

O protestantismo em Portugal (séculos XIX e XX): linhas da sua história e historiografia*

LUÍS AGUIAR SANTOS**

Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

Ao meu bom amigo
Pastor Ernesto Ferreira

Resumen

La marginalidad del protestantismo en Portugal no debe atribuirse a su represión por una sociedad supuestamente autoritaria y clerical. En cambio, el protestantismo sufrió la competencia de otros sistemas «mesiánicos», aunque sin expresión religiosa. Después de describir la transición de una tolerancia *de facto* a la tolerancia *de jure*, el autor pasa a clasificar las denominaciones protestantes en Portugal conforme su dinámica interna, la cual resulta corresponder con determinadas actitudes ante la sociedad circundante y con ciertos ritmos de crecimiento. ¿Qué es lo que se investiga concretamente al estudiar la historia del protestantismo? En opinión del autor, los estudios particulares (denominacionales, locales o biográficos) sólo son relevantes cuando, transformados en *case studies*, se propongan interpretar una realidad más amplia.

Palabras clave: Protestantismo, historia, Portugal.

* Fecha de recepción: 30-enero-2001.

** Mestre em História Contemporânea pela Faculdade de Letras de Lisboa, colaborador do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa) e editor de História de Constância Editores S.A. (Grupo Santillana), Carnaxide (Oeiras). - Quinta das Flores, lote 8 - 1.º, 2750 Cascais (Portugal). Tel. 351/2214833543.

Résumé

La marginalité du protestantisme portugais ne saurait être attribuée à la suppression par une société supposée autoritaire et cléricale. Par contre le protestantisme a bien souffert de la concurrence d'autres systèmes «messianiques», même sans apparence religieuse. L'auteur décrit d'abord le passage d'une tolérance «de facto» à une tolérance «de jure», puis il classifie les églises protestantes du Portugal selon leur dynamique intérieure, avec laquelle correspond une attitude spécifique envers la société et un modèle spécifique de croissance. Quel est en fait le but concret de celui qui étudie l'histoire du protestantisme? Selon l'auteur les études consacrées à des détails particuliers (telle église, tel lieu, telle personne) ne sont intéressantes que si elles sont considérées comme «case studies» qui permettent d'interpréter un ensemble plus vaste.

Mots clés: Protestantisme, histoire, Portugal.

1. O contexto histórico do protestantismo: avanços e recuos do paradigma da uniformidade na sociedade portuguesa

O meu ponto de partida no estudo dos grupos e igrejas protestantes em Portugal é que este não pode ser um objecto de estudo isolado. Tributários ainda do tom monográfico dos primeiros trabalhos historiográficos feitos sobre as diversas identidades protestantes, há uma tendência para os estudiosos do protestantismo isolarem o seu objecto de uma realidade mais ampla, sem a qual ele não pode ser plenamente compreendido.

De facto, o aparecimento e desenvolvimento do protestantismo em Portugal é parte de uma problemática mais geral: a da *lenta desagregação do paradigma da uniformidade confessional* na sociedade portuguesa e cujas origens podemos fazer remontar ao fim do século XVIII. Essa desagregação, no meu entender, decorreu do fortalecimento do Estado ao longo da época moderna e da modificação que esse factor introduziu na relação entre a Igreja e a Coroa. Se a construção do paradigma da uniformidade confessional foi necessária para o fortalecimento do Estado desde a baixa Idade Média, o Estado «absoluto» do fim de Setecentos estava já menos dependente da eficácia prática desse paradigma para a manutenção da sua autoridade. Isto torna-se patente no modo como a maçonaria foi tolerada em Portugal na segunda metade do século XVIII: a margem de manobra dada a esta rede semi-secreta não enquadrada pela hierarquia clerical não era claramente percebida pela elite dirigente como uma ameaça ao Estado. Aliás, uma parte dessa elite pertencia às lojas maçónicas¹.

Quando as guerras da Revolução e do Império vieram desmoronar a autoridade dos Estados monárquicos da Península, a sua reconstrução após 1815 fez-se de uma forma que não podia já voltar a ser uma simples reedição de um Estado «absoluto» mais ou menos assente no anterior paradigma da uniformidade confessional. Isso já não funcionava. O «liberalismo» foi assim um reajustamento do modelo de Estado a uma pluralidade

1 Cf. SANTOS, L. Aguiar: secção 2.1. de «A pluralidade religiosa: correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português» in *História religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores (no prelo). A análise histórica inerente a esta conferência baseia-se naquela que delinee no texto aqui referido.

emergente entre as elites. Mas tal reajustamento não se fez sem um complicado processo que, finalmente, teve de ser resolvido com uma guerra civil (1832-1834). Foi esse reajustamento «liberal» do Estado que permitiu que a vivência da fé cristã pudesse dar alguns passos no sentido da sua desclericalização –ou secularização–, vindo o protestantismo a tornar-se numa das faces desse fenómeno de diferenciação vivencial por que passou a sociedade portuguesa no século XIX.

O protestantismo, aproveitando a maior tolerância existente desde 1834, começou a implantar-se. Os primeiros historiadores protestantes portugueses, quando tiveram de explicar por que razão, no entanto, o protestantismo não cresceu substancialmente depois disso, tenderam a refugiar-se na historiografia corrente sobre o século XIX em Portugal. Aí encontravam uma legitimação para a ideia de que o Estado «liberal» fora profundamente clerical e intolerante em matéria religiosa e que isso impedira a livre adesão aos novos grupos e igrejas protestantes. A confessionalidade do Estado, reconhecida em todas as constituições portuguesas do século XIX, parecia ajudar a esse entendimento do passado. Mas a história é mais complicada que isto.

