemplares da Bíblia sejam livremente distribuídos, uma vez que estariam conformes à edição do padre António Pereira de Figueiredo.

1843

- 10 de Janeiro – Funda-se a «Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica em Toda a Monarquia Portuguesa» para a recristianização moral do País e o relançamento da missão colonial.
Iniciam-se as perseguições aos cristãos reformados na Madeira – prisão de Robert Reid Kalley e fuga de vários seguidores para os Estados Unidos.
Consagração da Capela Anglicana na Estrela, Lisboa.

1844

- O reverendo Julius Wood celebra a Santa Ceia, no Funchal, segundo o rito presbiteriano. Nela participam seis portugueses e seis britânicos.

1845

- 9 de Julho – decreto autoriza o estabelecimento das Irmãs de Caridade no Porto.
Robert Reid Kalley organiza a 1ª congregação protestante portuguesa em solo nacional: a Igreja Presbiteriana do Funchal. A sua criação não tem, então, existência legal.
Publica-se a *Revista Historica do proselytismo anti-catholico exercido na Ilha da Madeira pelo Dr. Roberto Reid Kalley, Medico Escocez, desde 1838 até hoje. Por um Madeirense, de Manoel de Sant'Anna e Vasconcellos.*

1846

- 16 de Junho – Inicia-se o pontificado de Pio IX.
9 de Agosto – A casa de Robert Reid Kalley é assaltada, a sua biblioteca queimada.
Robert Reid Kalley e muitos dos seus seguidores fogem do Funchal.

1848

- 21 de Outubro – Assina-se em Lisboa um acordo entre Portugal e o Papado sobre diversos negócios eclesiásticos de Portugal e seus domínios ultramarinos, com a representação e assinaturas do Conde de Tomar, como ministro plenipotenciário de Portugal, e o arcebispo de Berito, como internúncio extraordinário e delegado apostólico.
Oliveira Marreca, António Rodrigues Sampaio e José Estêvão formam a Comissão Revolucionária de Lisboa (ou Triunvirato Republicano).

1849

- D. Manuel Martins Manso é nomeado bispo do Funchal (até 1858).

A liturgia da Igreja Anglicana é impressa na língua portuguesa pela Christian Knowledge Society de Londres.

1850

Publica-se *Eu e o Clero, Considerações Pacíficas, Lendas e Narrativas e Solemnia Verba* de Alexandre Herculano.

1851

22 de Maio – Inicia-se o movimento da Regeneração, com a formação de um novo governo constitucional presidido por Saldanha, que conta com a participação de Rodrigo da Fonseca Magalhães e António Maria Fontes Pereira de Melo.

1852-1911: Da exclusão à liberdade de culto

1852

10 de Dezembro – O primeiro Código Penal português é concluído e aprovado. A capela de Gomez y Togar é encerrada pelas autoridades.

1853

O Código Penal é sancionado pelas Cortes. Morte de D. Maria II e início da regência de D. Fernando, na menoridade de D. Pedro V.

1854

8 de Dezembro – Pio IX define o dogma da Imaculada Conceição na bula *Ineffabilis Deus*.

1855

24 Abril – Na Câmara dos Pares, o marquês de Valada interpela o governo sobre os excessos da propaganda protestante.

7 de Julho – Pastoral sobre o protestantismo de D. Manuel Martins Manso, bispo do Funchal.

16 Setembro – D. Pedro V é aclamado Rei no próprio dia em que completa 18 anos e atinge a maioridade para governar.

Robert Reid Kalley estabelece-se no Brasil e funda a Igreja Evangélica Fluminense.

Miller, cunhado e amigo de Kalley, passa a estar encarregue da direcção da comunidade protestante no Funchal.

1856

12 de Março – Segunda pastoral sobre o protestantismo de D. Manuel Martins Manso, bispo do Funchal.

1857

21 de Fevereiro – Assina-se a Concordata que regula o exercício do real padroado do Oriente.

1858

D. Manuel Martins Manso é nomeado bispo da Guarda (até 1878).
Campanha contra as Irmãs de Caridade: artigos no jornal *O Português* e comícios nas principais cidades.

1860

Helena Roughton abre uma escola cristã evangélica na Cruz do Tabuado, a S. Sebastião da Pedreira (Lisboa).

1861

Morre D. Pedro V e inicia-se o reinado de D. Luís.

1862

As Irmãs da Caridade são expulsas do país.
Proíbe-se o funcionamento das congregações religiosas.
D. João de França Castro e Moura é nomeado bispo do Porto (até 1868).
Primeiras notícias de colportores em Portugal – Manuel Vieira, emigrante de Barcelos, convertido em 1861 no Rio de Janeiro, trabalha como agente da Sociedade Bíblica no Minho.

1863

14 Fevereiro – D. João de França Castro e Moura, bispo do Porto, discursa na Câmara dos Pares apelando para o estabelecimento de uma Concordata (no lugar de um Estado confessional) que estabeleça os limites das responsabilidades e deveres do Estado e da Igreja.

1864

Thomas Godfrey Pembroke Pope (1837-1902) ocupa o cargo de capelão anglicano em Lisboa. Nomeia-se o primeiro agente da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira para Lisboa.
Criação do 1º centro do Apostolado da Oração em Portugal.
8 de Dezembro – encíclica *Quanta Cura* acompanhada da *Syllabus errorum*, de Pio IX, contra os erros contemporâneos, como o liberalismo ou a diferença.

1865

Edita-se em Portugal a Carta pastoral de D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil, premunindo os seus diocesanos contra as mutilações e adulterações da Bíblia.
Discussão do projecto de código civil que respeita ao casamento civil e casamento católico.
Instala-se em Lisboa, a «Sociedade Filantrópica Evangélica», dirigida pelo espanhol Vasquez. Era apoiado pela Sociedade Evangélica Anglicana e estava ao serviço dos espanhóis.

1866

Rev. Robert Stewart (1828-?), capelão da colónia escocesa em Lisboa, começa a fazer, voluntariamente, evangelização entre os portugueses. A data marca o aparecimento dos primeiros presbiterianos em Portugal Continental.

Diogo Cassels (1844-1923) forma, em Vila Nova de Gaia, a primeira congregação metodista portuguesa.

5 Novembro – Pastoral sobre a educação de D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda.

1867

O Código Civil é aprovado (visconde de Seabra).

8 de Agosto – o deputado Carlos Testa protesta em Cortes contra a tolerância religiosa para com as missões evangélicas que estavam a surgir.

D. António Alves Martins, bispo de Viseu, presente nas festas do 18º Centenário da morte de S. Pedro e de S. Paulo, protesta contra a inclusão do seu nome na mensagem dos bispos que, então em Roma, se declaravam a favor da aclamação do Papa como rei de Roma e da doutrina da infalibilidade papal.

Outubro – chega a Lisboa o célebre reformador Dr. Angel Herreros de Mora (1815?-1876), presbítero norte-americano, espanhol de nascimento.

16 de Dezembro – pastoral sobre as Bíblias protestantes de D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda.

Reforma do Código Penal.

1868

29 de Junho – Convocação do Concílio do Vaticano pela bula *Aeternis Patris*.

O rev. Angel Mora celebra pela primeira vez no norte do País, em Vila Nova de Gaia, a Santa Ceia num rito reformado, a convite de Diogo Cassels.

Edifica-se a capela de Torne, o primeiro templo protestante do país destinado a nacionais, a expensas de Diogo Cassels.

Processo de Diogo Cassels – é condenado a seis anos de desterro.

Frederica Smith inicia a pregação da Bíblia numa casa particular, ao Bom Sucesso (no Porto).

1869

Junho – Diogo Cassels, condenado e afiançado no ano anterior, é absolvido na Relação.

Dezembro – Iniciam-se em Lisboa cultos evangélicos de rito episcopal numa sala adaptada a capela na rua da Conceição, à Praça das Flores.

8 de Dezembro – Abertura solene do Concílio do Vaticano.

1870

24 de Abril – O Concílio Vaticano I vota a constituição dogmática *Dei filius* sobre as relações entre a fé e a razão.

18 de Julho – O Concílio Vaticano I proclama a infalibilidade papal em *Pastor Aeternus*.

5 Agosto – Por portaria, o Duque de Saldanha permite a abertura da Igreja Evangélica Espanhola em Lisboa, dirigida pelo ministro D. Angel Herreros de Mora.

6 de Dezembro – Último acto religioso de Vicente Gomez y Togar e consequente encerramento da «Capela da Promulgação do Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo».

João Joaquim da Costa Almeida (1825-1897) e José Nunes Chaves (1828-1893), futuros fundadores da ILCAE, abandonam a comunhão romana.

O reverendo António de Matos, convertido por Kalley na Madeira e posteriormente ordenado pastor nos EUA, promove a transformação do grupo presbiteriano iniciado por Robert Stewart numa congregação com a designação de Igreja Presbiteriana de Lisboa.

Primeiro funeral evangélico no Porto.

D. António Alves Martins, bispo de Viseu, contesta a infalibilidade papal e recusa assinar o novo dogma.

1871

Fevereiro – Robert Hawkey Moreton (1844-1917) chega ao Porto na sequência da associação estabelecida entre a congregação metodista dirigida por Diogo Cassels e a Wesleyan Missionary Society de Londres. Moreton é enviado por esta sociedade com o objectivo de supervisionar a missão.

Maió-Junho – Conferências Democráticas do Casino Lisbonense.

Henrique Ribeiro, padre católico romano, apresenta-se ao rev. Angel H. de Mora para ser recebido na Igreja Evangélica Espanhola.

Em Lisboa, realiza-se o primeiro casamento civil de crentes cristãos evangélicos.

1872

Abril – Funda-se a Associação Católica Portuense, sendo seu presidente Roberto Woodhouse.

A Igreja Presbiteriana Portuguesa adquire o convento dos Marianos, às Janelas Verdes, em Lisboa.

1873

Março – Funda-se a Associação Católica de Guimarães.

Maió – Funda-se a Associação Católica de Braga.

1874

20 de Dezembro – Aprovam-se os estatutos e elegend-se os corpos gerentes da Associação Católica de Lisboa.

O padre Manuel António Pereira Júnior abjura o catolicismo romano e adere à Igreja Reformada.

Reconhece-se, no Porto, a validade dos casamentos evangélicos.

