

# O anticlericalismo na óptica do protestantismo português

**Rita Mendonça Leite**

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

## **As comunidades protestantes no universo religioso português oitocentista: uma dinâmica de diferenciação**

Durante a segunda metade do século XIX desenvolveu-se no universo religioso português uma dinâmica de diferenciação que foi parcialmente influenciada pela importação e criação de comunidades cristãs evangélicas,<sup>1</sup> parte integrante da construção progressiva da pluralidade num contexto majoritariamente católico romano. Apesar da confessionalidade do

1. A análise da problemática das denominações cristãs reformadas alicerça-se numa base conceptual frequentemente discutível e dificilmente passível de gerar uma 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 sinónimos, sendo que o primeiro se relaciona com a 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 origem.

Estado português durante a Monarquia Constitucional (1822-1910), verificou-se paulatinamente uma implementação de correntes de origem protestante que, no marco da Carta Constitucional de 1826, foram desenvolvendo espaços de diversidade religiosa. O percurso então encetado conduziria essas comunidades da exclusão à liberdade de culto e, em última instância, à liberdade religiosa.

Neste contexto, a segunda metade do século XIX marcada pelo primeiro Código Penal português (1852) e encerrado com a Lei da Separação da Igreja do Estado (1911), 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.

Esse processo de transformação das estruturas legislativas entre 1852 e 1911, e do maior ou menor grau de liberdade consignado no seu interior, não se esgotou 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 procuraria precisamente combater esse monopólio cultural do catolicismo romano, destacando a problemática religiosa como cerne da sua luta e da sua acção.

Ao longo desse processo, apesar de minoritários, os núcleos protestantes 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. A existência, no seio da minoria protestante em Portugal, de relações endógenas e exógenas de uma diversidade e com-

plexidade substanciais, tende a demonstrar a desproporcionalidade entre a sua expressão quantitativa e sua importância qualitativa. Essa discrepância baseia-se 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 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.

### **A construção da pluralidade religiosa: meios de intervenção e de integração**

Nessa segunda metade do século XIX, a implementação e o crescimento lento das comunidades evangélicas tende então a situar os protestantes 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.

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” [Moreira, 1958:202], descritas 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” [Moreira, 1958:206], 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 [...]”<sup>2</sup> 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 romana.<sup>3</sup> Assim, o protestantismo português teve necessariamente que encontrar novas vias de integração que não as de ordem 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 portuguesa.<sup>4</sup>

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 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[m] uma ligação aos primórdios do cristianismo, à sua pureza e à sua verdade; evangelizar, fazer cristãos,

2. Moreira [1935:26]. 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. Moreira [1935:34; 1949:34].

3. Moreira [1949:31-32] 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”.

4. 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” [Felizardo Herländer, 1995:21].

era assim sinónimo de dar a conhecer a Bíblia” [Aguiar Santos, 2001:80]. A leitura e a divulgação das Escrituras desempenharam desde o início um papel essencial no proselitismo protestante em Portugal,<sup>5</sup> sendo que todos os pioneiros desse protestantismo encetaram a sua missão através da formação e integração de grupos de reflexão bíblica que acabaram por se estruturar como comunidades evangélicas.

No entanto, 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 das representações católicas anti-protestantes 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 um meio de aproximação em relação aos núcleos

5. Como na maioria dos países onde se implementaram comunidades protestantes. Guilherme Ferreira [1906:5] afirmava a esse propósito, em 1906: “Dois grandes sucessos —os maiores dos tempos modernos— assombraram o mundo no decurso do xv e xvi séculos: a reforma da religião e a invenção da imprensa. Esta precedera de algumas dezenas de anos, apenas, a pregação de Lutero, isto é, apenas o tempo necessário para os impressores de Mogúncia e de Nuremberga atingirem aquela relativa perfeição que havia de permitir-lhes multiplicar oportunamente, por milhares de milhares, as Bíblias que a Alemanha inteira havia de reclamar deles, para saciar a sede da sua justiça na fonte viva da Palavra de Deus”.

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. Para 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 [...]” [Moreira, 1910:25]. Por conseguinte, o plano de evangelização protestante assentava precisamente sobre a necessidade de promoção da instrução. Ao mesmo tempo procurava-se retirar da Igreja católica a hegemonia sobre a cultura letrada e sobre a formação da mundividência do povo português.<sup>6</sup> E esse propósito era parte fundamental tanto dos planos das comunidades evangélicas como do projecto republicano.<sup>7</sup>

Em segundo lugar, destaca-se a valorização da imprensa como meio de difusão. A edição de jornais, revistas, livros, opúsculos, folhetos e panfletos foi um dos principais meios de divulgação da religiosidade evangélica,<sup>8</sup> 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 “[...] um dos principais instrumentos da secularização das consciências durante esse longo ciclo histórico” [Neto, 1998:234].

6. 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” [Martins Manso, 1996:153]; 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 ensinar constantemente, e procurar que sejam ensinadas e observadas em toda a paróquia, e muito principalmente nas escolas públicas, e particulares dela*” [Martins Manso, 1996:154].

7. 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 construiu.

8. Cf. António Manuel S. P. Silva [1995:97-130].

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 protestantes.<sup>9</sup> 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* [Martins Manso, 1996:154].<sup>10</sup>

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 publicações. 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 anti-clericalismo e ateísmo, combatidos

9. Numa crítica que se dirigia a todo o tipo de edições, mas que muitas vezes se centrava na anatemização de alguns órgão da Imprensa, no sentido estrito, tidos como porta-vozes dos inimigos do catolicismo. No estudo sobre D. Manuel Martins Manso, Pinharanda Gomes [1996:45-46] 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 [...]”.

10. 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 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” [Martins Manso, 1996:155].

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 motor.<sup>11</sup> Fundada por Alfredo Henrique da Silva,<sup>12</sup> 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, escutismo, passeio; intelectual — instrução primária, especial e nocturna, bibliotecas, conferências e aulas de música; social — festa dos ardinas, distribuição de prémios e de roupas; e espiritual — reuniões bíblicas, conferências evangélicas, preleções morais, reuniões de oração.<sup>13</sup>

11. A UCM, mais tarde redenominada 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.

12. Alfredo Henrique da Silva (Porto, 1872 - 1950) foi um educador e missionário evangélico. Formado em ciências económicas e financeiras, Alfredo da Silva combinou 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.

13. 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” [Moreira, 1958:350]. 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 *práxica*, 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” [Freire, 1979:35].

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 Robert Kalley<sup>14</sup> chegou à Madeira, foi descrito como um médico inglês rico, em termos financeiros, mas ainda mais rico dos “sentimentos de caridade cristã”,<sup>15</sup> 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 Silveira,<sup>16</sup> membro protestante do Partido Republicano Português, exerceu igualmente uma “política de beneficência invulgar” [Ventura, 1994:35], 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

14. Robert Reid Kalley (1809, Glasgow-1888, Edimburgo) 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.

15. *Um Brado em Favor da Verdade e da Justiça, por um Homem Independente*, Funchal, Tipografia do Defensor, 1843, 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.

16. 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 Sídónio Pais. Mais tarde aderiu ao Estado Novo.

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.

Porém, 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, a criminalização 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 despreciada 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.

### **O anticlericalismo como conceito e plano de acção sócio-cultural**

Podendo ser diversificado o tipo de motivações e o grau de empenho que conduziram membros das comunidades reformadas até ao universo dos críticos da Monarquia Constitucional destacava-se 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, inclusivamente, a todos os 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 na discussão dessa problemática protestantes e republicanos cooperavam na crítica ao catolicismo romano e a Igreja católica denunciava o republicanismo e o cristianismo evangélico como parte de um mesmo problema.

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 e a fusão entre as diversas

posições ideológicas respectivamente às questões política, social e educativa. Nesse sentido, o anticlericalismo, plenamente integrado na maior parte dos conteúdos teológicos e doutrinários das comunidades protestantes representadas em Portugal, desempenhou um papel fundamental, na medida em que se radicalizou progressivamente no sentido da construção de uma concepção socio-cultural antagónica e alternativa ao catolicismo.

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 e nas suas manifestações. 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 Pinto;<sup>17</sup> de um anticlericalismo surgido da vivência quotidiana dos fiéis católicos com os membros do clero.<sup>18</sup> A verdade é que a maior parte da população 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 eclesiais na vida política e cultural.