De modo nenhum se pode hoje aceitar que o «liberalismo» português do século XIX tivesse implantado um regime clerical e muito menos que os protestantes fossem vítimas de uma perseguição sistemática. Toda essa visão do passado se baseia nas *boutades* que articulavam o discurso político do radicalismo republicano do fim do século XIX e que, décadas depois, a historiografia ligada à oposição ao regime de Salazar acriticamente repetiu. A ideia de que a história contemporânea portuguesa era um combate mortal entre, por um lado, um país «reaccionário», autoritário e clerical e, por outro lado, um país «progressivo», democrático e laico era um arranjo ideológico a que algumas gerações puderam aplicar, um tanto pragmaticamente, o dito *se non è vero è bene trovato*. A partir desta compreensão maniqueísta da realidade construiu-se um «cânone» historiográfico de acordo com o qual a Monarquia constitucional do século XIX fora um regime essencialmente controlado pelos «reaccionários» e que o Republicanismo e a I República, entre 1910 e 1926, fora uma tentativa falhada dos «progressistas» controlarem o país. E, de acordo com esta visão, o advento do autoritarismo e de Salazar a partir de 1926 fora simplesmente um regresso da hegemonia dos «reaccionários». O facto de Salazar haver sido um militante católico parecia ser indício tão obvio do clericalismo do seu regime como a confessionalidade *de jure* do Estado indício do clericalismo da monarquia constitucional.

Este «cânone» historiográfico consolidou-se quando, por efeito de *ricochete*, surgiu uma historiografia que se assumia como «católica» e «reaccionária» e que era o simétrico reverso das verdades da historiografia radical e laicista². Ambas contavam basicamente a mesma história mas onde uma colocava os «bons» a outra colocava os «maus» e o que

2 Refiro-me ao historicismo «tradicionalista» montado pelos teóricos do Integralismo Lusitano no início do século XX, sobretudo António Sardinha. Historiadores como João Ameal ou Alfredo Pimenta apenas desenvolveram essa tendência.

uma assinalava como vitórias a outra assinalava como derrotas. Se o golpe de Estado da «Vilafrancada» em 1823, que afastou do poder os jacobinos, era visto como uma vitória dos «reaccionários» e «ultramontanos», então aqueles que gostavam destes rótulos não deixavam de reclamar a «Vilafrancada» como sua. Não admira muito que esta visão maniqueísta do passado teimasse em perdurar. Poucos a contestavam.

Mas, poderão perguntar, o que tem tudo isto a ver com o que nos traz aqui, a história e a historiografia do protestantismo? É que os protestantes portugueses, quando começaram a escrever sobre a sua história, aderiram em geral a esta leitura maniqueísta da história do país. Isso não só era mais confortável como permitia obter respostas para perguntas prementes: porque não cresceu o protestantismo em Portugal? Porque é o protestantismo uma minoria tão marginal e com tão pouca visibilidade na nossa sociedade? Resposta: porque temos vivido numa sociedade autoritária e clerical. Diogo Cassels, no seu livro de 1906, *A Reforma em Portugal*, é o primeiro a apontar nessa direcção. E não podemos perder de vista que em 1906 a luta política em Portugal estava num auge de radicalização que torna esta leitura de Cassels tudo menos um acaso. O Dr. António Manuel Silva, num estudo que deu à estampa há cinco anos, mostrou até que ponto o discurso dos protestantes da época convergia com o dos republicanos em muitos dos temas predilectos do anticlericalismo literário³. Posteriormente, as novas tentativas de compreender o protestantismo português no seu curso histórico tiveram dificuldade de se desligar desta tendência de interpretação. Em *Vidas convergentes*, livro publicado em 1958, o Rev. Eduardo Moreira tem o mesmo tom, embora mais matizado⁴. Nos seus escritos, que remontam a 1910, Moreira dá-nos mesmo alguns sinais de desconforto perante uma forma de pensar muito modelada pelo maniqueísmo. Na sua nova síntese publicada em 1985, o pastor Manuel Pedro Cardoso volta a reforçar a leitura historiográfica dominante, recuando mesmo relativamente ao estilo mais crítico adoptado por Moreira⁵.

Aquilo que hoje podemos dizer sobre a experiência política do «liberalismo» em Portugal é que a confessionalidade *de jure* do Estado entre 1834 e 1910 esteve longe de significar qualquer controle do clero católico sobre a liberdade de consciência, imprensa ou associação que fosse directamente concorrente da sua influência religiosa. Sob a Monarquia constitucional, a Igreja Católica foi amputada do clero regular e os seus ministros seculares foram tornados funcionários públicos de um departamento do Ministério da Justiça chamado «Igreja». O Estado mantinha-se vagamente confessional mas de uma

3 SILVA, A.M.S. Pinto: «A Igreja Lusitana e o republicanismo (1880-1910): convergências e expectativas do discurso ideológico» in *A vida da República Portuguesa, 1890-1990 (Actas do congresso)*, Lisboa, Cooperativa de Estudos e Documentação, 1995, pp. 739-756.

4 MOREIRA, E. Henriques: *Vidas convergentes. História breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII*, Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958.

5 CARDOSO, M.P.: *História do protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz, Centro Ecuménico Reconciliação, 1985.

forma em que isso significava essencialmente uma ligação entre o protocolo estatal e a liturgia eclesial. Os párocos eram pagos, mais do que para rezar missas, para manterem os registos paroquiais, e os bispos para coordenarem essas zonas administrativas chamadas «dioceses». Durante todo esse período a pretensão dos bispos portugueses se reunirem entre si noutra local que não fosse a Câmara dos Pares foi liminarmente proibida por todos os governos e visto por quase todos os políticos como uma ameaça ao Estado. As tentativas das organizações católicas internacionais terem alguma influência no país durante a Monarquia constitucional eram prontamente denunciadas e neutralizadas.