Funda-se e reconhece-se legalmente a Igreja Metodista do Porto (Igreja do Mirante) por acção do Rev. Moreton e Diogo Cassels.

Organiza-se formalmente a Igreja Presbiteriana Portuguesa.

1875

28 Março – Pastoral sobre a Maçonaria e os Jesuítas de D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, bispo de Olinda (Brasil).

António Ribeiro de Melo, ex- sacerdote católico romano, adere à Reforma e junta-se à Igreja Espanhola.

Guilherme Dias da Cunha, ex-sacerdote católico romano, junta-se aos metodistas.

1876

Funda-se, em Lisboa, o Centro Eleitoral Republicano Democrático, que integrava diversas sensibilidades do movimento republicano português.

O rev. Manuel António Pereira Júnior, ex-sacerdote católico romano, funda a capela evangélica de S. Paulo.

Inicia-se a publicação do jornal *A Reforma* no Porto (o seu último número é de 1892).

1877

Janeiro – Fundação da Congregação de Jesus pelo Rev. José Nunes Chaves.

25 de Março – Inaugura-se o Templo do Mirante, no Porto, por iniciativa da congregação metodista.

Entra em vigor o Código de Processo Civil, que altera muitas das disposições da Novíssima Reforma Judiciária, terminando a reforma jurídica.

1878

7 de Fevereiro – Morte de Pio IX.

20 de Fevereiro – Eleição de Leão XIII.

30 Setembro – Pastoral sobre o Protestantismo de D. Américo, bispo do Porto.

Outubro – Os republicanos elegem o seu primeiro deputado, Rodrigues de Freitas, pelo Porto.

28 Novembro – As Cortes estabelecem o registo civil de nascimentos, casamentos e óbitos para súbditos portugueses que não sejam membros da Igreja estabelecida.

Criam-se as Igrejas independentes em Portalegre (em casa do industrial George Robinson) e no Funchal.

As congregações episcopalistas de Lisboa e Sintra constituem a Igreja Episcopal Reformada em Portugal.

Primeiro Relatório Anual da Igreja Episcopal em Portugal.

Henry Maxwell Wright (1849-1931), colportor da Sociedade Bíblica Britânica, inicia o seu trabalho de evangelização em Portugal.

1879

O Conselho de Teologia do Seminário Episcopal do Porto organiza uma reunião extraordinária, com vista à discussão do problema do protestantismo.

Publica-se a *Refutação das principais objecções d'alguns protestantes contra a Instrução Pastoral do Exc.mo Snr. D. Americo, Bispo do Porto*, de Manoel Felipe Coelho, cónego da Sé do Porto e professor de Teologia no seminário episcopal da mesma cidade.

Prisão de soldados que, invocando a crença evangélica, recusam confessar-se a capelães regimentais em Lisboa e no Porto.

1880

8 de Março – Realiza-se o primeiro sínodo da Igreja Episcopal Reformada Portuguesa, que passa a adoptar o nome de Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (ILCAE).

29 de Abril – Os protestantes da região do Porto enviam uma representação ao Governo na qual protestam contra as restrições impostas pela autoridade civil no uso dos cemitérios públicos.

10 de Junho – Comemorações do tricentenário da morte de Camões.

2 de Dezembro – O rev. Thomas Pope (1837-1902) é eleito presidente do Sínodo da Igreja Lusitana.

Formação da comissão de elaboração do *Livro de Oração Comum*.

O ministro presbiteriano brasileiro, o Rev. António Manuel de Menezes, de visita a parentes que tinha em Portugal, é convidado a servir como Pastor da Igreja Presbiteriana Portuguesa de Lisboa e, em 25 de Abril desse mesmo ano, quando Menezes celebra pela 1ª vez o Sacramento da Ceia do Senhor, estão presentes 46 comungantes.

Diogo Cassels abandona o metodismo e junta-se à Igreja Lusitana, recém-criada em Lisboa.

Queixa de pastores evangélicos às Cortes em virtude dos desmandos dos padres católicos e autoridades civis para com os mortos das Igrejas reformadas.

1881

Junho / Julho – Realiza-se o 1º Congresso Católico de Lisboa.

1882

Junho – Realiza-se o 2º Congresso Católico de Lisboa, onde nasce a União Católica Portuguesa. Celebrações do Centenário Pombalino nas cidades de Lisboa, Porto e Coimbra, promovidas pelos republicanos e anticlericais, que se transformam em manifestações antijesuíticas e, de uma forma geral, numa campanha anticongreganista.

1883

23 Agosto – Pastoral sobre o protestantismo de D. João Maria d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores.

Realiza-se o Congresso da Comissão Organizadora do Partido Republicano, que decorre no Clube Henriques Nogueira, e que coroa todo um trabalho de superação de clivagens clivísticas.

1884

O actual *Livro de Oração Comum* substitui as antigas versões da liturgia anglicana, numa adaptação de fórmulas dos ritos moçárábico e bracarense, da velha tradição peninsular, à estrutura geral do livro anglicano que respeita a dos antigos rituais cristãos.

Publica-se *Ainda o protestantismo na diocese dos Açores. Artigos publicados pelo jornal «O Catholico» com referencia á analyse feita pelos da propaganda protestante ao folheto intitulado O Protestantismo em Scena.*

Guilherme Dias da Cunha abandona o metodismo e junta-se à Igreja Lusitana.

O Código Penal é reformado.

1885

6 Abril – Pastoral sobre o protestantismo de D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores.
Erige-se o Templo das Taipas (congregação de S. Pedro), em Lisboa.

1886

Erige-se o Templo do Candal (congregação do Bom Pastor), em Vila Nova de Gaia.
23 de Junho – Assina-se em Roma a concordata que regula o exercício do padroado português no Oriente.
16 Setembro – Aprova-se o novo Código Penal.

1888

Robert Reid Kalley morre, a 17 de Janeiro, em Edimburgo.

1889

O rei D. Luís morre, iniciando-se o reinado de D. Carlos.
Alfredo Henrique da Silva (1872-1950) torna-se pregador leigo da obra metodista em Portugal.
Abre, em Portalegre, a primeira capela congregacional da localidade.
Publica-se *Affirmações catholicas contra os erros d’um apostata*, de D. Luiz Maria da Silva Ramos.

1890

11 de Janeiro – *Memorandum* Inglês.
André Cassels (1846-1931) abandona o metodismo e junta-se à Igreja Lusitana.

1891

5 a 7 Janeiro – Congresso do Partido Republicano – aprova-se o programa oficial do Partido Republicano elaborado por Bernardino Pinheiro, Azevedo e Silva, Francisco Homem Cristo, Jacinto Nunes, Manuel de Arriaga e Teófilo Braga.
31 Janeiro – Primeira tentativa gorada de implantação da República no Porto.
20 de Fevereiro- Portaria que tenta reforçar a vigilância policial, no sentido de evitar agitações de rua. A liberdade de reunião e associação é cerceada em nome da manutenção da paz social.
15 de Maio – Encíclica *Rerum Novarum*.
Santos Carvalho funda uma missão evangélica em Setúbal.
Joaquim dos Santos Figueiredo (1865-1937), na altura, coadjutor em Santa Cruz de Coimbra, declara-se republicano, desmentindo o seu bispo, que afirmara não haver sacerdotes republicanos na sua diocese.

1892

Joaquim dos Santos Figueiredo ingressa, no Porto, na Igreja Evangélica Metodista.

1894

Joaquim dos Santos Figueiredo torna-se pastor da Igreja Presbiteriana de Lisboa.
Funda-se, no Porto, a União Cristã da Mocidade, a primeira organização protestante para a juventude, inspirada nas YMCA anglo-americanas.

1895

Fundação em Vila Nova de Gaia de uma União Cristã da Mocidade, com sede na Igreja de S. João Evangelista.
Fundam-se as Associações da Mocidade Católica de Lisboa e do Porto.

1897

5 de Setembro – Realiza-se, em Coimbra, o 7º Congresso do Partido Republicano.
Formam-se os Círculos Católicos de Operários.

1898

9 de Junho – Funda-se o primeiro Círculo católico de Operários, no Porto,
6 de Novembro – O rev. Alfredo Henrique da Silva é ordenado ministro da Igreja Metodista do Porto.
Funda-se a União Cristã da Mocidade de Lisboa.

1899

18 de Novembro – Realiza-se do 8º Congresso do Partido Republicano, em Lisboa.
26 de Novembro – Novo acto eleitoral, no decurso do qual são eleitos, pelo Porto, três deputados republicanos: Afonso Costa, Paulo Falcão, Xavier Esteves. As eleições acabam, no entanto, por ser anuladas.
Joaquim dos Santos Figueiredo é instituído presbítero da Igreja Lusitana.

1900

18 de Fevereiro – Novas eleições, onde o Partido Republicano não só mantém a votação anterior como a alarga.
Julho – Realiza-se em Lisboa um Congresso anticlerical, organizado pelos Círios Civis (socialistas).
O censo de 1900 indica uma taxa de 74% de analfabetismo.
Durante a regência da Rainha D. Amélia, o bispo do Algarve insurge-se na Câmara dos Pares contra os inúmeros locais de culto protestantes na capital. Este prelado e o padre Senna Freitas conseguem então da justiça uma ordem de encerramento desses espaços, que tem efeitos contraproducentes. Em vez de ficarem atemorizados, os crentes reagem com um reforço entusiástico da fé e o rei D. Carlos, em Londres, informado do sucedido, reage de imediato de modo a garantir que, nas suas palavras, «a infeliz diligência não tivesse prosseguimento».

1901

Caso Calmon.

Surge o Centro Nacional Académico, depois Centro Académico de Democracia Cristã de Coimbra.

Promulga-se Lei de Hintze Ribeiro que legaliza o regresso de frades e freiras, expulsos em virtude das leis anticlericais do marquês de Pombal e de Joaquim António de Aguiar.

I Congresso das U.C.M. de Portugal realizado no Porto. Alfredo Henrique da Silva é eleito Presidente do Comité Nacional da Aliança.

24 de Dezembro – Publica-se o decreto de Hintze Ribeiro que reforma o ensino primário. O ensino passa a ser obrigatório e gratuito durante três anos, concluindo-se com o exame do 1º grau (3ª classe).

1902

5 e 6 de Janeiro – Congresso do Partido Republicano.

Morre Thomas Godfrey Pembroke Pope.