17. De acordo com Carvalho Homem [1989:199], 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 [...]”. Ao nível literário esse anti-clericalismo multiplica-se num largo número de obras. Silva Pinto [1910:182] descrevia, em 1873, numa postura claramente irónica, as funções do padre católico: “O padre deve ser temente a deus, falar às mulheres no inferno, para as trazer direitas [...], confessá-las, zelar as causas da religião e em último caso sair para a rua, de escopeta numa das mãos e cruz na outra, e... fogo sobre os tais hereges e os liberais, com um milhão de diabos”. Em 1885, Guerra Junqueiro [s/f:134] caracterizava os núncios, bispos, cardeais, cónegos e monsenhores como uma “Truculenta manada obesa de hipopótamos”. Em 1886, Gomes Leal [2000:445] defendia: “O espírito de casta, o espírito sacerdotal, há-de ser sempre essencialmente dogmático, despótico, retroactivo”. São apenas alguns exemplos de um motivo literário largamente desenvolvido nesse período.

18. Segundo Moisés Espírito Santo [1984:197-198], 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. [...] Numerosos ditados, provérbios e histórias apresentam os ‘padres’ (uma casta) como gulosos, bêbados, avaros, 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 [...]”.

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.

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 e contribuíram activamente 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 sobre uma religiosidade evangélica. Na perspectiva de alguns membros destacados do cristianismo reformado português, o protestantismo era, tal como a República e em conjunto com ela, a representação do progresso inexistente na dinâmica católica.

Concentrando-se no desenvolvimento de uma associação, senão abusiva, pelo menos falaciosamente alargada entre anticlericalismo e anticatolicismo, as comunidades evangélicas pretendiam reforçar uma via de abertura em relação ao protestantismo, numa aproximação reconhecida pelos próprios cristãos evangélicos e denunciada pelos católicos.<sup>19</sup> E apesar de 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.

19. As fontes de origem católica testemunham que “Aos já mencionados fautores do anticatolicismo em Portugal têm vindo juntar-se copiosamente nos últimos anos os agentes da seita protestântica” [Albuquerque, s/f:7].

Eduardo Moreira,<sup>20</sup> como outros republicanos, não necessariamente protestantes, evocava então aspectos formais da religiosidade católica com vista à crítica dos seus conteúdos mais profundos e ao derrube dos seus alicerces.<sup>21</sup> 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 “[...] chamadas da Inquisição que durara, não meio século mas três [...]” [Moreira, 1974:4].

Ao anticlericalismo justapôs-se a força do movimento antijesuítico, com importantes antecedentes no século XVIII. Não obstante a maior parte das críticas dos anticlericais portugueses 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 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 Garrett<sup>22</sup> a Guerra Junqueiro,<sup>23</sup> e da propa-

20. O percurso de Eduardo Moreira (1886-1980), enquanto intelectual e pastor evangélico, representa uma parte importante da história do protestantismo em Portugal durante o século XX. Para além da sua actividade como pastor, 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; 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.

21. Sobre a associação entre anticlericais e protestantes numa luta comum afirma, reveladoramente, Maria Lúcia de Brito Moura [2004:142]: “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 missionação eram acolhidas com benévola simpatia pela imprensa republicana”.

22. Nas *Viagens* Almeida Garrett [2002:204] 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”.

23. Em 1885, Guerra Junqueiro [s/f:105] 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”.

ganda 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 jesuitismo 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 Estados Unidos da América dando testemunho do modo como a expansão do republicanismo correspondia simultaneamente a um reforço das posições antijesuíticas, utilizadas 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 [...] [Clay Taylor, *apud* Hêrlander Felizardo, 1995:22].

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 país as doutrinas da religião reformada

[...]” [Henrique da Silva, 1913:34]. 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 de Portugal:

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 [Moreira, 1933:14].

Em última instância, as acusações relativas à influência nefasta dos Jesuítas na sociedade portuguesa fundamentavam-se no 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 prática.<sup>24</sup>

Aquela abrangência e abertura do republicanismo permitiu também que forças como a Maçonaria<sup>25</sup> desenvolvessem uma influência determinante na estruturação desse mesmo movimento, na reflexão sobre o seu ideário e na aproximação a confissões religiosas não católicas-romanas.

24. De acordo com J. M. Mendes Moreira [1995:55-56], esse é um elemento fundamental na estruturação do episcopalismo 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 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”.

25. 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 lojas 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.

Tendo influenciado a ideologia republicana, o universo maçónico português foi, ele próprio, influenciado 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-pensamento.<sup>26</sup>

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 aqueles antigos adversários [da Igreja]; porquanto, reunindo-se em si a todos eles, fundindo-os todos, constitui um todo poderoso, a personificação ou unificação de todos eles, que faz hoje a um só tempo tudo o que eles fizeram cada um de per si, em épocas remotas umas das outras” [Oliveira, 1876:15]. 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.

Empenhados na luta pela concretização *de facto* da liberdade religiosa, parte dos líderes das denominações evangélicas acompanhava naturalmente a doutrina maçónica e do livre-pensamento, cujas ligações com o campo republicano facilitaram também o estabelecimento de pontes entre os diversos grupos.

## **Conclusão: uma solução anticlerical para a crise nacional?**

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

26. 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.

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 republicanos, 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” [Ribeiro, 2003:260]. 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* [Moreira, 1910], 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?” [Moreira, 1910:7].

Se 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 Moreira [1910:21] a mesma, “[...] na sua aceção mais restrita, com toda a sua real e insofismável importância, não [era] ela contudo a primacial [...]”. Sendo claro que a questão política nunca foi um elemento essencial no discurso de Moreira, o 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 [...]” [Moreira, 1910:21]. Estes propósitos de cariz claramente democrático, anti-hierárquico e anticlerical, iam precisamente ao encontro dos objectivos tra-

çados no Programa Republicano de 1891, esse manifesto onde se incluía 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 Moreira [1910:31], a concretização destes objectivos seria, para o protestantismo “[...] tudo. Em igualdade de circunstâncias e de condições, com a expansão da mais lata liberdade religiosa [...]”; 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*. Moreira associa-va o progresso não apenas à República mas também ao protestantismo, senão “Veja-se a diferença de vida entre os povos cristãos e os pagãos, observe-se o progresso científico e industrial dos povos que abraçaram a Reforma, em confronto com os que estenderam os pulsos às algemas de Roma” [Moreira, 1910:11]. 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 Moreira [1910:16], de tendência republicana: “Pois não eram conversos os puritanos que fundaram a Nova Inglaterra, fermento da grande republica americana [...] os calvinistas da Suíça, que a primeira nação de democracia tinham feito germinar no mundo?”. Em última instância, para 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” [Moreira, 1966:7].

Durante as últimas décadas do século XIX, a progressiva integração legal das comunidades reformadas, que passou também pela alteração da legislação civil,<sup>27</sup> foi reforçada por uma integração social e cultural igualmente restrita

27. 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 militar. Segundo Luís Aguiar Santos [2002b:412]: “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

que se fez, em parte, através da cooperação na construção de uma plataforma abrangente criada em torno do anticlericalismo que, nesse contexto, funcionou como um meio de distinção e de oposição em relação ao catolicismo, como meio de aproximação em relação a outros núcleos e, em última instância, como meio de integração sócio-cultural.

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.

---

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 [...]”.



# El anticlericalismo bajo la óptica del protestantismo portugués

**Rita Mendonça Leite**

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

## **Las comunidades protestantes en el universo religioso portugués ochocentista: una dinámica de diferenciación**

Durante la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló en el universo religioso portugués una dinámica de diferenciación que fue parcialmente influida por la importación y creación de comunidades cristianas evangélicas,<sup>1</sup> parte integrante de la construcción progresiva de la pluralidad en un contexto mayoritariamente católico romano. A pesar de la

1. El análisis de la problemática de las denominaciones cristianas reformadas se asienta en una base conceptual frecuentemente discutible, la cual difícilmente podrá generar unanimidad. La utilización de los términos “protestante”, “evangélico” o “reformado” potencia alguna controversia en un ambiente historiográfico que procura distanciarse de los juicios de valor católicos o protestantes. En este estudio, la aplicación indiferenciada de cada uno de esos términos resulta sobre todo del respeto por el uso conceptual de los documentos y estudios de origen evangélico, donde los conceptos son aplicados como sinónimos, estando el primero relacionado con la posición de algunos cristianos, seguidores de Lutero, en el ámbito de la Dieta de Worms; el segundo, con la centralidad de los evangelios en la doctrina protestante y, el tercero, con el proceso de Reforma donde esas comunidades tuvieron su origen.

confesionalidad del Estado portugués durante la monarquía constitucional (1822-1910), se verificó paulatinamente una implementación de corrientes de origen protestante que, en el marco de la Carta Constitucional de 1826, fueron desarrollando espacios de diversidad religiosa. El trayecto entonces principiado conduciría a esas comunidades de la exclusión a la libertad de culto y, en última instancia, a la libertad religiosa.