Poucos historiadores têm chamado atenção para a semelhança entre a situação legal e prática das ordens religiosas católicas e das congregações protestantes em Portugal no século XIX: ambas na letra da lei eram proibidas, ambas na prática quotidiana foram sendo toleradas, mas não encorajadas. A Monarquia constitucional, longe de ser um regime «de sacristia», limitou e controlou toda a organização da vida religiosa no país – católica, protestante ou *what not*. No entanto, perante os conflitos, o regime respondia em geral com tolerância acrescida. Foi-se desenvolvendo assim, paralelamente à Igreja oficial, tanto um «movimento católico» sintonizado com o Catolicismo internacional como um «sector protestante» com ligações internacionais. Nesta situação, católicos e protestantes ficavam em desvantagem perante outros concorrentes entretanto aparecidos. Estes concorrentes, que os historiadores da religião em geral descartam para outros departamentos da História (a História cultural, a História política), tinham em Portugal o caminho completamente desimpedido para se afirmarem e divulgarem. Doutrinas como o Positivismo e o Hegelianismo ou correntes políticas como o Republicanismo laicista e o Socialismo revolucionário não encontraram qualquer obstáculo para se irem instalando na sociedade através de periódicos, clubes, sindicatos e centros escolares. Uma grande parte das elites do País sob a Monarquia constitucional via estas novas correntes como eminentemente progressivas e benéficas e, no fim do século XIX, a mistura de Positivismo e Republicanismo laicista era numericamente a segunda maior «confissão» do País.

Os autores protestantes, identificando o Catolicismo como o seu adversário, raramente viram nestas doutrinas e correntes seculares um poderoso concorrente que ocupou em Portugal quase todo o campo da «dissidência» identitária (religiosa, cultural, política) e que deixou ao protestantismo uma curtíssima margem de crescimento. Não é muito clara a consciência de que o Cristianismo reformado português, tanto quanto o Catolicismo, enfrentou nos séculos XIX e XX a concorrência do apelo messiânico e soteriológico do Positivismo e do Marxismo ou das expressões mais políticas, como o Republicanismo laicista e nacionalista, o Anarquismo, as diferentes variantes do Socialismo, incluindo o Comunismo, ou as diversas formas de Autoritarismo hierárquico e nacionalista, incluindo o Fascismo. O protestantismo não enfrentava só o Catolicismo, enfrentava uma sociedade onde pululavam já diferentes «sistemas de crença» que, mesmo não se reclamando religiosos, funcionavam como substituição da adesão às crenças e símbolos cristãos. Mas, ao contrário do Catolicismo, que já estava implantado na sociedade, o protestantismo –em vias de implantação– viu a sua expansão particularmente dificultada. Esta

desvantagem, mais que qualquer outra coisa, mais que a sua fraqueza interna, parece-me ser a principal causa do carácter muito minoritário do protestantismo português⁶.

Outro factor que tem, na minha opinião, distorcido a nossa visão do passado é vermos mal as causas que conduziram a sociedade portuguesa, depois de um século de «liberalismo», a regressar a um paradigma de uniformidade. Este regresso do paradigma da uniformidade *não foi uma restauração*. Ao paradigma de uniformidade confessional do «Antigo Regime» sucedeu um paradigma de uniformidade ideológica do Estado autoritário. Mas as raízes do modelo autoritário do Estado não podem ser encontradas a partir da tal visão maniqueísta de clericalismo autoritário versus laicismo democrático. Isto porque as correntes seculares e políticas antes referidas não eram menos marcadas que o catolicismo por uma concepção unitária, solidária, uniforme da sociedade. O republicanismo português foi em grande medida uma utopia de uniformidade, voluntária, claro, mas que perante as dificuldades não desdenhou torná-la obrigatória com o apoio da coerção e da autoridade do Estado. O republicanismo forneceu mesmo ao regime de Salazar a grande maioria do seu pessoal político, o que mostra que o autoritarismo que se instalou a partir de 1933 era um equilíbrio de muitas coisas⁷. É que, apesar do regime concordatário de 1940 entre o Estado e a Igreja Católica, o que ocorreu em Portugal não foi a restauração da confessionalidade católica do Estado. A separação de 1911 manteve-se e o Estado tentou simplesmente encontrar uma relação com a Igreja maioritária que não passasse pela confrontação da I República. Ambas as partes fizeram concessões. A Igreja Católica pôde organizar-se com maior autonomia mas estava-lhe vedada a interferência na arena «política»: quando havia confusões nesse aspecto, o Estado mostrava quem «mandava».

6 Acontece por vezes acharmos, um pouco irracionalmente, que diversas coisas na sociedade deveriam ter crescido; e como não cresceram, tendemos a inventar explicações que encontram a causa dessa «anormalidade» em condicionalismos que deliberadamente teriam concorrido para que esse crescimento se não desse. O protestantismo não é o único caso. Os historiadores portugueses inventaram imensas teorias mais ou menos conspirativas para explicar por que razão a alfabetização fora tão lenta em Portugal. Todos partiam da ideia de que a procura de instrução na sociedade era obviamente ampla e que era o Estado que não investia suficientemente na oferta. Hoje, alguns estudos parecem demonstrar que o problema era não existir efectivamente procura de instrução: construíam-se as escolas, disponibilizavam-se professores, mas as crianças não apareciam. As famílias não viam vantagens na alfabetização dos filhos porque, de facto, o tipo de opções de vida e trabalho disponíveis para a grande parte da população não tornava a alfabetização uma vantagem muito óbvia. As explicações do subdesenvolvimento do país com base na fraqueza da instrução têm, assim, de ser abandonadas a favor da explicação contrária: só à medida que o país se foi modernizando e necessitando de mais profissionais qualificados foi crescendo a procura de instrução – e foi baixando a taxa de analfabetismo (cf. REIS, J.: «O analfabetismo em Portugal: uma interpretação» in SOUSA, A. de - et al. (eds.): *Nova economia em Portugal: livro de homenagem ao Prof. António Manuel Pinto Barbosa*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1989, pp. 95-125; RAMOS, R.: «Culturas da alfabetização e culturas do analfabetismo: uma introdução à história da alfabetização no Portugal contemporâneo», *Análise Social*, 1988, n.º 103-104, pp. 1067-1145). Este exemplo é comparável ao caso do protestantismo: partimos do princípio de que o protestantismo «naturalmente» cresceria pode induzir-nos num grave erro. Tudo leva a crer que o período que vai de meados do século XIX a meados do século XX não era culturalmente favorável a uma grande expansão da sensibilidade religiosa protestante.

7 Ver PINTO, A. Costa: «As elites políticas e a consolidação do salazarismo: o Nacional Sindicalismo e a União Nacional», em *Análise Social*, 1992, n.º 116-117, pp. 575-613.