Eduardo Moreira (1886-1980) inicia a sua actividade de pregação na Igreja Metodista.

1905

Cria-se a Liga de Educação Nacional.

Joaquim dos Santos Figueiredo ocupa o cargo da presidência do Sínodo da ILCAE.

1906

19 de Agosto – Realizam-se eleições, nas quais são eleitos por Lisboa os candidatos do Partido Republicano, Afonso Costa, António José de Almeida, Alexandre Braga e João de Meneses. Congressos das Agremiações Católicas Populares de Portugal.

Eduardo Moreira torna-se membro do Partido Republicano Português.

Realiza-se, no Porto, um Congresso Republicano.

1907

14 de Fevereiro – A lei que reconhece a liberdade de associação sem autorização prévia é aprovada.

11 de Abril – Face aos ataques constantes da imprensa republicana e dissidente-progressista, João Franco faz aprovar uma nova lei de imprensa, que pelo seu carácter repressivo fica conhecida como *lei contra a imprensa*.

12 de Abril – O governo de João Franco decreta o encerramento da sessão legislativa. A mesma é dissolvida a 10 de Maio sem que sejam marcadas novas eleições. Inicia-se aqui, efectivamente, o governo ditatorial.

Maió – dissolvem-se as Cortes.

20 de Junho – Publica-se a nova lei de imprensa que agrava a de 11 de Abril, proibindo os escritos, desenhos ou impressos, atentatórios da ordem pública. Reforça ainda os poderes dos governadores civis para poderem decidir sobre novas publicações.

19 Outubro – Acórdão da Relação de Lisboa decide que não é crime a propaganda de bíblias protestantes.

1908

- 28 de Janeiro – Tentativa de golpe revolucionário para derrubar a Monarquia.
31 de Janeiro – Publica-se o decreto que prevê a deportação para qualquer província ultramarina, dos indivíduos que atentassem contra a segurança do Estado.
1 de Fevereiro – O rei D. Carlos e o príncipe herdeiro D. Luís Filipe são assassinados. D. Manuel, com 18 anos, sobe ao trono.
Queda do ministério de João Franco.
5 de Fevereiro – João Franco parte para o exílio.
Abril – Realiza-se o I Congresso Nacional do Livre Pensamento em Lisboa.
Abril – Realiza-se o I Congresso Pedagógico de Instrução Primária e Popular.
Abril – Funda-se a Academia de Ciências de Portugal, de cariz republicano.
Organiza-se a Igreja Baptista Portuguesa, Porto.

1909

- 24 e 25 de Abril – O Congresso do Partido Republicano Português é realizado em Setúbal, onde, pela primeira vez, esteve representada uma organização feminina, a recém-criada Liga Republicana das Mulheres Portuguesas.
Realiza-se o III Congresso Evangélico Unionista – o primeiro grande encontro nacional dos protestantes.
Julho – O republicano Consiglieri Pedroso é eleito presidente da Sociedade de Geografia de Lisboa.

1910

- 1 de Janeiro – As agremiações filiadas no Partido Republicano Português elevam-se a 167.
29 e 30 de Abril – Realiza-se, no Porto, o Congresso do Partido Republicano, dominado pelo receio de que Inglaterra não aceitasse a implantação da República em Portugal. Elege-se aí uma comissão para sondar as potências europeias sobre a questão.
Com a chegada a Lisboa do pregador Álvaro reis, inicia-se uma nova fase na Igreja Presbiteriana, de ligação à Igreja Presbiteriana Brasileira.
Julho – No Congresso das Associações Populares Católicas, os bispos portugueses e os políticos da direita católica defendem a necessidade de eleger deputados operários para o Parlamento.
5 de Outubro – Cerca das 10 horas da manhã, a República é proclamada nos Paços do Concelho de Lisboa.
6 de Outubro – A República é proclamada no Porto e noutras localidades da província, facto que vai acontecendo, paulatinamente, nos dias seguintes.
8 de Outubro – Publicam-se os decretos que instituem a expulsão dos jesuítas e o encerramento dos conventos. As ordens religiosas são expulsas de Portugal.
12 de Outubro – Cria-se a Guarda Nacional Republicana.
14 de Outubro – Chega a Inglaterra, após passagem por Gibraltar, a Família Real. Dias antes, o governo português havia sido informado de que D. Manuel II seria recebido como simples particular.
18 de Outubro – O juramento com carácter religioso é substituído pela declaração de honra.
22 de Outubro – Suprime-se o ensino da doutrina cristã nas escolas primárias e normais.

- 23 de Outubro – Tomam-se medidas que contribuem para a extinção da Faculdade de Teologia, a que se seguirá a supressão da cadeira de Direito canónico no curso de Direito.
- 26 de Outubro – É emitido o decreto que considera dias de trabalho todos os dias santificados à excepção do Domingo.
- 27 de Outubro – Os governadores civis são autorizados a substituir as irmandades e as confrarias por novas comissões.
- Outubro – Um grupo de protestantes do norte (Alfredo Henriques da Silva, Armando Pereira de Araújo, Júlio Bento da Silva e Joaquim Rodrigues da Costa) é recebido por Teófilo Braga, e posteriormente por Afonso Costa, a quem exprimem directamente e mais uma vez, a confiança de que o governo republicano implantará as liberdades de cultos.
- Outubro – Realiza-se o Congresso do Livre-Pensamento.
- Novembro – *O Mundo* noticia a ida do reverendo Alfredo da Silva – um dos mais conhecidos chefes da comunidade protestante do Porto – à freguesia de Freixedas do Torrão, no concelho de Figueira de Castelo Rodrigo, para uma exposição da sua doutrina perante uma assembleia de mais de quatrocentas pessoas.
- 3 de Novembro – A Lei do divórcio confere ao casamento um valor contratual distinto do vínculo sacramental.
- 10 de Novembro – Inglaterra reconhece de facto a República Portuguesa.
- 28 de Novembro – As Forças Armadas são proibidas de participar em solenidades religiosas.
- 25 de Dezembro – Promulgam-se as “Leis da Família”.
- 29 de Dezembro – Extinguem-se as Faculdades de Teologia e de Direito Canónico.
- Dezembro – Publica-se a Lei da Liberdade de Imprensa.
- Funda-se a Sociedade Anti-Esclavagista Portuguesa.
- I Festival das Escolas Dominicais do Porto e Gaia.

1911

- 28 de Janeiro – Publica-se o decreto que esclarece que os dias feriados decretados pelo governo da República correspondem, para todos os efeitos, aos dias santificados mandados guardar pela legislação anterior.
- Fevereiro – Os bispos portugueses lançam uma carta pastoral onde se apela ao empenhamento para «por todos os meios legais e honestos, favorecer, na medida da sua possibilidade, a causa da religião e a Igreja Católica, e unidos em um terreno comum empenhar esforços para remover da legislação tudo o que à mesma causa seja contrário».
- 18 de Fevereiro – Institui-se o registo civil obrigatório. Manda encerrar os livros de registo paroquiais, tornando obrigatória a inscrição no registo civil dos factos essenciais relativos ao indivíduo e à família, e à composição da sociedade, nomeadamente dos nascimentos, casamentos e óbitos.
- 29 de Março – Publicação do decreto que, revogando o de 1901, reorganiza os serviços de instrução primária. Cria oficialmente o ensino infantil para os dois sexos em cada um dos bairros de Lisboa e Porto, em todas as capitais de distrito e nas sedes dos principais concelhos. O decreto declara o ensino primário laico e descentralizado.

1911-1921: Separação e liberdade de culto

1911

- 20 de Abril – Promulga-se a Lei da Separação da Igreja do Estado.
- 25 de Maio – publica-se a nova Lei de Assistência. É então criada a Direcção Geral de Assistência, na dependência da qual ficavam os organismos oficiais de beneficência. É instituído um Fundo Nacional de Assistência e um organismo específico para o administrar.
- 28 de Maio – Realizam-se as eleições legislativas.
- 18 de Junho – Reúne pela primeira vez a Assembleia Nacional Constituinte, que abole a Monarquia e sanciona a implantação da República em Portugal.
- Verão – As igrejas reformistas, através dos seus delegados, entregam a Bernardino Machado um Memorial das conclusões sobre a Lei de Separação.
- 24 de Agosto – Manuel de Arriaga é eleito Presidente da República.

1912

- Funda-se o 1º grupo de Escoteiros em Portugal.
- Eduardo Moreira abandona a sua actividade profissional e passa a dedicar-se por inteiro à obra evangélica.
- Janeiro – uma circular dirigida pelo Ministério da Justiça aos governadores civis recomenda que a lei seja aplicada com igualdade, para que não se abrissem excepções para as confissões religiosas não católicas.
- Julho – inaugura-se a casa de culto no Campo da Vinha, em Braga, o 1º local de culto evangélico aberto na cidade (Eduardo Moreira é o seu primeiro pastor).

1913

- Funda-se a Federação das Juventudes Católicas Portuguesas.
- Funda-se a AEP (Associação de Escoteiros de Portugal).
- Eduardo Moreira é eleito sócio da Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos.
- Sob o ministério do reverendo João Marques da Mota Sobrinho (de nacionalidade portuguesa mas ordenado no Brasil) a Igreja Presbiteriana de Lisboa é reconhecida oficialmente e passa a ser designada por Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa.

1914

- 22 de Março – Organiza-se a Igreja Baptista de Viseu.
- 3 de Maio – Organiza-se a Igreja Baptista de Tondela.

1915

- Primavera – Eduardo Moreira realiza em Cabeceiras de Basto o 1º enterro evangélico desta vila minhota (referindo-se no jornal *Luz e Verdade*, em Novembro de 1915 que o abade se recusara a sepultar religiosamente aquele homem).

1916

Funda-se o 1º grupo feminino de escoteiros em Portugal, dirigido por D. Maria Luísa de Magalhães Esteves Pereira.

29 de Outubro – Organiza-se a Igreja Baptista de Parceiros, Leiria.

1917

Fevereiro – Morre Robert Hawkey Moreton.

Alfredo Henrique da Silva sucede a Robert Hawkey Moreton na superintendência da congregação metodista.

Cria-se o Centro Católico Português.

1919

Joaquim dos Santos Figueiredo ocupa o cargo da presidência da Aliança Evangélica Portuguesa (até 1924).