En este contexto, la segunda mitad del siglo XIX, marcada por el primer Código Penal portugués (1852) y con la Ley de la Separación de la Iglesia del Estado (1911), correspondió a una coyuntura esencial, tanto porque en su génesis determinó legislativamente aquella exclusión, e incluso la penalización de las comunidades cristianas no-católicas, como porque con la aplicación de la Ley de la Separación de 1911 se desarrolló un proceso de redefinición de la sociabilidad religiosa en Portugal, con relevancia para el lugar ocupado por el protestantismo. La problemática de la lucha y estructuración del sistema de libertad y tolerancia religiosas se desarrolló en la continuidad de este trayecto.

Ese proceso de transformación de las estructuras legislativas entre 1852 y 1911, y del mayor o menor grado de libertad consignado en su interior, no se agotó en su vertiente jurídica o aun política; es igualmente fundamental comprenderlo a la luz de la historia de las mentalidades. Con la clara influencia de una cultura confesional en la elaboración de la ley y en la orgánica estatal, la legitimación jurídico-política desempeñó también un papel esencial en la estructuración de prejuicios culturales en relación con la problemática de la pluralidad religiosa, concretamente con la interrelación entre católicos y protestantes. Al mismo tiempo que la ley se basaba en una mentalidad católica romana mayoritaria, el sentimiento de superioridad de esa misma mayoría era reforzado por la legitimidad legislativa y política de que disponía. La I República procuraría precisamente combatir ese monopolio cultural del catolicismo romano, destacando la problemática religiosa como cerner de su lucha y de su acción.

A lo largo de ese proceso, a pesar de ser minoritarios, los núcleos protestantes adquirieron gradualmente una importancia cualitativa resultante de la gravedad con que el problema de su crecimiento era tratado en las fuentes católicas, pero también de la influencia de las iniciativas y proyectos que llevaron a cabo en esa lucha por la libertad religiosa. La existencia, en el seno de la minoría protestante en Portugal, de relaciones endógenas y exógenas de una diversidad y complejidad sustanciales tiende a demostrar la desproporción

entre su expresión cuantitativa y su importancia cualitativa. Esa discrepancia se basa en el hecho de que la existencia de esa minoría constituye la representación de la diferencia, en el sentido de que la lenta multiplicación de fieles evangélicos en un país hegemónicamente católico resulta en la verificación de que no existía uniformidad plena. Por consiguiente, a pesar de que el país había sido repetidamente representado como monolítico en cuanto a religión, esa imagen no correspondía a la verdad y, a pesar de que la Iglesia católica definió frecuentemente a Portugal como una nación inmune a la influencia protestante, procurando controlar y garantizar esa misma inmunidad, ese desiderato no fue plenamente alcanzado, ya que la existencia de comunidades reformadas, aunque minoritarias, la contradecía.

### **La construcción de la pluralidad religiosa: medios de intervención y de integración**

En esa segunda mitad del siglo XIX, la implementación y el crecimiento lento de las comunidades evangélicas tiende a situar a los protestantes en un espacio de indefinición en la legalidad, en un (des)equilibrio complejo entre la criminalización, consignada en la ley constitucional y penal, y la integración progresiva en el seno de la sociedad portuguesa.

Es un hecho que los propios cristianos evangélicos entendían la legislación como punitiva en relación con su desarrollo. El análisis posterior de la codificación penal, efectuada por algunos de los miembros de las comunidades reformadas, recordaba las “[...] disposiciones intolerantes del Código Penal del 52, producto de la política de la época, que subordinaba los intereses humanos a las ventajas transitorias de los partidos, y el respeto de una minoría pacífica a las pasiones exacerbadas de la multitud” [Moreira, 1958:202], descritas como ampliamente influidas por el ultramontanismo y como dinamizadoras de una mentalidad generadora de un código penal que “prácticamente negaba la libertad de conciencia y de cultos” [Moreira, 1958:206], cuyos responsables eran no sólo los órganos legislativos sino también cierta cultura portuguesa, fuertemente definida por los designios católico-romanos y contraria a la perspectiva de cambio.

Esas críticas se renovaron en el momento de la promulgación de la legislación de 1886, ese que fue posteriormente recordado como el año en que “[...] fue promulgado el draconiano código penal que oprimió la conciencia

evangélica hasta la llegada de la República, y que hizo posible la persecución [...]” [Moreira, 1935:26].<sup>2</sup> Por consiguiente, al mismo tiempo que se erigían templos evangélicos y se multiplicaba el número de comunidades, la legislación portuguesa mantenía y reafirmaba la legitimidad de la criminalización del proselitismo y manifestaciones exteriores de cultos no católicos y la conversión a otras confesiones religiosas que no la católica romana.<sup>3</sup> Así, el protestantismo portugués tuvo necesariamente que encontrar nuevas vías de integración que no las de orden legislativo.

Se desarrolló entonces una serie de proyectos e iniciativas sociales cuya sistematización refleja, en cierta medida, un plan de intervención e implementación del cristianismo evangélico en el interior de la sociedad portuguesa.<sup>4</sup>

Se valoraba en primer lugar la divulgación de la Biblia y de un nuevo proyecto religioso entre las poblaciones. Las Sagradas Escrituras eran, efectivamente, la base compartida y la característica distintiva del contexto hegemónicamente católico para todos los cristianos evangélicos en la sociedad portuguesa ochocentista, ya que se oponía “[...] a la práctica religiosa y sa-

2. El autor describe seguidamente, y también en otras obras, las persecuciones llevadas a cabo contra las comunidades evangélicas durante la regencia de D. Amelia, apoyadas por la reina, pero fomentadas también por algunos discursos proferidos en la Cámara de los Pares, concretamente, el de D. António Mendes Bello, obispo del Algarve. V. Moreira [1935:26; 1949:34].

3. Moreira [1949:31-32] sintetiza esa complejidad en un párrafo bastante aclarador: “En 1885 se erigía el templo de las Taipas, en Lisboa, y en 1886 el del Candal, en Vila Nova de Gaia, para las congregaciones de S. Pedro y del Bom Pastor. [...] Era 1886 el mismo año en que se firmaba una nueva Concordata de Portugal con la Curia Romana, sobre el Padroado do Oriente (23 de Junio) y en que se publicaba el nuevo Código Penal Portugués, de la responsabilidad de Veiga Beirão (16 de Septiembre), cuyo artículo 130º consideraba crimen la práctica por los portugueses de otro culto que no fuera el romano, reedición de la intolerancia del anterior código. Esta aproximación de fechas parece preguntarnos: ¿se erigían templos para contrariar la ley? La respuesta será firmemente negativa: no. Se decretaba para negar los derechos de conciencia de aquellos que en esos lugares sagrados se afirmaban”.

4. La idea, numerosas veces repetida en las pastorales contra el cristianismo reformado, de que existía un plan amplio de protestantización del país y de sus colonias, raramente es corroborado por las fuentes de origen protestante, más pragmáticas en la delineación de sus objetivos. Sin embargo, se encuentran algunas excepciones. Zacarías Clay Taylor (1851-1919), un misionario de la Junta de Misiones en el extranjero de la Convención Baptista del sur de Estados Unidos, formado en la Convención Baptista Brasileira y encargado por la misma de examinar y organizar el trabajo existente en Portugal, dirigió el 22 de diciembre de 1908 una carta al presidente de Misiones de la Convención Americana, donde afirmaba: “Hay cinco millones de habitantes en Portugal, 22 en Brasil y 12 millones en las colonias, o 40 millones de personas que hablan portugués, y Portugal es la Madre Patria. Portugal será una buena base desde la cual evangelizar estos 12 millones de las colonias, también el lugar para reclutar misionarios nuestros en Brasil” [Felizardo Herländer, 1995:21].

cramental dominante y, en la visión protestante, era una ligación a los orígenes del cristianismo, a su pureza y a su verdad; evangelizar, hacer cristianos, era así sinónimo de dar a conocer la Biblia” [Aguiar Santos, 2001:80]. La lectura y la divulgación de las Escrituras desempeñaron desde el inicio un papel esencial en el proselitismo protestante en Portugal,<sup>5</sup> siendo que todos los pioneros de ese protestantismo principiaron su labor misional a través de la formación e integración de grupos de reflexión bíblica que acabaron por estructurarse como comunidades evangélicas.