Um dos maiores problemas do regime autoritário, além da guerra ultramarina (1961-1974), foi quando um número crescente de católicos começou a achar que a sua condição religiosa os impedia de continuar a aceitar o «Tratado de Tordesilhas» entre «religião» e «política».

2. Da tolerância *de facto* à tolerância *de jure*

As condições que o protestantismo enfrentou para se implantar e desenvolver em Portugal podem ser caracterizadas, no geral, como de tolerância a partir da consolidação da Monarquia constitucional em 1851⁸. Esta tolerância diz respeito ao modo como o ordenamento jurídico era interpretado pelas autoridades judiciais e ao modo como se comportavam as restantes autoridades do Estado. Mas essa tolerância não era tão fácil em certos ambientes sociais e geográficos onde os protestantes tinham de inserir-se e onde enfrentaram algumas vezes fortes pressões de hostilidade.

Assim, a partir de 1851, não sendo legal nem o proselitismo nem a constituição de grupos religiosos e Igrejas, existia no entanto um conjunto de direitos que permitiam aos protestantes portugueses defender-se nos tribunais e ir forçando o Estado a criar uma prática de tolerância *de facto*. Apesar da Carta Constitucional de 1826 considerar qualquer súbdito português membro da Igreja Católica Romana, a mesma Carta garantia a inviolabilidade da liberdade de consciência, pelo que ninguém podia ser perseguido por ser ou se declarar protestante. O proselitismo era proibido, mas a liberdade de imprensa era um direito constitucional e os protestantes puderam usá-lo com os mesmos fins. Enfim, a liberdade de associação garantida pelo Código Civil de 1867 permitiu que os protestantes constituíssem as suas congregações e mesmo que fosse fundada em 1878 a primeira Igreja protestante⁹, apesar dessas realidades não se enquadrarem bem no que era previsto na letra e no espírito da lei.

A tolerância religiosa tornou-se, sob a Monarquia constitucional, mais resultado de uma jurisprudência que foi saindo dos tribunais do que consequência de qualquer modificação legislativa substancial. As tentativas feitas por algumas pessoas do clero católico, e não só, de criar complicações aos protestantes não obtiveram qualquer cobertura dos tribunais. Foram efectuadas muito poucas prisões, sobretudo na década de 1860,

8 A primeira metade do século XIX, dada a turbulência política que a caracterizou, não criou condições suficientes de confiança para o início das actividades de proselitismo protestante. A tentativa evangelizadora de Kalley na ilha da Madeira entre 1838 e 1846, que resultou numa perseguição, mostra bem que o ambiente político ainda não era propício a uma prática de tolerância. Mas, mesmo então, não existia uma perseguição sistemática: Kalley foi tolerado durante alguns anos e a sua intransigência ajudou a acirrar os ânimos num clima em que maior prudência da sua parte poderia ter conduzido a sua actividade a outro desfecho; na mesma época, aliás, existia já em Lisboa (desde 1839) uma congregação episcopaliana perfeitamente tolerada.

9 A Igreja Episcopal Reformada Portuguesa, que passou a designar-se Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica em 1880.

mas os tribunais adoptaram por norma uma interpretação das leis em vigor que conduzia a absolvições e dava as acusações como não provadas. Estas sentenças eram importantes, porque criavam um precedente e davam aos protestantes margem de manobra para se defenderem. E a predisposição do regime para a tolerância ficou patente na lei de 1878 que instituía o registo civil de nascimentos, casamentos e óbitos para súbditos portugueses que não fossem católicos romanos. Era um reconhecimento evidente, da parte da ordem jurídica vigente, da liberdade de ter e viver outra identidade religiosa que não a da Igreja estabelecida.

A separação do Estado e da Igreja Católica, decretada em 1911, após a proclamação da República, não modificou muito este estado de coisas. Em princípio, os protestantes podiam agora legalizar os seus grupos e igrejas e fazer proselitismo de uma forma legal. Mas em termos práticos isso não representou grande modificação no grau de tolerância e no exercício de liberdades. A legalização dos grupos religiosos, embora fosse uma possibilidade, não era automática mas estava dependente de uma decisão das autoridades administrativas. Esta situação, aliás, manter-se-ia até 1971, ano em que foi aprovada a primeira lei de liberdade religiosa que instituía, em princípio, uma legalização sem necessidade de autorização administrativa. Noutros campos, nomeadamente na educação, a República trouxe até aos protestantes maiores limitações, uma vez que o ensino religioso –de qualquer confissão– foi banido do país. Esta situação só voltou a «normalizar-se», nas décadas de vinte e trinta, e de um modo que manteve para os protestantes (mas não para os católicos) estas limitações¹⁰.

O advento do Estado autoritário também não introduziu nenhuma grande modificação no estatuto dos protestantes na sociedade portuguesa. Não se pode dizer que tenha havido qualquer estratégia deliberada de repressão ou limitação das actividades das denominações protestantes durante este longo período. Mesmo aquando de um conflito local de alguma gravidade, como o ocorrido em Folgoso (Gouveia) em 1940, as autoridades, quanto mais próximas estavam do poder central, mais adoptavam um escrupuloso cumprimento da tolerância prevista nas leis em vigor. Isto não excluía a ocorrência episódica de confrontos locais, normalmente provocados por alguns párocos ou figuras importantes da zona, mas não é possível considerar-se que esses incidentes tivessem a cobertura das autoridades. A única perseguição sistemática que ocorreu em Portugal, depois do caso Kalley, a um grupo cristão não católico foi com as Testemunhas de Jeová a partir da década de sessenta. Ora, mesmo este caso demonstra que a motivação da perseguição não era religiosa mas política. O que então criou problemas às Testemunhas de Jeová não foi a sua existência ou as suas actividades de proselitismo (embora a prática dos contactos porta a porta também fosse mais problemático para as autoridades) mas a sua peculiar atitude perante o Estado e o serviço militar. Isto impediu-as de se legalizarem, ao

10 As escolas primárias e secundárias católicas eram as únicas que podiam ministrar ensino religioso. Os protestantes só o podiam ministrar em «seminários» para a formação dos seus pastores.

contrário de quase todas as principais denominações protestantes, e conduziu-as a uma situação delicada a partir de 1961, quando se intensificou a mobilização de soldados para o ultramar. Mas um católico ou um maçon que se recusassem a prestar o serviço militar seriam vítimas do mesmo procedimento das autoridades.