1920

Maio – realiza-se o IV Congresso das Uniões Cristãs da Mocidade de Portugal, onde Eduardo Moreira é nomeado presidente do novo comité nacional. As UCM's passam a denominar-se Associações Cristãs da Mocidade.

1921

10 de Março – Inaugura-se a Livraria Evangélica Baptista Portuguesa, Porto.

Agosto – São criadas as bases definitivas da Aliança Evangélica Portuguesa.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fundos documentais

Arquivo Histórico Diplomático – Ministério dos Negócios Estrangeiros:

Documentação guardada no depósito do Palácio Velho

Correspondência proveniente das representações diplomáticas e consulares de Portugal (1852-1911)

Papéis vários Inglaterra (1870-1876)

Reclamações inglesas (1854-1901)

Soberania de Portugal na Zambézia (1890)

Legislação

CASTRO, José Ferreira Borges de – *Nova collecção de tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a Corôa de Portugal e as mais potências compiladas por ordem do Ministério dos Negócios Estrangeiros*. Tomo I (1840 - 1862). Lisboa: Imprensa Nacional, 1890.

CÓDIGO Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852. Lisboa: Imprensa Nacional, 1853.

CÓDIGO Penal, por decreto de 10 de Dezembro de 1852. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1900.

CÓDIGO [O] Penal de 1852 nos 150 anos do 1º Código Penal português: 1852-2002. Lisboa: Ministério da Justiça, 2002.

CÓDIGO Penal aprovado por decreto de 16 de Setembro de 1886. Lisboa: Imprensa Nacional, 1886.

CONSTITUIÇÕES [As] portuguesas de 1822 ao texto actual da constituição. Introdução de Jorge Miranda. Lisboa: Livraria Petrony, 1992, 3ª edição.

LEI da Separação da Igreja do Estado decretada pelo Governo Provisório da República Portuguesa em 20 de Abril de 1911. Lisboa: Francisco Franco, [s.d.]

LEI da Separação do Estado das Igrejas anotada. Porto: Companhia Portuguesa Editora, 1914.

Bibliografia da época

AINDA o protestantismo na diocese dos Açores. Artigos publicados pelo jornal «O Catholico» com referencia á analyse feita pelos da propaganda protestante ao folheto intitulado O Protestantismo em Scena. Angra do Heroísmo: Typographia do Correio da Terceira, 1884.

ALCOFORADO, A. L. – *A Lei e o Clero na questão do casamento civil.* Lisboa: Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1866.

ALBUQUERQUE, Manuel de – *O Protestantismo.* Póvoa de Varzim: Livraria Povoense – Editora, [s.d.].

_____, *A Verdadeira Igreja de Christo.* Póvoa de Varzim: Livraria Povoense - Editora, [s.d.].

_____, *Consultorio Ecclesiastico.* Leça da Palmeira: Typographia Fraga Lames, 1889.

D. AMÉRICO, Bispo do Porto – *Instrução Pastoral sobre o protestantismo dirigida aos seus diocesanos.* Porto: Imprensa Commercial, 1878.

ANNUARIO Diplomático e Consular Portuguez. Lisboa: Imprensa Nacional, 1889.

ANNUARIO Portuguez Historico Biographico seguido de tratados e convenções celebrados entre Portugal e outras potências. Lisboa: Typographia da Rev. Universal, 1885.

AUBERT, C. – *Cartas sobre o estado actual da religião catholica em Inglaterra.* Tradução de José de Souza Amado. Lisboa: Imprensa de Francisco Xavier de Sousa, 1850.

BARBOSA, P. Sebastião António – *O casamento civil, a Carta e o catholicismo em Portugal.* Lisboa: Tipografia de José da Costa Nascimento, 1866.

BARRETO, José Maria – *Introdução da Reforma em Portugal.* Lisboa: [s.n.], 1901.

BARROS, João de – *Educação Republicana.* Lisboa: Bertrand; Paris: Aillaud, 1916.

BOMBARDA, Miguel – *A consciência e o livre-arbítrio.* Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1898.

BRADO [Um] em Favor da Verdade e da Justiça, por um Homem Independente. Funchal: Typographia do Defensor, 1843.

BRAGA, Teófilo – *História das Ideias Republicanas em Portugal.* Lisboa: [s.n.], 1880.

_____, *Discursos sobre a constituição política da República Portuguesa.* Lisboa: Livraria Ferreira, 1911.

_____, *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições.* Lisboa: D. Quixote, 1985-86.

BRANCO, Camilo Castelo – *O clero e o sr. Alexandre Herculano.* Lisboa: Imprensa de Francisco Xavier de Souza, 1850.

_____, *Divindade de Jesus e Tradição Apostólica* [1ª edição 1865]. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1971.

BRAZÃO, Eduardo – *Colecção de Concordatas estabelecidas entre Portugal e a Santa Sé de 1238 a 1941.* Lisboa: Bertrand, [s.d.].

- BRUNO, Sampaio – *Análise da crença cristã: estudos críticos sobre o cristianismo*. Porto: Typographia Arthur José de Sousa, 1874.
- BRUNO, Sampaio – *A ideia de Deus*. Porto: Livraria Chardron de Lello e Irmão, imp. 1987.
- _____, *A questão religiosa*. Porto: Livraria Chardron de Lello e Irmão, 1907.
- CABRAL, António – *Os culpados da queda da monarquia*. Lisboa: Livraria Popular, 1946.
- CARNEIRO, Augusto Neves dos Sanctos – *O casamento civil e seus adversários*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1866.
- CASTRO, Armando de – *A dominação inglesa em Portugal*. Porto: Afrontamento, 1972.
- COELHO, Domingos – *A Separação: decreto com força de lei de 20 de Abril de 1911, as reclamações dos catholicos, publicação feita por um grupo de catholicos de Lisboa*. Lisboa: D. Coelho, 1913.
- COELHO, José Francisco Trindade – *Manual Político do Cidadão Portuguez*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira Livraria Editora, 1906.
- COELHO, Manoel Felipe – *Refutação das principaes objecções d'alguns protestantes contra a Instrução Pastoral do Exc.mo Snr. D. Americo, Bispo do Porto*. Porto: Livraria Internacional, 1879.
- COSTA, Afonso – *Commentario ao Código Penal portuguez*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1895.
- _____, *Discursos Parlamentares. 1900-1910*. [S.l.]: Europa-América, 1973.
- _____, *Discursos Parlamentares. 1911-1914*. Amadora: Bertrand, 1976.
- COUTINHO, M. da C. Pereira – *Breves reflexões sobre o casamento civil*. Coimbra: Imprensa Litteraria, 1866.
- DIAS, Alfredo – *Apontamentos para a reforma e história da Educação Physica em Portugal*. Lisboa: Tipografia Lisbonense, 1887.
- DIAS, Guilherme – *Resposta... À Instrução Pastoral do Ex.mo Bispo do Porto D. Américo*. [S.l.: s.n.], 1878.
- _____, *O que é a missa?* Porto: Typographia Gutenberg, 1888.
- _____, *O que é a confissão auricular e o que são as indulgências: conferências recitadas na Capela Evangelista Lusitana de Villa Nova de Gaya em Maio de 1888*. Porto: Typographia Gutenberg, 1889.
- FARIA, Caetano Francisco de – *Reflexões sobre as considerações pacíficas do sr. Alexandre Herculano. Carta dirigida ao mesmo Sr.* Lisboa: Typographia da Revista Universal Lisbonense, 1850.
- FERNANDES, José A. – *João Wesley: o homem que no século XVIII mudou as correntes da história*. Prefácio de Alfredo Henrique da Silva. Porto: Tipografia Mendonça, 1927.
- FERREIRA, Guilherme Luís Santos – *A Bíblia em Portugal: apontamentos para uma monografia, 1495-1850*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1906.
- GOMES, Pinharanda – *Dom Manuel Martins Manso, bispo do Funchal e da Guarda (Escritos pastorais)*. Lisboa: Edição do autor, 1996.
- HERCULANO, Alexandre – *Eu e o Clero: carta ao Ex.mo Cardeal Patriarcha*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850.
- _____, *Considerações Pacíficas sobre o opúsculo Eu e o Clero: carta ao redactor do periódico A Nação*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850.

- _____, *Cartas ao muito reverendo em Christo Padre Francisco Recreio*. Lisboa: Typographia de Castro e Irmão, 1850.
- _____, *Solemnia Verba: cartas ao senhor A. L. Magessi Tavares sobre a questão actual entre a verdade e uma parte do clero*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850.
- KALLEY, Robert Reid – *Aos Madeirenses*. Funchal: Tipografia do Defensor, 1843.
- _____, *Uma exposição de factos*. Funchal: Tipografia do Defensor, 1843.
- _____, *Mais duas palavras sobre a revisão das Biblias*. Funchal: Tipografia do Defensor, 1843.
- _____, *Exposição de factos: relativos à agressão contra os protestantes na ilha da Madeira*. Lisboa: Tipografia Luso-Britânica de W. T. Wood, 1875.
- _____, *Observações à instrução pastoral do Ex.mo Bispo do Porto, D. Americo sobre o protestantismo*. Porto: Imprensa Civilização, 1879.
- LAVRADIO, Marquês do – *Algumas observações sobre o casamento civil*. Lisboa: Typographia de G. M. Martins, 1865.
- LIVRO [O] de Oração Comum, administração dos sacramentos e outros officios divinos na Igreja Lusitana*. Porto: Tipografia Fraga Lames, 1884.
- MACHADO, Bernardino – *Da Monarquia para a República: 1883-1905*. Coimbra: Tipografia F. França Amado, 1905.
- _____, *Pela República: 1906-1908*. Lisboa: B. Machado, 1908.
- MARQUES, A. H. de Oliveira (org.) – *Correspondência política de Afonso Costa, 1896-1910*. Lisboa: Estampa, 1982.
- MOREIRA, Eduardo – *A Crise Nacional e a Solução Protestante*. Porto, Biblioteca “António Maria Candal”, sob a direcção do Rev. Armando Pereira d’Araújo, II série, opúsculo VI, 1910.
- _____, *Trechos Escolhidos de Alexandre Herculano que revelam a sua crença*. Lisboa: Livraria Evangélica, [1910].
- _____, *Notas Históricas Sobre as Origens das Igrejas Evangélicas em Portugal*. Separata da Revista de História. Braga: Edição do autor, 1913.
- NETTO, D. José Sebastião, Bispo de Angola e Congo – *Carta Pastoral sobre o matrimónio religioso católico e civil*. [S.l.: s.n.], 1882.
- OLIVEIRA, Augusto – *Lei da Separação: subsídios para o estudo das relações do Estado com as Igrejas sob o regime republicano*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1914.
- OLIVEIRA, D. Fr. Vital Maria Gonçalves de, Bispo de Olinda – *A Maçonaria e os Jesuitas. Instrução Pastoral*. Guimarães: Livraria Internacional, 1876.
- PASTORAL Collectiva do Episcopado Português ao Clero e fiéis de Portugal*. Guarda: Tipografia Veritas, 1911.
- PIMENTEL, D. João Maria Pereira d’Amaral e, Bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores – *Carta Pastoral sobre o protestantismo*. Angra do Heroísmo: Typographia da Virgem Immaculada, 1883.
- _____, *Carta Pastoral*. Angra do Heroísmo; Typographia da Virgem Immaculada, 1885.
- QUENTAL, Antero de – *Causas da decadência dos povos peninsulares* [1ª edição 1871]. Lisboa: Guimarães Editores, 2001.