Sin embargo, a pesar de prioritaria y fundamental, la divulgación bíblica no constituyó el único medio de penetración del protestantismo en la sociedad portuguesa, pues fueron dinamizadas y desarrolladas otras áreas de intervención igualmente influyentes. Esa metodología tuvo como efecto la progresiva, aunque lenta, inserción de elementos del protestantismo en la construcción de sociabilidades y la gradual coexistencia de las representaciones católicas anti-protestantes con otras interpretaciones del movimiento reformado, capaces de visualizarlo desempeñando un papel en la construcción de un sistema de libertad religiosa y como parte integrante de una plataforma de tolerancia. En algunos casos, aquellas representaciones acabaron incluso por ser sustituidas, y se estructuró una trayectoria que culminaría en el reconocimiento de la libertad religiosa como un derecho fundamental. Esa formulación de nuevas perspectivas acerca del lugar del protestantismo en la sociedad portuguesa constituyó precisamente una parte de ese trayecto, que fue sustancialmente dinamizado por núcleos políticos fuertemente influidos por la ideología republicana. La aproximación entre el cristianismo reformado y el republicano se basó entonces en compartir perspectivas ideológicas relativas a la definición de la libertad e igualdad, pero fue también potenciada por la semejanza de los métodos que, tanto protestantes como republicanos, con diferentes fines, utilizaron como mecanismos de influencia, de integración y de expansión.

5. Como en la mayoría de los países donde se implementaron comunidades protestantes. Santos Ferreira [1906:5] afirmaba a ese respecto: “Dos grandes acontecimientos —los mayores de los tiempos modernos— asombraron el mundo en el transcurso de los siglos xv y xvi: la reforma de la religión y la invención de la imprenta. Ésta había precedido algunas décadas, sólo, la predicación de Lutero, esto es, sólo el tiempo necesario para los impresores de Mogúncia y de Nuremberga alcanzar aquella relativa perfección que había de permitirles multiplicar oportunamente, por miles de miles, las Biblias que Alemania entera había de reclamar de ellos, para saciar la sed de su justicia en la fuente viva de la Palabra de Dios”.

De este modo, las áreas de intervención dinamizadas por las comunidades evangélicas constituyeron un medio de aproximación en relación con los núcleos que, con su apoyo, combatirían el monopolio de la influencia católica y las restricciones a la libertad de cultos, legislativamente consignadas durante la monarquía constitucional.

El primero de esos medios de intervención fue la enseñanza. La instrucción fue, desde el inicio, una de las principales luchas del cristianismo evangélico en Portugal porque la centralidad de la lectura de la Biblia en el culto protestante promovía la alfabetización. Además de eso, la enseñanza era perspectivada por las corrientes reformadas como promotora de la “[...] conservación de la moral evangélica, moral del corazón, que no del cerebro, del Libro, que no de los Libros [...]” [Moreira, 1910:25]. Por consiguiente, el plan de evangelización protestante se asentaba precisamente sobre la necesidad de promover la instrucción. Al mismo tiempo se intentaba retirar de la Iglesia católica la hegemonía sobre la cultura letrada y sobre la formación de la mundividencia del pueblo portugués.<sup>6</sup> Y ese propósito era parte fundamental tanto de los planes de las comunidades evangélicas como del proyecto republicano.<sup>7</sup>

En segundo lugar se destaca la valoración de la prensa como medio de difusión. La edición de periódicos, revistas, libros, opúsculos, folletos y panfletos fue uno de los principales medios de divulgación de la religiosidad evangélica,<sup>8</sup> así como uno de los principales medios de propaganda republicana. Ambos movimientos utilizaron ese instrumento en el transcurso de sus procesos de expansión y, en algunos casos, la prensa evangélica

6. Asumida y reclamada por la jerarquía católica. En la pastoral sobre la educación del obispo de la Guarda, D. Manuel Martins Manso, del 5 de noviembre de 1866, se daba cuenta de la incitación del Ministerio de los Asuntos Eclesiásticos y de la Justicia en relación con el refuerzo de la “[...] benéfica y saludable influencia, que el digno clero parroquial ejerce sobre los pueblos y el valioso auxilio que él puede prestar a los poderes públicos, en el empeño de difundir la instrucción y educación popular, haciéndola llegar hasta las últimas capas sociales” [Martins Manso, 1996:153]; y se alababan los miembros del clero católico romano como “[...] verdaderos Inspectores, ordinarios y permanentes, constituidos por la Santa Iglesia como centinelas vigilantes, teniendo como *uno de los principales encargos de su oficio pastoral, el visitar las escuelas, y vigilar asiduamente sobre las doctrinas que en ellas se enseñan, para corregir los errores, contrarios a las verdades del Evangelio, que necesita enseñar constantemente, y procurar que sean enseñadas y observadas en toda la parroquia, y muy principalmente en las escuelas públicas, y particulares de ella*” [Martins Manso, 1996:154].

7. Lo que no invalida que, después de 1910, la cuestión de la enseñanza religiosa haya sido uno de los temas de discusión y una fuente de crítica del sector protestante en relación con la República que entonces se construía.

8. V. António Manuel S. P. Silva [1995].

ca integró incluso textos de divulgación del ideario republicano. La prensa fue “[...] uno de los principales instrumentos de la secularización de las conciencias durante ese largo ciclo histórico” [Neto, 1998:234].

La amplitud de ese medio provocó necesariamente, por parte de la jerarquía católica romana, una reacción preocupada y un ataque que se basó en la caracterización de la prensa evangélica como “mala prensa”. Esas críticas no se restringían sólo a las publicaciones con orígenes editoriales evangélicos, sino también a toda la prensa cuyos contenidos pudieran funcionar como un apoyo en relación con los objetivos de las comunidades protestantes.<sup>9</sup> La jerarquía eclesiástica alertaba entonces del peligro que ese instrumento representaba, denunciando:

Es bien sabido cómo la prensa, por un deplorable abuso de la libertad, está lanzando diariamente en el centro de la sociedad, e introduciendo en el seno de las familias, miles de libros e impresos lo más detestables y corruptores. Unos, declaradamente impíos y ateos, ¡llegan a negar la Divinidad de Nuestro Señor y Dominador Jesucristo! ¡E incluso la existencia del propio Dios!! Otros predicán más o menos abiertamente esa herejía, o agregado de herejías, que se llama *Protestantismo* [Martins Manso, 1996:154].<sup>10</sup>

Por lo tanto, se hacía evidente que la prensa desempeñaba un papel eficaz en la divulgación de la doctrina evangélica, ya que suscitaba aquel tipo de reacciones en que se basaban las incitaciones en relación con la distancia y

9. En una crítica que se dirigía a todo tipo de ediciones, pero que muchas veces se centraba en la anatemización de algunos órganos de la prensa, en sentido estricto, tenidos como portavoces de los enemigos del catolicismo. En el estudio sobre D. Manuel Martins Manso, Pinharanda Gomes [1996:45-46] afirma que, en 1866, en la secuencia de la distribución de biblias protestantes en Covilhã y de la recogida y quema de las mismas, determinada por las autoridades eclesiásticas, el periódico covillanense *Sentinel da Liberdade* fue responsabilizado por haber tomado partido protestante y haber desarrollado “[...] una intensa campaña contra el obispo y los católicos, permitiendo que el evento pasara para a la gran prensa nacional [...]”.