A grande alteração no panorama legal português foi a lei de liberdade religiosa de 1971, proposta pelos membros da chamada «ala liberal» da Assembleia Nacional, os quais vinham todos ou quase todos dos meios laicais católicos. Embora não chegassem a cumprir-se inteiramente antes de Abril de 1974, os preceitos nela introduzidos permitiram a qualquer grupo de cinco mil cidadãos legalizar um grupo religioso ou uma Igreja, que passava a desfrutar de todas as liberdades e garantias essenciais, incluindo as de reunião para o culto e de proselitismo. Até então, qualquer iniciativa, por limitada que fosse, estava em princípio sujeita a autorizações administrativas (formação de uma congregação, promoção de uma reunião, publicação ou divulgação de material escrito). A importância desta lei não foi tanto a de possibilitar aos grupos religiosos o exercício de novas liberdades, mas de retirar ao Estado o poder real que tinha de regular as actividades religiosas com grande arbitrariedade e de forma casuística.

As mudanças políticas ocorridas a partir de 1974, e sobretudo a estabilização política introduzida pela Constituição de 1976 (3ª República), criaram as condições para a lei de 1971 poder aplicar-se plenamente. Esta nova situação política criou, mesmo para denominações já de há muito legalizadas, um clima claramente mais favorável ao seu crescimento. Denominações como os baptistas ou os adventistas duplicaram o número respectivo de congregações nos vinte anos seguintes a 1976. Este facto parece demonstrar que a prática de regulação administrativa do campo religioso, que acompanhou na 1ª e na 2ª Repúblicas (1910-1974) o estabelecimento *de jure* da liberdade de cultos, funcionou como um elemento dissuasor das actividades de evangelização das denominações protestantes. Eu vou mesmo mais longe, dizendo que a tolerância *de jure* da 1ª e 2ª Repúblicas não foi mais favorável aos protestantes que a tolerância *de facto* do período da Monarquia constitucional. Na realidade, ao legalizar *em princípio* a liberdade de cultos, o Estado não abandonou o campo religioso a si mesmo; pelo contrário, passou a acompanhá-lo mais de perto através de uma prática de regulação administrativa que estava então a estender-se a todos os aspectos da vida do país. Durante a Monarquia constitucional, o facto do Estado não reconhecer claramente essa liberdade – e das actividades dos protestantes terem de ser consideradas à luz de princípios mais gerais como a liberdade de consciência, de imprensa, de associação, etc. – deixava as minorias mais entregues a si mesmas e a uma regulação dependente do poder judicial e da jurisprudência que, se se tem mantido, poderia até ter sido mais benéfica para o avanço evangelizador das denominações protestantes¹¹.

11 A fórmula «legalizar para controlar» tem sido, aliás, uma das preferidas dos adeptos mais ou menos assumidos da regulação administrativa («legalizar» aqui significa essencialmente «dotar de uma lei *específica*» e não «liberalizar»). Há uma grande diferença entre um cenário de «regulação» do campo religioso e dos seus conflitos pelo poder judicial e a regulação do mesmo pela intervenção das autoridades administrativas. No

Falando noutra linguagem, o estabelecimento de princípios jurídicos de tolerância não garantiu em Portugal, ao longo do século XX, uma «liberdade de mercado» no campo religioso. A prática entre nós de se fazerem leis que depois são «regulamentadas» por outros diplomas legais que os interpretam e guiam a sua aplicação em casos concretos criou um emaranhado jurídico que dava ao Estado a capacidade de *dar com uma mão e tirar com a outra*. Tal como um Estado pode, no âmbito dos princípios, reconhecer a propriedade privada e a livre empresa mas, na prática, criar inúmeros regulamentos limitadores do seu exercício, também no campo religioso só há plena liberdade se às regras abstractas de tolerância corresponder uma prática de não interferência nas acções de cada grupo religioso e na concorrência entre eles. Ora, em Portugal, só a lei de 1971 definiu pela primeira vez uma opção pelo princípio da não interferência e só a cultura política dominante desde 1976 permitiu a sua efectivação.

3. A dinâmica interna do protestantismo português

Não cabe aqui fazer uma narrativa, mesmo que sumária, da história das denominações protestantes portuguesas¹². O que farei é simplesmente a identificação, por afinidade ou proximidade, dos conjuntos de denominações e das suas características gerais. Proponho, assim, os três conjuntos seguintes:

- 1) *Igrejas «sinodais»* (presbiterianos, lusitanos episcopais e metodistas): são a camada mais antiga do protestantismo português, instalando-se ao longo da segunda metade do século XIX (mas com origem à volta de 1839); são igrejas de organização sinodal;

primeiro caso, as decisões ocorrem no fim de um processo que admite o princípio do contraditório, do recurso e que pode mesmo ser despoletado pela parte que se crê lesada; além disto, a existência de uma jurisprudência cria uma cultura de ponderação que dá às partes maior margem de defesa. A regulação administrativa, além de ser mais sumária, desenvolve rapidamente a prática de facilitar a sua própria acção através de decretos que, de acordo com as circunstâncias, completam e reorientam a sua competência de intervenção. A regulação pelo poder judicial não requer senão as normas e garantias *universais* do Direito, dispensando diplomas legais específicos (como o da lei de «liberdade religiosa»), que só têm sentido como enquadramento legal de uma acção do Estado enquanto vigilante ou distribuidor de benesses. No caso português, a lei de 1971 veio disciplinar a acção reguladora da Administração mas nunca teria sido necessária se as normas e garantias *universais* do Direito fossem respeitadas do antecedente.