- QUEIROZ, Eça de – *Textos de Imprensa IV (da Gazeta de Notícias)* [1ª edição 1880 1897]. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2002.
- _____, *Textos de Imprensa I* [1ª edição 1866-1867]. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.
- RAMOS, D. Luiz Maria da Silva – *A Liberdade de Consciência considerada philosophica, religiosa e socialmente*. Conferência recitada na Sé Cathedral de Coimbra. Porto-Braga: Livraria Internacional Ernesto-Eugénio Chardron, 1878.
- _____, *Affirmações catholicas contra os erros d'um apostata*. Coimbra: Editor J. J. Reis Leitão, 1889.
- RECREIO, Francisco – *Justa desaffronta em defeza do clero ou refutação analytica do impresso Eu e o Clero. Carta ao Ex.mo Cardeal Patriarcha por Alexandre Herculano*. Lisboa: Typographia de António José da Rocha, 1850.
- RIBEIRO, V. da C. Alves – *O casamento civil reprovado pela Carta Constitucional*. [S.l.]: Typographia do Panorama, 1866.
- SAMPAIO, Luís Teixeira de – *O Arquivo Histórico do Ministério dos Negócios Estrangeiros*. In *Estudos Históricos*. Lisboa: MNE, 1984.
- SEABRA, Eurico de – *A igreja, as congregações e a republica*. Pref. de Afonso Costa. Lisboa: Clássica, 1914.
- SILVA, Alfredo Henrique da – *O Monstro da Escravidura: a minha defeza na campanha levantada a proposito da publicação do folheto Alma Negra*. Porto: Tipografia Mendonça, 1913.
- SILVA, Luiz Augusto Rebello da – *Cartas ao Sr. Ministro da Justiça sobre o uso que faz do pulpito e da imprensa uma fracção do clero portuguez*. Lisboa: Typographia de Manoel José Mendes Leite, 1850.
- SILVA, Manuel Abúndio – *Cartas a um Abade sobre alguns aspectos da questão Politico-Religiosa em Portugal*. Braga: Cruz e Cª, 1913.
- SILVA, D. Manuel Luís Coelho da – *Instrução Pastoral contra o protestantismo*. Coimbra: Tipografia da Gráfica Conimbricense, 1931.
- SILVEIRA, D. Manuel Joaquim da, metropolitano e primaz do Brasil – *Carta Pastoral do Exm.º e Revd.º Senhor D. Manuel Joaquim da Silveira, metropolitano e primaz do Brasil, premunindo os seus Diocesanos contra as mutilações e adulterações da Biblia*. Ponta-Delgada: Typographia do Ecco Social, 1865.
- SOUSA, José de Saldanha Oliveira e – *Da necessidade da liberdade de associação religiosa em Portugal*. Lisboa: Typographia Universal, 1891.
- UNAMUNO, Miguel de – *Por tierras de Portugal y de España* [1ª edição 1911]. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- VASCONCELLOS, Manoel de Sant'Anna e – *Revista Historica do proselytismo anti catholico exercido na Ilha da Madeira pelo Dr. Roberto Reid Kalley, Medico Escocez, desde 1838 até hoje. Por um Madeirense*. Funchal: Typographia do Imparcial, 1845.
- VENTURA, António (introdução e notas) – *George Borrow em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- WARNER, João H. – *Os problemas da humanidade. Dados religiosos sobre a sua solução. Com uma justificação pelo Prof.º Alfredo Henrique da Silva*. Porto: Comité Nacional das Uniões Cristãs da Mocidade, 1919.

Fontes Literárias

- BRANCO, Camilo Castelo – *O Bem e o Mal* [1ª edição 1863]. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1971.
- _____, *O Santo da Montanha* [1ª edição 1866]. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1972.
- CHINIQUY, Carlos – *O padre, a mulher e o confessorário*. Tradução de Robert Hawkey Moreton. Lisboa: Livraria Triunfo, 1931.
- DINIS, Júlio – *As Pupilas do Senhor Reitor* [1ª edição 1867]. Barcelos: Livraria Figueirinhas, 1978.
- _____, *Uma Família Inglesa* [1ª edição 1868]. Barcelos: Livraria Figueirinhas, 1978.
- GARRETT, Almeida – *Viagens na Minha Terra* [1ª edição 1843-1844]. Lisboa: Ulisseia, 2002.
- _____, *O Arco de Sant'Ana: Crónica Portuense* [1ª edição 1845-1850]. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.
- HERCULANO, Alexandre – *O Pároco de Aldeia* [1ª edição 1843]. Venda Nova: Livraria Bertrand, 1978.
- JUNQUEIRO, Guerra – *A velhice do padre eterno* [1ª edição 1885]. Mem Martins: Publicações Europa América, [s.d.].
- _____, *Pátria* [1ª edição 1896]. Porto: Lello e Irmãos, [s.d.].
- LEAL, Gomes – *História de Jesus para as criancinhas lerem* [1ª edição 1883]. Lisboa: Assírio e Alvim, 1998.
- _____, *O Anti-Cristo. I Parte – Cristo é o Mal* [1ª edição 1886]. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.
- PINTO, Silva – *O Padre Maldito: Memórias do Cura Santa Cruz* [1ª edição 1873]. Lisboa: Guimarães Editores, 1910.
- QUEIRÓS, Teixeira de – *Comédia do Campo e Comédia Burguesa (Antologia)*. Edição de Maria Saraiva de Jesus [1ª edição 1876-1919]. Porto: Campo das Letras, 1999.

Bibliografia geral

- ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. 4 volumes. Nova edição. Porto: Livraria Civilização Editora, 1967-1971.
- BELLINGER, Gerhard J. – *Encyclopédie des Religions*. Paris: Le Livre de Poche, 2000
- CARVALHO, Rómulo de – *História do Ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até ao fim do regime de Salazar-Caetano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.
- CHADWICK, Owen – *A History of Christianity*. Londres: Weidenfeld e Nicholson, 1995.
- COSTA, Mário Júlio de Almeida – *História do Direito Português*. Coimbra: Livraria Almedina, 2000.
- DICIONÁRIO de História da Igreja em Portugal*. 2 volumes. Lisboa: Editorial Resistência. 1980.
- DICIONÁRIO de História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. 4 volumes. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1968-1971.
- DICIONÁRIO de História de Portugal: Suplemento*. Coord. de António Barreto e Maria Filomena Mónica. 3 volumes. Porto: Livraria Figueirinhas, 1999-2000.

- DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira de Azevedo. 4 volumes. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001.
- DICTIONNAIRE de l'Histoire du Christianisme*. Pref. de Jean Delumeau. Paris: Encyclopaedia Universalis; Albim Michel, 2000.
- DICTIONNAIRE de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*. Dir. de M. Viller; F. Cavallera; J. de Guibert; A. Derville; P. Lamarche; A. Solignac. Paris: Beauchesne, 1937-1995.
- ENCYCLOPEDIA of Religion (The)*. Coord. de Mercia Eliade. New York: MacMillan Publishing Company, 1987
- HISTOIRE du Christianisme des origines à nos jours*. Dir. de Charles Petri; André Vauchez; Marc Venard; Jean-Marie Mayeur. 14 volumes. Paris: Desclée-Fayard, 1990-2000.
- HISTÓRIA da Literatura Portuguesa*. 7 volumes. Mem Martins: Publicações Alfa, 2001-2003.
- HISTÓRIA de Portugal*. Dir. de José Mattoso. 8 volumes. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992-1994.
- HISTÓRIA de Portugal Contemporâneo*. Dir. de João Medina. 7 volumes. Lisboa: Amigos do Livro Editores, 1985.
- HISTÓRIA de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*. Dir. de João Medina. 14 volumes, Alfragide: Ediclube, 1998.
- HISTÓRIA de Portugal em datas*. Coord. de António Simões Rodrigues. Lisboa: Círculo de Leitores, [s.d.].
- HISTÓRIA Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira de Azevedo. 3 volumes. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2002.
- LÉONARD, Émile G. – *Histoire générale du protestantisme*. 3 volumes. Paris: Presses Universitaires de France, 1961-1964.
- MANUAL de História de la Iglesia*. Dir. de Hubert Jedin. 10 volumes. Barcelona: Editorial Herder, 1968-1988.
- MARQUES, A. H. de Oliveira – *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*. Lisboa: Delta, 1986.
- _____, *História da Maçonaria em Portugal*. 3 volumes. Lisboa: Editorial Presença, 1990-1997.
- NOVA História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Vários volumes. Lisboa: Editorial presença, 1990- .
- NOUVELLE Histoire de l'Église*. Dir. L.-J. Rogier; R. Aubert; M. D. Knowles. 5 volumes. Paris: Éditions du Seuil, 1963-1975.
- PORTUGAL Contemporâneo*. Dir. de António Reis. 6 volumes. Lisboa: Publicações Alfa, 1990-1992.
- SARAIVA, António José e LOPES, Óscar – *História da Literatura Portuguesa*. 17ª edição. Porto: Porto Editora, [s.d.].
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *História de Portugal*. 14 volumes. Lisboa: Verbo, 1977-2000.
- SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da – *História do Direito Português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- VERBO. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Edição Século XXI. Lisboa, São Paulo: Editorial Verbo, 1998-2003.