10. Se seguía entonces la divulgación de la forma a través de la que era posible establecer claramente la distinción entre la “buena” y la “mala” prensa: el análisis del “[...] modo como hablan del Papa, y de la Santa Sede. No puede ser católico, no puede ser leído por católicos, todo escritor o escrito, que habla mal del Padre común de los fieles, y desacata o se insurge contra su poder espiritual o temporal [...] Estos periódicos, así como los libros obscenos e inmorales, o heréticos e impíos a que aludimos, es necesario que los reverendos párrocos se empeñen con toda la prontitud en retirarlos de los fieles, y alejarlos para muy lejos de las escuelas, donde ellos pueden hacer los mayores estragos” [Martins Manso, 1996:155].

desprecio necesarios frente a cierto tipo de publicaciones. A partir de determinado momento, ya a finales de la segunda mitad de siglo XIX, esas acusaciones de heterodoxia englobaban no sólo a los cristianos evangélicos, sino también a algunos sectores políticos, concretamente republicanos, asociados unos y otros al anticlericalismo y ateísmo, combatidos como enemigos del catolicismo romano. Progresivamente, el protestantismo y el republicanismo no sólo se unían en la lucha contra la hegemonía católica como objetivo común de las críticas de los eclesiásticos católicos.

En tercer lugar, constituyó también parte fundamental de la dinámica evangélica en Portugal la organización de conferencias, grupos de debate y actividades físicas, cuyo principal promotor fue la Unión Cristiana de la Mocedad (UCM), fundada en 1894 en Oporto y en 1898 en Lisboa.<sup>11</sup> Fundada por Alfredo Henrique da Silva,<sup>12</sup> que se destacaría como un activo miembro del Partido Republicano, la UCM de Oporto desarrolló su actividad en una misión con cuatro vectores esenciales: el físico —gimnasia, ping-pong, baloncesto, baños gratuitos, *boys scouts*, paseo—, el intelectual —instrucción primaria, especial y nocturna, bibliotecas, conferencias y clases de música—, el social —distribución de premios y de ropas— y el espiritual —reuniones bíblicas, conferencias evangélicas, pre-lecciones morales, reuniones de oración—. <sup>13</sup>

11. La UCM, más tarde red denominada Asociaciones Cristianas de la Mocedad, fue la primera organización protestante para la juventud en Portugal y siguió los sistemas de organización y acción desarrollados en las Young Men Christian Associations (YMCA) angloamericanas. Fundada por Alfredo Henrique da Silva, en Oporto, y Robert Moreton, en Lisboa, la asociación se centraba en el propósito de desarrollo cultural, artístico y deportivo de los jóvenes. A lo largo de su historia, la ACM tuvo que enfrentar serios problemas de orden financiero y de implementación, relacionados, sobre todo, con su origen protestante.

12. Alfredo Henrique da Silva (Porto, 1872-1950) fue un educador y misionario evangélico. Formado en ciencias económicas y financieras, Alfredo da Silva combinó su labor misionaria y educativa con su actividad profesional. Fue profesor de lengua inglesa en el Instituto Industrial y Comercial de Oporto (1910), director del Instituto Comercial de esa misma ciudad y profesor de historia económica y organización de los transportes del Instituto Superior de Comercio (1919). En el área de la religiosidad evangélica, fue profesor en la escuela primaria del Mirante, ministro de la Iglesia metodista, uno de los fundadores de la Unión Cristiana de la Mocedad (1894) y representante, en Portugal, de la Alianza Internacional por la Paz y Fraternalidad.

13. Eduardo Moreira caracterizaba la historia de la UCM como “[...] llena de iniciativas brillantes, especialmente la de los cursos nocturnos para adultos analfabetos, donde varias centenas de operarios y pequeños empleados aprendieron a leer y a escribir. Este esfuerzo tan patriótico y filantrópico, para disminuir el vergonzoso porcentaje de analfabetismo en nuestro país, seguía de cerca la obra educadora de Diogo Cassels, en Vila Nova de Gaia. Eran, al final, hijas directas de la Reforma quinientista, creadora de la instrucción popular, esas iniciativas” [Moreira, 1958:350]. Síntesis posteriores, igualmente de origen protestante, definen la historia de la UCM y ACM como llena de múltiples “[...] acciones de carácter intelectual y social que proyectaron las vivencias cristianas típicas de la gran ACM internacional, de la realización *práxica*, en la ayuda

En cuarto y último lugar destacamos el papel de la intervención social y de las actividades caritativas, integradas también en el plan de acción del protestantismo portugués. Los ejemplos se multiplican desde el inicio hasta el final del periodo en análisis. Cuando Robert Kalley<sup>14</sup> llegó a Madeira, fue descrito como un médico inglés rico, en términos financieros, pero todavía más rico de los “sentimientos de caridad cristiana”,<sup>15</sup> reputación que consolidó con la práctica de la medicina y la apertura de escuelas en la isla, proporcionando consultas e instrucción gratuitas. A su vez, George Robinson, introductor del protestantismo de inspiración calvinista en Portalegre, suegro de Pedro Castro da Silveira,<sup>16</sup> miembro protestante del Partido Republicano Portugués, ejerció igualmente una “política de beneficencia poco común”

---

bien concreta a la persona humana y a la sociedad. Del *deporte y educación física* se pasó a la *Educación de adultos*. No es sin orgullo que podemos afirmar que la clase *del trabajador-estudiante* —hoy en fase de franco desarrollo— debe al Triángulo Rojo uno de los primeros *apoyos organizados* que se registraron en el país. La *conferencia* humanística de divulgación y la creación de pequeñas *bibliotecas* en Lisboa, Coimbra y Oporto, contribuyeron, en un principio de siglo, entre nosotros caracterizado por altísimo grado de analfabetismo (y como sabemos el concepto de analfabetismo debe ser tomado en sentido amplio), armas ‘aculturadoras’ extremadamente válidas” [Freire, 1979:35].

14. Robert Reid Kalley (1809, Glasgow-1888, Edimburgo) se formó como médico en 1832, en Gran Bretaña, y llegó a la isla de Madeira en 1838; permaneció ahí hasta agosto de 1846, ejerciendo durante ese periodo su actividad profesional; se dedicó al ejercicio gratuito de la misma y formó algunas escuelas y asociaciones de caridad. Su formación religiosa, de origen calvinista, acabó también por influir en sus actividades caritativas, llevándolo incluso a organizar algunos grupos de oración y a ser responsable por la formación de las primeras comunidades protestantes en Portugal. Las acusaciones de proselitismo y de respeto por la religión del Estado, a las que el acusado respondió el derecho al libre ejercicio de su religión en ambiente privado y a la negación de cualquier tipo de ofensa en relación con la religión católica, acabaron por obligarlo a abandonar Funchal. En 1855, Kalley terminó por establecerse en Brasil, donde fundó la Iglesia Evangélica Fluminense.

15. *Um Brado em Favor da Verdade e da Justiça, por um Homem Independente*, Funchal, Tipografía del Defensor, 1843, p. 1. El autor anónimo añadía también que, incluso en el periodo en que estuvo preso, Kalley donó sus limosnas, asistió a muchos enfermos, distribuyó medicamentos y varios folletos religiosos, con el objetivo de encaminar a los hombres al cristianismo.

16. Pedro Castro da Silveira (? , 1867-Trafaria, 1953), ingeniero de profesión, colaboró en la construcción del túnel del Rossio, pero no sería esa su principal actividad, pues se dedicó a la explotación de los edificios rústicos que poseía en la región de Portalegre. Su casamiento con una hija de George Robinson lo relaciona con aquella familia y fue decisivo en su militancia evangélica. Dirigente nacional de la Unión Cristiana de la Mocedad, de la Alianza de la Juventud Evangélica Portuguesa y una de las primeras figuras de aquella Iglesia en Portalegre, estuvo entre los fundadores de la Sociedad Unión Operaria, del Montepío Operario, de la guardería João Baptista Rolo y de la Asociación de los Bomberos Voluntarios de Portalegre; se adhirió además al Partido Republicano. Encabezó la lista de ese partido en las elecciones municipales de 1908, e integró la Comisión Municipal de Portalegre. Desempeñó el cargo de Gobernador Civil sustituto tras la proclamación de la República. Militó después en el Partido Evolucionista, abandonando la actividad política tras la muerte de Sidonio Pais. Más tarde se adhirió al Estado Nuevo.

[Ventura, 1994:35], habiendo incluso colaborado con organismos de origen católico para ese efecto.