12 Para isso podem consultar-se as entradas «Protestantismo», «Sociedade Bíblica de Portugal» e outras no *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores (no prelo) ou toda a secção 2.3. de «A pluralidade religiosa...» in *História religiosa de Portugal, vol.3*, Lisboa: Círculo de Leitores (no prelo). Quanto aos livros «clássicos» já citados em notas anteriores, o livro de Diogo Cassels (*A Reforma em Portugal*), que deve hoje ser mais entendido como uma fonte, fica-se evidentemente pelo ano de 1906, enquanto o do Rev. Eduardo Moreira (*Vidas Convergentes*) é apenas um conjunto de quadros mais de estilo literário que historiográfico e que não vai muito mais além em termos cronológicos. O livro do pastor Manuel Pedro Cardoso é a primeira verdadeira tentativa de síntese narrativa e foi recentemente reeditado pelo Seminário Evangélico de Teologia de Lisboa com o título de *Por vilas e cidades*.

vêm a convergir em 1971 no Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC); estão integradas no Conselho Mundial de Igrejas e no movimento ecuménico.

- 2) *Denominações «congregacionais»* (Irmãos, congregacionalistas, baptistas, pentecostais): são a camada cronologicamente intermédia do protestantismo português, instalando-se ao longo da primeira metade do século XX (mas com origem à volta de 1870); são denominações de organização congregacional; vêm a convergir em 1974 na Aliança Evangélica Portuguesa (AEP); estão integradas na Aliança Evangélica Mundial e são refractárias ao movimento ecuménico.
- 3) *Igrejas e denominações «não ecuménicas»* (adventistas, neopentecostais e «novos movimentos cristãos» como Testemunhas de Jeová): são a camada mais recente do protestantismo português, instalando-se ao longo da segunda metade do século XX (mas com origem à volta de 1904); têm organização centralizada e muito vocacionada para a evangelização; não cooperam nem em organismos inter-denominacionais nem no movimento ecuménico.

Devo avisar que os períodos de implantação definidos são muito amplos e generalizam demasiado, pretendendo apenas situar o período decisivo de consolidação dos vários conjuntos denominacionais no campo religioso português. Por outro lado, sei que a definição do terceiro conjunto –quer por o considerar «protestante», quer por nele colocar denominações tão diferentes entre si– poderá levantar dúvidas; mas trata-se, para já, apenas de uma proposta de «arrumação» que facilite a análise (no ponto 4 abordarei as outras razões que me levam a incluir aqui este terceiro conjunto).

Para proceder a essa análise vou socorrer-me também da proposta de William Seams Bainbridge quanto à atitude desenvolvida pelas entidades religiosas em relação ao meio sócio-religioso em que se inserem. Bainbridge define, basicamente, dois pólos: um de «alta-tensão» com o meio (recusa dos padrões culturais e religiosos dominantes) e outro de «baixa-tensão» (integração nesses padrões)¹³. Para o caso português, o posicionamento

13 BAINBRIDGE, W. Seams: *The sociology of religious movements*, Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997, sobretudo pp. 78-83. Além de definir estes dois pólos, baseado em parte nas propostas de NIEBUHR, H.R.: (*The Social Sources of Denominationalism*, 1929), Bainbridge considera que a evolução para uma atitude de «baixa tensão» é condição de crescimento social dos grupos. Isto, apesar de estar em contradição com o que se observa dentro da minoria protestante, pode ser válido para explicar o carácter muito minoritário do protestantismo português no meio mais abrangente do universo religioso português: as denominações de «alta tensão» terão sempre um limite apertado de crescimento, enquanto as de «baixa tensão» abandonam o crescimento como estratégia cimeira. Deste modo, o protestantismo poderia mesmo ter universalmente uma «vocação minoritária», a não ser naquelas poucas sociedades onde algumas das suas denominações são herdeiras de condições históricas já remotas ancoradas no equilíbrio político-religioso que se exprimiu no século XVII no enunciado *cujus regio eius religio* (ou seja, nas sociedades onde determinadas denominações protestantes foram politicamente patrocinadas como fontes de uma uniformidade religiosa). Mas o mesmo poderia ser dito do catolicismo, da ortodoxia e, portanto, do cristianismo em geral como religião hegemónica na Europa (e nas Américas e outras zonas colonizadas pelos Europeus) desde Constantino.

das várias denominações perante a cultura ecuménica – que enforma uma atitude que tem a aprovação maioritária – será aqui utilizado como o indicador fundamental para situar os três conjuntos denominacionais relativamente a esses dois pólos. Assim, as *igrejas «sinodais»* são um conjunto claramente de «baixa-tensão», as *igrejas e denominações «não ecuménicas»* um conjunto de «alta-tensão» e as *denominações «congregacionais»* um conjunto que tem uma atitude intermédia.

Da observação destes três conjuntos assim dispostos, e da sua confrontação com dados estatísticos relativos ao número de congregações de cada um deles, surgem-nos logo duas constatações importantes:

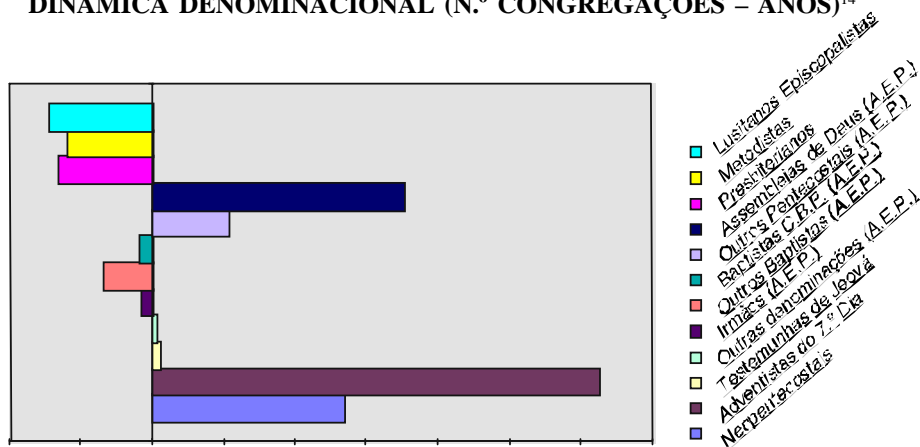
- 1) que as denominações são tanto mais representativas numericamente quanto mais historicamente recentes.
- 2) que as denominações estão tanto mais afastadas do movimento ecuménico quanto mais historicamente recentes.