Bibliografia portuguesa sobre a época

- AFONSO, José António – Propostas para o estudo dos protestantismos ibéricos. *Lusitania Sacra*. 16 (2004) 465-475.
- ALEXANDRE, Manuel Valentim Franco – *Os sentidos do Império. Questão nacional e questão colonial na crise do Antigo Regime português*. Lisboa: [s.n.], 1988, texto policopiado.
- BORGES, Anselmo – Secularização e Tolerância. *Revista de História das Ideias*. 25 (2004) 129-146.
- CARDOSO, Manuel Pedro – *Cem Anos de Vida, 1870-1970: subsídio para a história da reforma em Portugal*. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa, 1975.
- CASTRO, Zília Osório de – *Constitucionalismo Vintista: antecedentes e pressupostos*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade de Lisboa, 1986.
- _____, Cultura e ideias do liberalismo. *Lusitania Sacra*. 12 (2000) 17-35.
- _____, *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2002.
- CATROGA, Fernando – Os inícios do positivismo em Portugal. *Revista de História das Ideias*. 1 (1977) 287-394.
- _____, A laicização do casamento e o feminismo republicano. In *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e Perspectivas Actuais. Colóquio, 20-22 de Março de 1985. Actas.vol.1*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social. Faculdade de Letras, 1986, p. 135-162.
- _____, O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Análise Social*. 24 (1988) 211-273.
- _____, *O republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1991.
- _____, Secularização e Laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual. *Revista de História das Ideias*. 25 (2004) 51-127.
- CAVACO, Timóteo – O contexto específico das origens da Sociedade Bíblica e os seus «vários começos», em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. 7-8 (2005) 31-49.
- CORREIA, Eduardo – *Direito Criminal I*. Coimbra: Livraria Almedina, 1971.
- COSTA, Maria Zita Freire Amado Ferreira da – *Retrato de uma minoria religiosa em Portugal: os registos da Igreja Metodista do Mirante, Porto, 1878-1978*. Porto: FLUP, 1997.
- COSTA, Rui Manuel Afonso da – *O «mundo» e a questão religiosa: 1900-1927*. Lisboa: [s.n.], 1988. Texto policopiado.
- DIAS, Da Cunha – *A maçonaria em Portugal*. Lisboa: Edições Delta, 1930.
- ERICSON, Gerald Carl – *Nascidos para crescer: o crescimento da Igreja em Portugal*. Queluz: Núcleo, 1992.
- ESCOBAR, Samuel – As origens do Movimento das Sociedades Bíblicas e o seu contexto missiológico. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. 7-8 (2005) 21- 30.
- FAIRCLOTH, Samuel Douglas – *Guia para o plantador de igrejas*. Queluz: Núcleo, 1985.
- FELIZARDO, Hêrlander – *História dos Baptistas em Portugal*. Lisboa: Centro Baptista de Publicações, 1995.

- FERNANDES, Avelino Faria – *O avivamento na história da Igreja*. [Lisboa]: Igreja de Deus Pentecostal, 1996.
- FERREIRA, António Matos – Repercussões do Ultimatum no meio católico (Notas acerca do Nacionalismo católico). *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 31-45.
- _____, L'Espagne et le Portugal. In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Dir. Jean Marie Mayeur; Charles et Lucy Pietri; André Vauchez; Marc Venard. Paris: Desclée, 1995, vol.11, p. 279-298 e p. 637-657.
- _____, A Igreja Católica em confronto com o liberalismo. In *As Igrejas e o Estado em Portugal*. Actas dos 9º Cursos Internacionais de Verão de Cascais. Cascais: Câmara Municipal de Cascais; Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 2003, vol.3, p. 17-27.
- _____, *Um católico militante diante da crise nacional. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa – UCP, 2007.
- FIANDOR, António Ferreira – *A Igreja Lusitana: católica, apostólica, evangélica*. Vila Nova de Gaia: A. F. Fiandor, 1930.
- FREIRE, David – *A.C.M.: a história e as características de um movimento*. Lisboa: Aliança Nacional das A.C.M.'s de Portugal, 1979.
- GABRIEL, Manuel Nunes – *Angola, cinco séculos de cristianismo*. Queluz: Literal, 1978.
- HENRIQUES, João Paulo – O pioneirismo protestante na génese de organizações universalistas em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. 7-8 (2005) 97-107.
- HOMEM, Amadeu Carvalho – *A Ideia Republicana em Portugal: o contributo de Teófilo Braga*. Coimbra: Livraria Minerva, 1989.
- LEAL, Ernesto Castro – Opinião pública na província em 1890: elementos de agitação e antropologia do português durante a crise do «Ultimatum» inglês. *Clio: Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 3 (1998) 39-57.
- MARQUES, A. H. de Oliveira – *Afonso Costa*. Lisboa: Arcádia, 1975.
- _____, *A 1ª República Portuguesa (Alguns aspectos estruturais)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1980.
- _____, *Guia de História da 1ª República Portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.
- _____, *Ensaio de Maçonaria*. Lisboa: Quetzal, 1988.
- _____, *A maçonaria em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1998.
- _____, Para a História da Maçonaria no Porto em finais do século XIX. *Revista de História das Ideias*. 36 (2002-2003) 275-282.
- _____, *História da 1ª República Portuguesa: as estruturas de base*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, [s.d.].
- MARQUES, A. H. de Oliveira e COSTA, Fernando Marques da – *Bernardino Machado*. Lisboa: Montanha, 1978.
- MARQUES, João Francisco – Para a História do Protestantismo em Portugal. *Revista da Faculdade de Letras*. 12 (1995) 431-475.
- MATOS, Sérgio Campos – *Historiografia e memória nacional (1846-1898)*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- MEDINA, João – *Herculano e a Geração de 70*. Lisboa: Terra Livre, 1977.

- ____, «Oh! A República!...»: estudos sobre o republicanismo e a Primeira República portuguesa. Lisboa: Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa; Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.
- ____, *Portuguesismo(s). (Acerca da Identidade Nacional)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2006.
- MOREIRA, Eduardo – *The significance of Portugal, A Survey of Evangelical Progress*. Londres: World Dominion Press, 1933.
- ____, *A situação religiosa em Portugal, Conspecto e Considerações*. Lisboa: Edição do Portugal Novo, 1935.
- ____, *Esboço da história da Igreja Lusitana*. Vila Nova de Gaia: Edição do Sínodo da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, Composto e Impresso na Tip Rocha & Irmão Sucr., 1949.
- ____, *Crisóstomo Português, Elementos para a História do Púlpito*. Lisboa: Publicação da Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1957.
- ____, *Vidas Convergentes: história breve dos Movimentos de Reforma Cristã em Portugal, a partir do século XVIII*. Lisboa: Publicação da Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958.
- ____, *Gil Vicente e a Reforma*. [S.l.: s.n.], 1966.
- ____, *A Reforma Protestante e os seus Antecedentes em Portugal*. Lisboa: Separata do Tomo 3 - nº 1 da Revista *Lingua e Cultura*, Sociedade de Língua Portuguesa, 1973.
- ____, *Relação da Religião com a Política*. Porto: Separata do *Portugal Evangélico*, 1974.
- MOREIRA, J. M. Mendes – *Origens do episcopalismo em Portugal: o despertar da Igreja Lusitana (1838-1899)*. Porto: FLUP, 1995, texto mimeografado.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito – *A Guerra Religiosa na Primeira República: crenças e mitos num tempo de utopias*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004.
- NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal: 1832-1911*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
- ____, *Minorias e limites da tolerância em Portugal (sécs. XIX-XX)*. *Revista de História das Ideias*. 25 (2004) 355-403.
- NEVES, Joaquim Carreira das – *As novas seitas cristãs e a Bíblia*. Lisboa: UCP, 1998.
- OLIVEIRA, Narciso Paulo Ferreira de – *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo*. Porto: FLUP, 1996.
- PEIXOTO, Fernando Aníbal Costa – *Diogo Cassels: uma vida em duas margens*. Porto: [s.n.], 1995.
- RAMOS, Rui – *Para uma história política da cidadania em Portugal*. *Análise Social*. 34 (2004) 547-569.
- REGO, Raul – *História da República*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1986-87.
- RIBEIRO, Lia Sá Paulo – *O papel dos intelectuais na popularização da cultura republicana*. *Revista de História das Ideias*. 24 (2003) 255-309.
- RODRIGUES, Samuel – *A polémica sobre o casamento civil*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.
- SÁ, Vítor de – *Liberais e Republicanos*. Lisboa: Livros Horizonte, 1986.

- SANTOS, Luís Aguiar – A primeira geração da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (1876-1902). *Lusitania Sacra*. 8 (1996) 299-360.
- _____, Protestantismo em Portugal (séculos XIX-XX): linhas de força da sua historia e historiografia. *Lusitania Sacra*. 12 (2000) 37-64.
- _____, Evolução institucional da presença em Portugal da Sociedade Bíblica (de Agência Britânica a Instituição de Utilidade Pública). *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. 7-8 (2005) 51-61.
- SILVA, António Manuel S. P. – Os protestantes e a política portuguesa. O caso da Igreja Lusitana na transição do séc.XIX para o séc.XX. In *Lusotopie. Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*. Paris: Éditions Karthalk, 1998, p. 275
- TESTA, Michael P. – *Injuriados e perseguidos: panorâmica histórica da Fé Reformada em Portugal*. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1977.
- TESTA, Michael P. – *O Apóstolo da Madeira*. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1963.
- VALENTE, David – Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal: contributo para a história da sua formação. *Lusitania Sacra*. 16 (2004) 477-510.
- VENTURA, António – *Entre a República e a Acracia: o pensamento e a acção de Emilio Costa (1897-1914)*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- _____, *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal: as convergências possíveis (1892-1910)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.
- VIANA, Maria Albertina Henriques – *Eduardo Moreira: um construtor da diferença*. Porto: [s.n.], 1999, Texto policopiado.
- VILA Nova de Gaia de há cem anos. *Colóquio comemorativo do centenário da Igreja de Torne (V. N. de Gaia – 6 e 7 de Maio)*. Actas. Vila Nova de Gaia: Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995.