Una vez más, el protestantismo se aproximaba metodológicamente al republicanismo, en este caso por la preocupación que ambos compartían en relación con la cuestión de la asistencia pública. Las medidas que serían llevadas a cabo por la I República, relativas a la creación de nuevos asilos y escuelas infantiles, inauguración de sanatorios, multiplicación de guarderías y creación de maternidades, tuvieron un importante apoyo de los sectores protestantes, también determinados en la concretización de un plan de asistencia social y, en gran medida, precursores respecto a determinados proyectos.

Sin embargo, sin menospreciar los esfuerzos y realizaciones evangélicas desarrollados durante el periodo de la monarquía constitucional, pruebas de una tolerancia práctica, importa destacar que, desde el punto de vista legislativo, tanto a nivel constitucional como penal, la criminalización del proselitismo reformado, de las manifestaciones externas del protestantismo y de la conversión al cristianismo evangélico era totalmente legítima. Las restricciones teóricas a la libertad religiosa eran evidentes y puestas en práctica por una parte no despreciable de la sociedad portuguesa, cuya acción se integraba plenamente en el interior de las fronteras de la legalidad. Sin embargo, otros sectores surgían a los ojos de las comunidades reformadas como espacios de apertura en relación con la construcción cooperante de la libertad religiosa en Portugal.

## **El anticlericalismo como concepto y plan de acción sociocultural**

Al diversificarse el tipo de motivaciones y el grado de empeño que condujo a miembros de las comunidades reformadas hasta el universo de los críticos de la monarquía constitucional se destacaba una cuestión en que parecía existir un consenso generalizado y que consistía básicamente en la definición de la situación de Portugal como la de una crisis nacional. Ese consenso no se extendía sólo a todas las denominaciones protestantes, sino también a todo el movimiento republicano e incluso a todos los sectores católicos, cuyas divergencias emergían nuevamente en el momento de la búsqueda de una justificación y de una solución para ese diagnóstico. Para muchos, la crisis nacional era eminentemente de tipo religioso y, en la discusión de esa problemática,

protestantes y republicanos cooperaban en la crítica al catolicismo romano y la Iglesia católica denunciaba el republicanismo y el cristianismo evangélico como parte de un mismo problema.

De hecho, en la complejidad de las temáticas discutidas en el debate de finales del siglo XIX y principios del XX, la cuestión religiosa funcionó como la experiencia y la reflexión donde se operó la articulación y la fusión entre las diversas posiciones ideológicas respecto a las cuestiones política, social y educativa. En ese sentido, el anticlericalismo, plenamente integrado en la mayor parte de los contenidos teológicos y doctrinales de las comunidades protestantes representadas en Portugal, desempeñó un papel fundamental, en la medida en que se radicalizó progresivamente en el sentido de la construcción de una concepción sociocultural antagónica y alternativa al catolicismo.

Las posiciones anticlericales formaron parte de un movimiento amplio de contestación, que compartía una misma base crítica, pero conteniendo también alguna diversidad en su fundamento y en sus manifestaciones. Debe por tanto distinguirse un anticlericalismo resultante de la lucha política y dinamización cultural de la intelectualidad portuguesa y de la instrumentalización de los medios literarios, panfletarios y periodísticos, representado en autores como Teófilo Braga, Guerra Junqueiro, Gomes Leal o Silva Pinto;<sup>17</sup> de un anticlericalismo surgido de la vivencia cotidiana de los fieles católicos con los miembros del clero.<sup>18</sup> La verdad es que la mayoría de la población

17. De acuerdo con Amadeu Carvalho Homem [1989:199], el anticlericalismo de Teófilo Braga y de sus compañeros republicanos se afilia "[...] en la corriente de un liberalismo radical y vanguardista, que el ideal de la República expresamente reivindica. Procura darse continuidad al laicismo que la legislación veintista débilmente había esbozado [...]". En el nivel literario ese anticlericalismo se multiplica en un largo número de obras. Silva Pinto [1910:182] describía, en 1873, en una postura claramente irónica, las funciones del cura católico: "El cura debe ser temente de dios, hablar a las mujeres del infierno, para traerlas derechas [...], confesarlas, celar las causas de la religión y en último caso salir a la calle, escopeta en una mano y la cruz en la otra, y... fuego sobre los tales herejes y los liberales, con un millón de diablos". En 1885, Guerra Junqueiro [s/f:134] caracterizaba a los nuncios, obispos, cardenales, canónigos y monseñores como una "Truculenta manada obesa de hipopótamos". En 1886, Gomes Leal [2000:445] defendía: "El espíritu de casta, el espíritu sacerdotal, ha de ser siempre esencialmente dogmático, despótico, retroactivo". Son sólo algunos ejemplos de un motivo literario largamente desarrollado en ese periodo.

18. Según Moisés Espírito Santo [1984:197-198], en Portugal, "Al mismo tiempo que se respeta a 'nuestro prior', se teme su poder. Aunque se digan católicos y practicantes, los hombres de las sociedades ibéricas, de cualquier clase social o nivel de instrucción, son particularmente anticlericales. No faltaron en Portugal en 1755, 1834 y 1910 las persecuciones anticlericales. [...] Al servicio de la madre [...] el cura

portuguesa se declaraba católica al mismo tiempo que gran parte se definía como anticlerical, en la medida en que se podía aceptar la religión pero criticar el papel del clero. Fundamentalmente se rechazaba la intromisión de las estructuras eclesíásticas en la vida política y cultural.

En sus diversas manifestaciones, el anticlericalismo se desarrolló como un componente esencial en el movimiento de contestación en relación con el régimen monárquico, concretamente en las fuerzas republicanas que lo integraron como arma en la lucha política contra la monarquía y contra los fundamentos conservadores que le estaban adscritos.

Empeñados en la lucha contra el ultramontanismo y la influencia nefasta del catolicismo en la sociedad portuguesa, los miembros de las comunidades protestantes participaron en la construcción de una verdadera plataforma aglutinadora y contribuyeron activamente para la teorización de un anticlericalismo que se presentaba como una concepción alternativa de la sociedad, ya no fundamentada en la tradición católica, sino construida sobre los avances de la técnica y de la ciencia, sobre una base política republicana y democrática y sobre una religiosidad evangélica. En la perspectiva de algunos miembros destacados del cristianismo reformado portugués, el protestantismo era, tal como la República y en conjunto con ella, la representación del progreso inexistente en la dinámica católica.

Concentrándose en el desarrollo de una asociación, si no abusiva, por lo menos falazmente alargada entre anticlericalismo y anticatolicismo, las comunidades evangélicas pretendían reforzar una vía de apertura en relación con el protestantismo, en una aproximación reconocida por los propios cristianos evangélicos y denunciada por los católicos.<sup>19</sup> Y a pesar de no poder afirmar que el anticlericalismo fue sinónimo de un anticatolicismo, no deja de ser verdad que las críticas contra la Iglesia como institución comenzaron

---

es un competidor del padre y del hombre, y las mujeres, aun cuando no practican, lo respetan siempre, oponiéndose a que los maridos o hijos llenen los rosarios de chistes anticlericales con los que a ellos les gusta ocupar las tardes. [...] Numerosos refranes, proverbios e historias presentan a los 'curas' (una casta) como golosos, borrachos, avaros, hipócritas. Sin embargo, se respeta siempre a 'nuestro prior, que no es de los peores'. [...] El anticlericalismo de los Portugueses no es un fenómeno reciente, resultante de una coyuntura política; es una fatalidad y una constante histórica [...]."

19. Las fuentes de origen católico dan testimonio de que "A los ya mencionados fautores del anticatolicismo en Portugal se ha juntado copiosamente en los últimos años los agentes de la secta protestantica" [Albuquerque, *s/f*:a:7].

progresivamente a confundirse con una ofensiva contra sus fundamentos. La denuncia de las responsabilidades de los designios tridentinos y de las persecuciones inquisitoriales en la llamada “decadencia nacional” era enfatizada, en ese periodo, por la crítica de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción (1854), del anatema lanzado sobre la modernidad a través de la encíclica *Quanta Cura* y del *Syllabus* (1864), de la dogmatización de la infalibilidad papal (1870) y de la reentrada ilegal de las congregaciones religiosas en Portugal.