Tais constatações parecem implicar que a longevidade histórica da implantação das denominações está ligada a uma mudança na sua relação com o meio social e religioso envolvente. Ou seja, quanto mais antiga a presença da denominação no campo religioso, mais esta tende a desenvolver uma relação menos tensa com o meio. Mas esta evolução está também aparentemente ligada a uma perda de ímpeto ou capacidade de crescimento. Isto é, os dados parecem sugerir que só estão em crescimento as denominações com algum grau considerável de tensão com o meio. Um dos problemas que mais me tem feito pensar é saber se as denominações perdem ímpeto de crescimento por mudarem a sua atitude relativamente ao meio ou se é a perda desse ímpeto que as leva a investir mais numa atitude menos tensa.

Mas a diferença de representatividade dos três conjuntos deve-se também a um factor não pouco importante: as diferenças de meios que as várias denominações tiveram ao seu dispor no período decisivo de implantação. Ora, as *igrejas «sinodais»*, por exemplo, tiveram muito menos ajuda externa que denominações mais recentes; mas também é verdade que abandonaram muito cedo uma atitude evangelizadora aguerrida. A Igreja Adventista, por outro lado, apesar de contar com um sólido apoio externo, tem uma já longa presença no campo português (desde 1904) mantendo porém, deliberadamente, uma cultura de evangelização moderadamente aguerrida. As diferenças de tamanho das denominações parecem, assim, radicar tanto em diferenças de meios quanto em diferenças de atitudes.

Os dados disponíveis permitem fazer um exercício comparativo da dinâmica das várias denominações a partir, não do número de fiéis, mas do número de congregações actuais (dados de 1999). Se a este número subtrairmos o número de anos de presença contínua de cada denominação no campo religioso português (até ao ano 2000), obtemos uma interessante definição das dinâmicas internas da minoria protestante em Portugal:

QUADRO 1
DINÂMICA DENOMINACIONAL (N.º CONGREGAÇÕES – ANOS)¹⁴

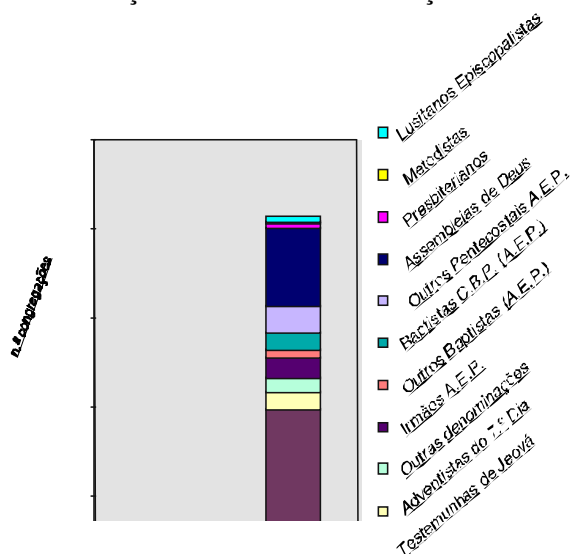


(Fonte: Luís Aguiar Santos, Quadro da secção 3.1. de «A pluralidade religiosa...» in *História Religiosa de Portugal: vol. 3 e Id., s.v. «Protestantismo»* in *Dicionário de História Religiosa de Portugal.*)

O Quadro 1 mostra que, além das Testemunhas de Jeová, os protestantes de sensibilidade pentecostal (Assembleias de Deus, outros pentecostais e neopentecostais) são os que têm tido uma dinâmica mais acentuada de crescimento. O quadro confirma igualmente que as denominações mais antigas, sobretudo as *igrejas «sinodais»* mas também já os baptistas, os Irmãos e os congregacionalistas, estão em declínio relativamente às denominações mais dinâmicas. Isto não quer dizer que estejam em declínio em termos absolutos; de facto, ao longo dos dois últimos séculos, todas as denominações cresceram. O declínio aqui é relativo à própria dinâmica de conjunto da minoria protestante. Esse crescimento, em número de denominações, pode ser observado no quadro seguinte:

14 Nos Quadros 1 e 2 não é incluído o número de congregações da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias porque esta não os forneceu; essa Igreja está no entanto estabelecida em Portugal e eu incluí-la-ia, evidentemente, no terceiro conjunto denominacional aqui definido (*Igrejas e denominações «não ecuménicas»*). Quanto à categoria definida nos dois quadros como «Neopentecostais», ela inclui tanto aqueles que considero propriamente neopentecostais (Igreja Maná e I.U.R.D.) como grupos de tipo pentecostal que não pertencem à A.E.P. (Congregação Cristã em Portugal e Igreja Evangélica Maranata). Na categoria «Outras denominações da AEP» estão incluídos: Igreja do Nazareno, Congregacionalistas, Acção Bíblica, Exército de Salvação, Igreja Evangélica Luterana, Igreja Cristã Presbiteriana e TEAM.

QUADRO 2 CONGREGAÇÕES POR DENOMINAÇÃO 1906 E 1999



(Fonte: Luís Aguiar Santos, Quadro secção 3.1. de «A pluralidade religiosa...» in *História religiosa de Portugal: vol. 3.*)

O Quadro 2 mostra que todos crescem mas uns crescem mais que outros. Assim, se a Igreja Metodista tinha dez congregações em 1906 e quinze em 1999, é evidente que cresceu em termos absolutos; mas também é evidente que o seu peso dentro da minoria protestante declinou substancialmente do princípio para o fim do século. Numa minoria em crescimento, cada uma das denominações está na situação de Alice e da Rainha Vermelha em *Through the looking glass*: para ficar no mesmo lugar relativo, tem de correr cada vez mais depressa.