Bibliografia sobre história religiosa, protestantismo e contexto cultural e político

- BAUBÉROT, Jean e MATHIEU, Séverine – *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France 1800-1914*. Paris: Éditions du Seuil, 2002
- BONIFACE, Xavier – Histoire de l'Église, histoire dès religions, histoire religieuse. *Esprit*. 315 (2005) 106-118.
- BOSSY, John – *A cristandade no Ocidente, 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- CHADWICK, Owen – *The secularization of the European mind in the nineteenth century*. Cambridge: University Press, 1985.
- COTTRET, Bernard – *Histoire de la réforme protestante: Luther, Calvin, Wesley, XVI XVIII siècle*. [S.l.]: Perrin, 2001.
- DELUMEAU, Jean – *Des Religions et des Hommes*. Paris: Le Livre de Poche, 1996
- FAIRCLOTH, Samuel Douglas – *Esboço da História dos Baptistas*. Leiria: Vida Nova, 1959.
- FIRPO, Massimo – *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*. Torino: Loescher Editore, 1983

- GUGGISBERG, Hans R., LESTRINGANT, Frank e MARGOLIN Jean-Claude (coord.) – *La Liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles): actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)*. Genève: Librairie Droz S. A., 1991
- HARREL, Norman Lynn – *Estudos sobre a história dos baptistas em Portugal*. Lisboa: Ordem dos Pregadores Baptistas, 1988.
- HENDERSON, Lawrence W. – *A Igreja em Angola: um rio com várias correntes*. Lisboa: Além-Mar, 1990.
- HOBSBAWM, Eric – *A questão do nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Lisboa: Terramar, 1998.
- LECLER, Joseph – *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Éditions Albin Michel, 1994
- MONGIN, Olivier e SCHLEGEL, Jean-Louis – Les questions de 1905. *Esprit*. 315 (2005) 85-91.
- POULAT, Émile – Faut-il changer la loi de 1905?. *Esprit*. 315 (2005) 92-99.
- PROTESTANTISMES en lusophonie. Actes des Deuxièmes Journées d'Études de Lusotopie. In *Lusotopie. Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*. Paris: Éditions Karthalk, 1998.
- RÉMOND, René – *Introdução à História do Nosso Tempo: do Antigo Regime aos nossos dias*. Lisboa: Gradiva, 1994.
- SANTO, Moisés Espírito – *A religião popular portuguesa*. Prefácio de Émile Poulat. Lisboa: A Regra do jogo, 1984.
- TOLLERANZA Religiosa (La). *Indagini storiche e riflessioni filosofiche*. Direcção de Mario Sina. Milão: Università Católica del Sacro Cuore, 1991
- TREVOR-ROPER, H. R. – *Religião, Reforma e Transformação Social*. Lisboa: Editorial Presença; Martins Fontes, [s.d.].
- VENTURA, António – *Estudos sobre história e cultura contemporâneas de Portugal*. Lisboa: Caleidoscópio – Centro de História. Universidade de Lisboa, 2004.
- VIEIRA, David Gueiros – *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- VINCENT-SMITH, John – *As relações políticas luso-britânicas, 1910-1916*. Lisboa: Livros Horizonte, 1975.
- VOEGELIN, Eric – *As religiões políticas*. Lisboa: Vega, 2002.
- WEBER, Max – *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença, 2001
- _____, *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

1.	Página de rosto do livro <i>Uma Exposição de Factos</i>	39
2.	Folheto da autoria de Robert Reid Kalley dirigido <i>Aos Madeirenses</i>	40
3.	Robert Reid Kalley (1809-1888).....	41
4.	Diogo Cassels (1844-1923).....	43
5.	Henry Maxwell Wright (1849-1931).....	47
6.	Página de rosto da Carta <i>Pastoral</i> de D. João Maria Pereira d’Amaral e Pimentel.....	67
7.	Página de rosto do livro <i>O Protestantismo</i>	75
8.	Página de rosto da <i>Instrução Pastoral sobre o protestantismo dirigida aos seus diocesanos</i> . 83	
9.	Página de rosto da <i>Resposta... À Instrução Pastoral do Ex.mo Bispo do Porto, D. Americo</i> . 84	
10.	Página de rosto do opúsculo <i>Observações á instrução pastoral do Ex.mo Bispo do Porto, D. Americo sobre o protestantismo</i>	85
11.	Página de rosto do opúsculo <i>Refutação das principaes objecções d’alguns protestantes contra a Instrução Pastoral do Exc.mo Snr. D. Americo Bispo do Porto</i>	86
12.	Página de rosto do livro <i>A Verdadeira Igreja de Christo</i>	96
13.	Página de rosto da obra <i>Affirmações catholicas contra os erros d’um apostata</i>	97
14.	Representação da árvore genealógica do protestantismo em Portugal, com origem nos diferentes continentes.....	130
15.	Alfredo Henrique da Silva (1872-1950).....	145
16.	Página de rosto do livro <i>O Monstro da Escravatura</i>	145
17.	Pedro Castro da Silveira (1867-1953).....	159
18.	Guilherme Dias da Cunha (1844-1907).....	161
19.	Folheto sobre <i>O que é a missa?</i>	163
20.	Folheto sobre <i>O que é a confissão auricular e o que são as indulgencias</i>	164
21.	Eduardo Moreira (1886-1980)	181
22.	Página de rosto do opúsculo <i>A Crise Nacional e a Solução Protestante</i>	182

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Albuquerque, Manuel de, 48-49, 54, 56-59, 68, 70, 72, 75, 78, 88, 90-91, 94, 96, 98, 100, 106, 114-115, 166, 173
Almeida Garrett, 1.^a visconde de, 20, 106, 129, 174
Almeida, António José de, 157, 192, 200
Almeida, Fortunato de, 31, 48-50, 64-65, 102, 111, 167, 200
Amado, José de Souza, 52, 57, 99, 106
Amélia, rainha de Portugal, 136
Américo, bispo do Porto, 48, 51, 54, 56, 64-66, 68-70, 72, 74, 76-88, 90-91, 95, 98-100, 103, 107, 122-123, 137-138
Antas, Miguel Martins d', 112-113
Ashley-Cooper, Anthony (ver Shaftesbury, Lord)
Athouguia, António Aloísio Jervis de (ver Athouguia, 1.^o visconde de)
Athouguia, 1.^o Visconde de, 114
Aubert, C., 52, 95, 106
Azevedo, Pedro de, 204

B

Babo, Carlos, 124
Baden-Powell, Robert, 204
Barbosa, Sebastião António, 24, 169-170
Barreto, António Xavier Correia, 192
Beirão, Francisco António de Veiga, 136

Bello, António Mendes, bispo do Algarve e Patriarca de Lisboa, 136
Braga, Alexandre, 157
Braga, Teófilo, 150-152, 172, 186, 192
Branco, Camilo Castelo, 33, 61, 76, 88, 94, 101
Bolena, Ana, 60
Bora, Catarina de, 55
Bruno, José Pereira de Sampaio, 123, 151

C

Calvino, João, 59-60, 62, 120-121, 132
Camacho, Manuel de Brito, 192
Camões, Luís Vaz de, 152
Carlos V, rei de Espanha e Imperador do Sacro Império Romano Germânico, 55
Carneiro, Augusto Neves dos Santos, 24, 53, 167-169, 171
Carvalho, Amorim, 162
Cassels, André, 131, 133
Cassels, Diogo, 42, 44, 131, 133
Castro, José Ferreira Borges de, 25
Cecil, Robert (ver Salisbury, Lord),
Clarendon, Lord, 32
Coelho, João d'Oliveira, 130
Coelho, José Maria Latino, 151, 165
Coelho, Manoel Felipe, 48, 52, 56, 59, 61, 66, 68-70, 76, 86-87, 89-90, 92-93, 95, 100, 103-105, 116-117
Constant, Benjamin, 150

Costa, Afonso, 157, 160, 186, 189, 192, 196, 198, 200
 Cranmer, Thomas, 60
 Cromwell, Thomas, 60
 Cunha, Guilherme Dias da, 64-65, 84, 116, 157, 161-165, 179

D

Daun, João Oliveira e (ver Saldanha, duque de)
 Dilley, E. E., 134
 Dinis, Júlio, 65, 69, 78, 105

F

Falcão, Paulo, 162
 Fernando II, Rei-Consorte de Portugal, 106
 Ferrão, Francisco António Fernandes da Silva, 35
 Ferreira, Guilherme Luís Santos, 120, 124, 137-139, 148
 Fiandor, António Ferreira, 131
 Figueiredo, António Pereira de, 82, 138
 Figueiredo, Joaquim dos Santos, 130, 206
 Flower, Frederico, 130
 Fonseca, Rodrigo da, 32
 Fox, George, 111
 Franco, João, 157
 Freire, Anselmo Braancamp, 204
 Freitas, José Joaquim Rodrigues de, 165

G

Garcia, José Elias, 151
 Garrett, Almeida (ver Almeida Garrett, 1.º visconde de)
 Góis, Damião de, 129
 Gomes, Amaro de Azevedo, 192
 Gomes, António Luís, 186
 Gomes, Manuel Teixeira, 111-112
 Gomez y Togar, Vicente, 49, 114

H

Henrique VIII, rei de Inglaterra e da Irlanda, 60-63
 Henriques, Maurício Correia (ver Seisal, visconde de)

Herculano, Alexandre, 52, 62, 78, 93-94, 105, 129, 132
 Horner, Rodolfo, 130
 Hume, David, 19
 Huss, João, 60, 120, 132

I

Isabel I, rainha de Inglaterra e da Irlanda, 60-61, 63

J

Jordão, Levy Maria (ver Paiva Manso, 1.º visconde de)
 Junqueiro, Abílio Manuel Guerra, 153, 156, 172, 174

K

Kalley, Robert Reid, 26, 38-42, 59, 64, 73, 85, 104, 122-124, 137-138, 146

L

Lavradio, Conde de, 22, 32-34, 49, 69, 104-112, 114
 Leal, António Duarte Gomes, 172
 Lefevre, Jacques, 132
 Livingstone, David, 110-111
 Livingstone-Bruce, Agnes, 111
 Locke, John, 19
 Lopes, David, 204
 Lutero, Martinho, 55, 59-62, 119-121, 129, 132, 137
 Luz, Frei Valentim da, 129