Eduardo Moreira,<sup>20</sup> como otros republicanos no necesariamente protestantes, evocaba entonces aspectos formales de la religiosidad católica con vista a la crítica de sus contenidos más profundos y al derrumbe de sus cimientos.<sup>21</sup> Ejemplo de eso eran las recurrentes censuras en relación con la corrupción en la curia romana, a los votos perpetuos del clero, a las persecuciones llevadas a cabo contra los judíos y, finalmente, en relación con las “[...] llamas de la Inquisición que había durado, no medio siglo sino tres [...]” [Moreira, 1974:4].

Al anticlericalismo se yuxtapuso la fuerza del movimiento antijesuítico, con importantes antecedentes en el siglo XVIII. No obstante que la mayor parte de las críticas de los anticlericales portugueses fueron llevadas a cabo contra el clero en general y las congregaciones en particular, los jesuitas originaban una crítica casi unánime y con efectos inigualables. Fue incluso una comisión antijesuítica la que estuvo en el origen de la creación de la Asociación Propagadora de la Ley del Registro Civil, ese que constituye un importante hito del proceso de secularización en Portugal.

20. El trayecto de Eduardo Moreira (1886-1980), como intelectual y pastor evangélico, representa una parte importante de la historia del protestantismo en Portugal durante el siglo xx. Además de su actividad como pastor, Moreira fue también representante de Portugal en diversos congresos de naturaleza evangélica en Europa, en Brasil y en Estados Unidos; uno de los fundadores del escutismo en Portugal; miembro fundador de la Asociación Cristiana de la Mocedad; secretario y, posteriormente, presidente de la Alianza Evangélica Portuguesa; director y docente de diferentes escuelas dominicales; y profesor en el importante Seminario Teológico Presbiteriano de Carcavelos.

21. Sobre la asociación entre anticlericales y protestantes en una lucha común afirma, reveladoramente, María Lúcia de Brito Moura [2004:142]: “los anticlericales, por su parte, conociendo la diferencia, en cuanto a números, entre católicos y seguidores de otras confesiones, procuraban escamotear esa realidad, esforzándose por reducir la importancia de los primeros. Favorecían la competencia de los grupos minoritarios, pues, con el avance de éstos, debilitaba a su principal adversario, la Iglesia católica. Sus acciones de misionación eran acogidas con benévola simpatía por la prensa republicana”.

El antijesuitismo, con antecedentes fundamentales en el periodo pomba-lino, se desarrolló a lo largo del periodo en análisis a través de la contribución de diversos autores, desde Almeida Garrett<sup>22</sup> a Guerra Junqueiro,<sup>23</sup> y de la propaganda republicana, asentado en una base teórica que tendía a definir esa congregación católica como una amenaza en relación con el progreso y la liberación de la sociedad. Partiendo de esa aversión a la idea de un Estado dentro del Estado, que los republicanos rechazaban con determinación, se desarrollaba entonces una caracterización que hacía del jesuitismo una máquina conspiradora al servicio de Roma y empeñada en la reducción de los católicos al estatuto de siervos, amputados de su voluntad propia y de su razón individual con vistas a la obediencia ciega a los dogmas eclesiásticos.

Las comunidades evangélicas suscribían esas críticas en su totalidad, y adicionaban además otras acusaciones igualmente graves. En 1909, Zacarias Clay Taylor escribía al presidente de las misiones en el extranjero de la Convención Baptista del Sur de los Estados Unidos de América dando testimonio del modo como la expansión del republicanismo correspondía simultáneamente a un refuerzo de las posiciones antijesuiticas, utilizadas como método de combate. El misionario denunciaba el regreso de jesuitas a pedido del partido monárquico y declaraba:

Vea el nivel por el que los Jesuitas han venido de toda Europa. Ellos son tan tiránicos y soberbios que los malos reyes, como último recurso, llaman a los Jesuitas para su ayuda. Por el poder y astucia ellos exceden a todos los dirigentes. La política ha sido siempre su juego. Ellos amenazan hombres de estado, reyes y el pueblo con el purgatorio, si no obedecen al Papa, lo que significa esclavitud para el monarca reinante. Más del 90% de estos 40 millones son analfabetos y los Jesuitas y los monárquicos lo desean así. Ellos no quieren el pueblo instruido. Los

22. En *Viagens*, Almeida Garrett [2002:204] declaraba: "Fueron los Templarios de los siglos modernos, los Jesuitas. La potencia formidable y casi regia que aquéllos levantaron con la espada habían fundado éstos con la doctrina. Riquezas, poder, influencia, unos y otros los tuvieron, con aplauso y aquiescencia general; unos y otros las perdieron del mismo modo. Extintas y perseguidas, ambas órdenes renacieron en el misterio y se convirtieron en asociaciones secretas para conspirar; ambas tomaron diversos nombres y variadas máscaras para hacerlo seguramente".

23. En 1885, Guerra Junqueiro [s/f:105] escribía: "O 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".

republicanos están fundando escuelas y centros en todo el país. Todos los mejores o importantes periódicos en Lisboa y en Oporto son republicanos. [...] [Clay Taylor, *apud* Felizardo, 1995:22].

El movimiento republicano era seguidamente descrito como el “movimiento progresista” que, luchando por libertad, instrucción e igualdad, se empeñaba en la resolución de la crisis nacional.

Alfredo Henrique da Silva escribiría también acerca de ese mal jesuítico, describiéndolo como “[...] un bicho, a quien la luz da picor en los ojos, desgraciadamente muy extendido entre nosotros, y que no me perdona el yo haber extendido por todos los modos en el país las doctrinas de la religión reformada [...]” [Silva, 1913:34]. Una vez más se destacaba el empeño del jesuitismo en el sentido de mantener el país en el oscurantismo, ahora por la vía de los obstáculos colocados a la pluralidad religiosa y definición de la libertad de cultos.

A su vez, Eduardo Moreira, en un informe presentado a las sociedades bíblicas inglesa y americana en 1933, definía así el papel de los jesuitas en la historia de Portugal:

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 [Moreira, 1993:14].

En última instancia, las acusaciones relativas a la influencia nefasta de los jesuitas en la sociedad portuguesa se fundamentaban en el campo de la moralidad, y es que éstos no eran considerados como representantes dignos de la doctrina cristiana que las comunidades evangélicas, a su vez, procuraban interiorizar y poner en práctica.<sup>24</sup>

24. De acuerdo con J. M. Mendes Moreira [1995:55-56] ese es un elemento fundamental en la estructuración del episcopado portugués, en la medida en que “Este violento y profundo antagonismo, casi podíamos decir odio, entre los protestantes y los núcleos jesuitas y ultramontanos de la Iglesia Católica Romana en Portugal era el corolario mayor, en nuestra opinión, de la definición de la infalibilidad papal por el Vaticano I, en 1870, y su rechazo por la Iglesia Lusitana. [...] Esta polémica, que involucró varios

Aquella amplitud y apertura del republicanismo permitió también que fuerzas como la masonería<sup>25</sup> desarrollaran una influencia determinante en la estructuración de ese mismo movimiento, en la reflexión sobre su ideario y en la aproximación a confesiones religiosas no católicas-romanas.

Al influir la ideología republicana, el universo masónico portugués fue, él mismo, influido por las diversas corrientes que dinamizaron el movimiento republicano, e integraron, sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo XIX, significativos elementos laicistas, de origen no sólo republicano sino también socialista. Esas convergencias fueron cimentadas por el hecho de que muchos republicanos y socialistas eran miembros de logias masónicas y de que todas esas ideologías tenían representantes importantes en la defensa y divulgación del libre pensamiento.<sup>26</sup>

Esa combinación e interacción de esfuerzos acabó entonces por destacar la perspectiva desconfiada y crítica de la Iglesia católica en relación con la masonería, caracterizada como “[...] peor que todos aquellos antiguos adversarios [de la Iglesia]; por cuanto, reuniéndose en sí a todos ellos, fundiéndolos todos, constituye un todo poderoso, la personificación o unificación de todos ellos, que hace hoy a un solo tiempo todo lo que ellos hicieron cada uno de por sí, en épocas remotas unas de las otras” [Oliveira, 1876:15]. Esa diabolización del universo masónico contribuyó incluso para que, en gran medida, su estructuración ideológica, en Portugal, tuviera que hacerse también a través de la defensa en relación con esas acusaciones, de la afirmación de la religiosidad masónica y del compartir de la plataforma de contestación anticlerical.

---

círculos ultramontanos portugueses, ganó el campo político, es decir, asumió un discurso ideológico [...]. Estas posiciones permitieron que los no católicos disfrutaran de la simpatía de los sectores políticos más progresistas del propio régimen monárquico-constitucional como de las fuerzas anti-régimen, en especial del Partido Republicano. Los unía, de hecho, la oposición al ultramontanismo, y [...] particularmente, su frontal hostilidad a la reimplantación y renovada influencia de los Jesuitas en la sociedad portuguesa de finales del Ochocientos”.

25. Las primeras logias masónicas se instalaron en Portugal a finales del Antiguo Régimen, en un periodo en que se procedió todavía a la distinción entre logias católicas y logias protestantes. Esa masonería, normalmente designada como “especulativa”, porque era distinta de las originales sociedades secretas medievales, se estructuró progresivamente en la sociedad portuguesa como una organización basada en los principios de la tolerancia religiosa y política, consolidando su carácter no-confesional.

26. Aquí entendido como un movimiento amplio basado en la no subordinación a cualquier dogma ni autoridad y en el reconocimiento del derecho del hombre a pensar libremente y a aceptar sólo aquello que armoniza con su razón.

Empeñados en la lucha por concretar *de facto* la libertad religiosa, parte de los líderes de las denominaciones evangélicas acompañaba naturalmente la doctrina masónica y de libre pensamiento, cuyas relaciones con el campo republicano facilitaron también el establecimiento de puentes entre los diversos grupos.

### **Conclusión: ¿una solución anticlerical para la crisis nacional?**

No obstante las divergencias en cuanto al origen, a las vías de resolución y a la selección de los líderes de tal solución, era consensual —en los campos católico, monárquico, republicano, protestante y masónico—, que Portugal se encontraba en una situación de crisis que, para muchos, era una crisis moral. Para los católicos, la crisis nacional era entendida a partir de la interpretación de la situación religiosa del país, minada por el indiferentismo, por el protestantismo y por la influencia del libre pensamiento y de la masonería. El catolicismo romano surgía entonces como el único recurso con capacidades para estructurar una regeneración nacional. Para los republicanos, el catolicismo era precisamente uno de los factores responsables de la crisis nacional, siendo contrapuesto un proyecto secularizador o incluso laicista, cimentado en una misión culturizadora y adoctrinadora empeñada en el ejercicio de la “[...] catequización del pueblo y [en] propulsar el cambio en sintonía con los valores esenciales de la modernidad” [Ribeiro, 2003:260]. Para los protestantes, la responsabilización del catolicismo romano por la desmoralización y la adopción de un proyecto secularizador constituyeron vías de aproximación en relación con la solución republicana que, además, se revelaría más un medio que propiamente un fin.

A principios de 1910, Eduardo Moreira escribió un opúsculo intitulado *A crise nacional e a solução protestante* [Moreira, 1910], donde afirmaba que “el momento histórico que atravesamos es crítico, creemos no haber quien lo dude. Pues si el malestar ha sido general, las opiniones numerosas, así como los descaminos, los vicios, los errores, imperceptibles para muchos pero sensibles aun en la desorientación ambiente, ¿cómo dudar de la crisis?” [Moreira, 1910:7].

Si para la gran mayoría de los republicanos la cuestión política se presentaba como el elemento fundamental, en la medida en que la implantación de

la República era considerada la solución nacional, para Moreira [1910:21] la misma, “[...] en su acepción más restricta, con toda su real e insofismable importancia, no [era] ella, sin embargo, la primacial [...]”. Siendo claro que la cuestión política nunca fue un elemento esencial en el discurso de Moreira, el régimen republicano surgía entonces como un medio para alcanzar un objetivo que no se agotaba en el ambiente estrictamente político. La cuestión esencial era, pues, la de la libertad.

Partiendo de una base religiosa, el pastor evangélico definía entonces esa reivindicación como una necesidad general, ya que “[...] la libertad religiosa, en su más alta expresión, es la liberación de los vicios y de la nivelación social por la elevación de los más bajos hasta la medida de los más altos [...]” [Moreira, 1910:21]. Estos propósitos de cariz claramente democrático, anti-jerárquico y anticlerical, iban precisamente al encuentro de los objetivos trazados en el Programa Republicano de 1891, ese manifiesto donde se incluía la reivindicación de las libertades esenciales (de conciencia, de prensa y de discusión), así como del establecimiento de la igualdad entre todos los cultos y de la abolición del juramento religioso. De acuerdo con Moreira [1910:31], la concreción de estos objetivos sería, para el protestantismo “[...] todo. En igualdad de circunstancias y de condiciones, con la expansión de la más lata libertad religiosa [...]”, el cristianismo evangélico podría entonces expandirse.

Aliado a esta valoración de la libertad religiosa y de la igualdad entre los cultos, estaba un proyecto de evangelización. Es más, no fue por casualidad que su reflexión se intituló *A crise nacional e a solução protestante*. Moreira asociaba el progreso no sólo a la República, sino también al protestantismo, si no, “Véase la diferencia de vida entre los pueblos cristianos y los paganos, obsérvese el progreso científico e industrial de los pueblos que abrazaron la Reforma, en oposición a los que extendieron los pulsos a las esposas de Roma” [Moreira, 1910:11]. El autor desarrollaba la dicotomía entre el catolicismo reaccionario y atrasado científicamente y el republicanismo aliado del progreso y del avance de la ciencia, porque aquel cristianismo reformista siempre había sido, de acuerdo con Moreira [1910:16], de tendencia republicana: “¿Pues no eran conversos los puritanos que fundaron la Nueva Inglaterra, fermento de la gran republica americana [...] los calvinistas de Suiza, que la primera nación de democracia habían hecho germinar en el mundo?”. En última instancia, para Moreira la religión era considerada un

fenómeno total, no sólo como elemento de la realidad humana sino también como base teórica de elaboración de sentido individual y colectivo, porque “al final doctrina y costumbres, fe y obras, ambiente y ser, son interdependientes” [Moreira, 1966:7].

Durante las últimas décadas del siglo XIX, la progresiva integración legal de las comunidades reformadas, que pasó también por la alteración de la legislación civil,<sup>27</sup> fue reforzada por una integración social y cultural igualmente restricta hecha, en parte, a través de la cooperación en la construcción de una plataforma amplia creada en torno al anticlericalismo que, en ese contexto, funcionó como un medio de distinción y de oposición relacionado con el catolicismo; de aproximación en relación con otros núcleos y, en última instancia, de integración sociocultural.

Ese periodo que se prolongó entre las dos últimas décadas del siglo XIX y la primera década del XX, testimoniando la cooperación e interinfluencia entre los universos protestante, republicano y masónico, fue simultáneamente escenario del surgimiento de alternativas a las representaciones de la mentalidad católica en relación con el protestantismo. Al aprovechar y potenciar esas vías, los cristianos reformados portugueses se empeñaron en la deconstrucción de aquellas representaciones, procurando afirmarse positivamente, pero al mismo tiempo integrando movimientos cuyo creciente refuerzo resultaba de la lucha contra la hegemonía católica. Esas comunidades participaban de manera activa en la lenta estructuración de la trayectoria que las conduciría desde la exclusión hasta la libertad de culto.

27. El establecimiento del registro civil de nacimientos, casamientos y óbitos tuvo lugar en 1878, permitiendo integrar en la sociedad civil portuguesa un número significativo de individuos cuya confesión religiosa resultaba en un impedimento de integración en el sistema vigente, todavía fuertemente dirigido por elementos del clero que, como funcionarios públicos, estaban encargados no sólo de la referida realización y oficialización de los matrimonios, sino de la redacción de todos los otros registros y reglamentación oficial del reclutamiento militar. Según Luís Aguiar Santos [2002b:412]: “En 1878, el establecimiento por las Cortes, por decreto de 28 de noviembre, del registro civil de nacimientos, casamientos y óbitos para súbditos portugueses no-católicos romanos fue el reconocimiento obvio, por parte de los legisladores, de una situación nueva que se pretendía integrar en la vida civil: a varios individuos y familias que se habían excluido de la norma de uniformidad confesional sancionada jurídicamente era dada la posibilidad de efectuar esos registros en los ayuntamientos municipales y no, como entonces ocurría, junto a los párrocos [...]”.