M

Machado, Bernardino, 154-155, 157-158, 177-179, 192
 Machado, Carlos Cyrillo, 104
 Macnaier, Stuart, 130
 Manoel, Jerónimo Pinheiro de Almeida Câmara, 191
 Manso, D. Manuel Martins, bispo do Funchal e da Guarda, 42, 52-53, 57, 66, 68, 79-80, 82, 89-93, 100-101, 113, 141-143

Manuel I, rei de Portugal, 129
 Maria I, rainha de Inglaterra e da Irlanda, 60
 Maria II, rainha de Portugal, 24, 27, 32, 106
 Martins, António Alves, bispo de Viseu, 132
 Martins, Germano, 162
 Martins, José Pereira, 131
 Melanchton, Filipe, 129
 Melim, Manuel de, 45-46
 Melo, Fontes Pereira de, 32
 Mendonça, Henrique Lopes de, 204
 Meneses, João de, 157
 Montesquieu, Charles de, 19
 Moura, João de França Castro e, bispo do Porto, 53
 Moreira, Eduardo, 32, 37, 128-129, 132, 134-136, 139-140, 144, 146-148, 152, 154-155, 157-158, 160, 171-175, 179-184, 186, 201-202, 204, 208-209
 Moreton, Robert, 130-131, 133, 143

N

Netto, José Sebastião, bispo de Angola e do Congo, 170
 Nogueira, José Félix Henriques, 150

O

Oliveira, Emídio de, 165
 Oliveira, Júlio Francisco da Silva, 130
 Oliveira, Vital Maria Gonçalves de, bispo de Olinda, 177-178

P

Paiva Manso, 1.º Visconde de, 35
 Pedro V, Rei de Portugal, 106
 Penn, William, 112
 Pimentel, D. João Maria Pereira d'Amaral e, bispo de Angra do Heroísmo e Ilhas dos Açores, 51, 55, 57-59, 61-63, 67-68, 70-71, 73, 77, 82, 89, 92, 98, 100-102, 107, 143
 Pinto, António José da Silva, 172
 Pio IV, papa, 52
 Pio V, papa, 61
 Pope, Thomas, 133, 179
 Portugal, Francisco de Almeida Portugal (ver

Lavradio, Conde de)
 Praga, Jerónimo de, 60
 Prestage, Edgar, 204

Q

Queiroz, Eça de, 62

R

Ramos, Luiz Maria da Silva, 61, 63, 66, 71-74, 76-77, 79, 81, 89, 93-94, 97, 101, 115, 166
 Recreio, Francisco, 52, 88, 94
 Relvas, José, 192
 Robinson, George, 146, 158, 160
 Roterdão, Erasmo de, 60
 Roughton, Helena, 133
 Rousseau, Jean-Jacques, 19

S

Saldanha, duque de, 27, 32, 112
 Salgado, Heliodoro, 165
 Salisbury, Lord, 113
 Santos, António Machado, 200
 Savonarola, Jerónimo, 120
 Seabra, Visconde de, 27
 Seisal, Visconde de, 112
 Shaftesbury, Lord, 34
 Silva, Alfredo Henrique da, 125, 131, 143-146, 157, 160, 162, 171, 175, 179, 185-186, 189, 198, 202
 Silva, Manuel Abúndio da, 197
 Silva, Santos, 130
 Silveira, Manuel Joaquim da, metropolitano e primaz do Brasil, 66, 70, 74, 76, 78, 82, 87, 92-93, 95, 101-102, 108
 Silveira, Pedro Castro da, 146, 157-159, 160, 198
 Smith, Adam, 19
 Sousa, António Luís de Seabra e, (ver Seabra, Visconde de),
 Sousa, J. de, 131
 Souza, António de, 134
 Soveral, Luís Maria Pinto de (ver Soveral, Marquês do)
 Soveral, Marquês do, 112
 Staupitz, João, 55, 132

Stewart, Robert, 133

Swon, Carlos, 130

T

Taylor, Zacarias Clay, 136, 139, 174

Teles, Basílio, 162

Tetzel, João, 55

Tocqueville, Alexis de, 150

V

Vala, Lourenço, 132

Vasconcelos, Manoel de Sant'Anna e, 59, 64, 73, 99, 104

Vitória, rainha do Reino Unido e Imperatriz da Índia, 24

Vicente, Gil, 129

Villiers, George William Frederick (ver Clarendon, Lord)

W

Weber, Max, 58

Wesley, John, 120, 125-126

Wright, Henry Maxwell, 26, 44-47

Wyclif, João, 60, 132

Z

Zwinglio, Ulrico, 60, 62

ÍNDICE GERAL

APRESENTAÇÃO	7
AGRADECIMENTOS	13
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I – ESTRUTURAS LEGISLATIVAS: ENTRE A LIBERDADE E A CRIMINALIZAÇÃO	19
1. Constituição de 1822	19
2. Carta Constitucional de 1826	21
3. Tratado de Comércio e navegação entre Portugal e a Grã-Bretanha (1842)	24
4. Código Penal de 1852	27
5. Código Penal de 1886	35
6. Funcionamento do poder judicial	37
CAPÍTULO II – CRISTIANISMO CATÓLICO E CRISTIANISMO REFORMADO: PERSPECTIVAS E REPRESENTAÇÕES	51
1. Religião católica como religião do reino	51
2. Identidade e alteridade: campos de definição do «outro» protestante	54

2.1. Origens	54
2.2. Fé e doutrina	65
2.3. Culto e hierarquia	87
2.4. Verdade e erro	95
3. Um combate: meios de acção	99
4. Catolicismo e nacionalismo <i>versus</i> Protestantismo e desnacionalização	103
5. Os católicos e a definição de tolerância e liberdade religiosa	113
CAPÍTULO III – A CONSTRUÇÃO DE ESPAÇOS DE PLURALIDADE RELIGIOSA: ENCONTROS ESTRATÉGICOS ENTRE PROTESTANTISMO E REPUBLICANISMO	119
1. Cristianismo reformado: definição e bases identitárias	119
2. O papel de uma minoria: significados quantitativos e qualitativos	133
3. Integração e Penalização	135
4. A ideologia republicana: espaço de abertura ao cristianismo reformado	148
5. Partido Republicano Português: estruturação e consolidação	151
6. A crise nacional como crise religiosa	165
CAPÍTULO IV – O CONTEXTO DA LEI DA SEPARAÇÃO REPUBLICANA	185
1. A implantação da República	185
2. A Lei da Separação da Igreja do Estado	192
3. A liberdade de culto: amplitude e limites	196
4. Recomposição da sociabilidade religiosa	202
CONCLUSÃO	207

CRONOLOGIA	211
FONTES E BIBLIOGRAFIA	227
ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES	239
ÍNDICE ONOMÁSTICO	241
ÍNDICE GERAL	245
RESUMO/ABSTRACT	249

RESUMO

A confessionalidade da Monarquia Constitucional alicerçou-se no carácter hegemónico do catolicismo romano no interior da sociedade portuguesa. Porém, essa hegemonia não correspondeu a um monopólio pleno, no sentido em que, em Portugal, durante a segunda metade do século XIX, se desenvolveram dinâmicas religiosas não católicas. As comunidades cristãs evangélicas foram parte integrante dessa construção da diferenciação que, progressivamente, foi também a estruturação de um percurso que as conduziria da exclusão, legitimada pelo Código Penal de 1852, à liberdade de culto, consignada na Lei da Separação de 1911. Esse caminho foi substancialmente determinado pela postura da Igreja Católica que, legitimada pela lei constitucional e penal, desenvolveu um discurso sobre o protestantismo baseado numa multiplicidade de representações e imagens que definiram em grande medida a capacidade de integração das comunidades reformadas em Portugal. Nesse sentido, apesar de minoritários, esses núcleos adquiriram gradualmente uma importância qualitativa resultante da gravidade com que o problema do seu crescimento era tratado nas fontes católicas mas também da influência das iniciativas e projectos que levaram a cabo nessa luta pela liberdade religiosa.

Nos finais do século XIX, apesar da permanência e ênfase de uma mentalidade católica anti-protestante, certos núcleos da sociedade portuguesa desenvolveram-se como plataformas de abertura em relação às confissões reformadas, partilhando objectivos comuns no que dizia respeito ao papel consignado à Igreja Católica na dinâmica estatal, à defesa da igualdade de cultos e à luta pela concretização da liberdade religiosa. Essa partilha proporcionou um encontro momentâneo entre protestantismo e republicanismo e dinamizou a integração progressiva de membros das comunidades protestantes no interior da sociedade portuguesa e a multiplicação de actividades de origem evangélica cujos resultados teriam uma influência substancial junto de alguns sectores da cultura nacional. Progressivamente, o protestantismo, envolvido activamente no processo de secularização, começava também a participar na construção de sociabilidades em Portugal.

ABSTRACT

The Portuguese Constitutional Monarchy was a confessional regime based on the hegemonic character of the Roman Catholicism inside the Portuguese society. However, the Catholic Church didn't exactly had a monopoly over the Portuguese religious universe, since that, along the second half of the nineteenth century, several non-catholic religious groups developed a number of activities and a specific dynamic in the Portuguese territories. The protestant communities were part of that differentiation process, building a path from the exclusion, legitimated by the Penal Code (1852), to the religious freedom consigned in the republican Separation Law (1911). That process was highly influenced by the attitude of the Catholic Church that, legitimated by the constitutional and penal legislation, developed a speech about the Protestantism based on images that substantially defined the integration skills of the protestant groups in Portugal. Despite being a minority, those communities gradually acquired a qualitative meaning based not only on the seriousness with which the catholic writings treated the problem of their growth, but also in the influent results of the initiatives and projects developed in that context of the struggle for religious freedom.

In the end of the nineteenth century, in spite of the solidity of the catholic anti-protestant mentality, certain sectors inside the Portuguese society developed as opened platforms towards the protestant denominations, sharing goals related with the role given to the Catholic Church inside the state dynamics and with the defence of the equality between cults and religious freedom. That involvement gave place to a momentarily meeting between Protestantism and Republicanism and provided a progressive social integration of protestant group members and a multiplication of activities based on the protestant spirituality with a significant influence within the national culture. Slowly, actively involved in the secularization process, Protestantism started to take part in the configuration of the Portuguese society.

Acabou de se imprimir
aos 14 de Agosto de 2009
na SerSilito-Empresa Gráfica, Lda. / Maia

Tiragem 1.000 exemplares

Depósito legal: 297321/09

ISBN: 978-972-8361-28-0