O crescimento da minoria protestante deveu-se tanto ao acompanhamento da tendência demográfica geral da sociedade (factor predominante sobretudo nas igrejas «sinodais») como ao esforço evangelizador (factor importante nas denominações «congregacionais» e predominante nas Igrejas e denominações «não ecuménicas»). Estes diferentes ritmos, como já observei, devem-se à diferente intensidade de investimento das várias denominações numa cultura evangelizadora, missionária, aparentemente potenciada por uma atitude de alguma tensão com o meio sócio-religioso envolvente. Voltando ao Quadro 1, interessa observar aí as diferenças de dinâmica entre as denominações da AEP: há uma distinção clara entre, por um lado, o crescimento relativo dos pentecostais e, por outro lado, a estagnação relativa das outras denominações. Os pentecostais (Assembleias

de Deus e outros) são também uma denominação historicamente mais recente que as outras mais «arrefecidas» (baptistas, Irmãos, congregacionalistas), o que confirma dentro da própria AEP alguma validade ao pressuposto de que a longevidade histórica diminui a tensão com o meio e o vigor evangelizador. Se levamos em consideração a relação antes estabelecida entre dinâmica evangelizadora e grau de tensão com o meio, esta diferença dentro da AEP pode sugerir que este conjunto denominacional tem no seu seio, pelo menos de forma latente, uma atracção simultânea e contraditória pelos pólos de «alta» e «baixa-tensão». E esta sugestão dos dados poderia, de certa forma, explicar a atitude da AEP perante a cultura religiosa ecuménica: a de uma tímida e cautelosa participação, que já não recusa encontros «inter-confessionais» mas mantém uma atitude de claras reservas.

A dinâmica plural da minoria protestante está também relacionada com as diferentes sensibilidades ou «culturas» religiosas que ela veicula. Assim, as *igrejas «sinodais»* representaram desde o século XIX uma sensibilidade muito organizada em torno da Palavra, falada (prédica), escrita (leitura da Bíblia) e cantada (hinódia) – que também era o essencial da sensibilidade das correntes congregacionais como baptistas e Irmãos e, mais tarde, dos adventistas¹⁵. Esta sensibilidade estava sobretudo vocacionada para um universo de letrados, o que ajuda a explicar porque razão esta forma de protestantismo estava particularmente em concorrência com outros «sistemas de crença» que disputavam no século XIX e no princípio do século XX a atenção e a adesão dos indivíduos letrados. Em grande medida, esta «desvantagem» mantém-se até hoje porque esse tipo de sensibilidade religiosa não está muito de acordo com os padrões culturais dominantes nos nossos dias; há hoje mais letrados mas de modo nenhum se pode dizer que vivamos numa «cultura letrada» no sentido estrito do termo. As mensagens, incluindo as religiosas, chegam melhor ao maior número de pessoas por outros meios. O que fez a diferença de tamanho entre as denominações episcopalista, presbiteriana e metodista, por um lado, e os Irmãos e os baptistas, por outro, foi a diferença de atitudes e os meios à sua disposição. Irmãos e baptistas mantiveram durante mais tempo uma atitude evangelizadora aguerrida que era parte da sua própria sensibilidade religiosa, enquanto episcopalistas, presbiterianos e metodistas se orientaram –talvez a partir da sua segunda geração no início do século XX– para a manutenção e gestão das redes já constituídas no antecedente. No caso dos presbiterianos e sobretudo dos baptistas, o pós-guerra, a partir de 1945, trouxe apoios externos importantes, mas que encontraram entre os baptistas uma sensibilidade e uma organização mais capaz de os levar a uma maior expansão da sua rede de congregações. Isto também se passou assim com os adventistas.

Os pentecostais trouxeram outra sensibilidade religiosa, na qual julgo radicar a causa da sua capacidade de expansão, ainda hoje visível. As dificuldades inerentes à «cultura» religiosa centrada na Palavra é por eles ultrapassada, não tanto substituindo-a mas com-

15 As grandes diferenças entre todas estas denominações são doutrinárias e não tanto de sensibilidade religiosa.

plementando-a com o teor carismático da sua vivência do cristianismo. Isto tem vantagens, porque permite captar a atenção e a adesão de parte da grande maioria de pessoas pouco influenciada por uma «cultura letrada», além de que os pentecostais reavivaram a atitude evangelizadora aguerrida antes representada por Irmãos e baptistas. Tanto as Assembleias de Deus como outros grupos pentecostais conseguiram, em poucas décadas, transformar esta sensibilidade na de maior expressão numérica dentro do protestantismo. A segunda «geração» representada pelos neopentecostais, embora partilhe esta cultura dos «carismas» (com a glossolália e as curas divinas), já representa outra sensibilidade. Com a sua «teologia da prosperidade» e a sua «cultura» de exorcismo dos males físicos ou psíquicos, os neopentecostais fizeram um género de adaptação do pentecostalismo às concepções religiosas de um grande número de crentes católicos. A atenção por eles dada a uma sacramentalidade de substituição, cheia de actos rituais e simbólicos, tornou-se uma linguagem facilmente perceptível para um grande número de pessoas, como provam o crescimento nas duas últimas décadas de grupos como a Igreja Maná e a Igreja Universal do Reino de Deus.

Quanto ao verdadeiro fenómeno de crescimento que são as Testemunhas de Jeová, o seu sucesso parece dever-se sobretudo à forma original como mobilizam a maior parte dos crentes para as actividades de proselitismo. Esta estratégia rompe com uma das maiores dificuldades dos grupos protestantes actuais: a de fazer a mensagem chegar aos adeptos potenciais. Com o seu esforço permanente e intensivo de «colportagem porta-a-porta», as Testemunhas de Jeová chegam sem dúvida a uma parte significativa das pessoas que, à partida, têm algum tipo de predisposição para acolher a sua mensagem. Esta dinâmica missionária excepcional, mais do que qualquer carácter particularmente apelativo da sensibilidade religiosa do grupo, explica a sua transformação na maior minoria religiosa individual do país há cerca de três décadas.

A pluralidade da minoria protestante não se faz só, portanto, de diversas denominações autónomas umas relativamente às outras ou de diferentes dinâmicas de crescimento. Ela faz-se também de diferentes sensibilidades ou «culturas» religiosas, o que leva mesmo alguns a questionar-se sobre a sua viabilidade enquanto suposto objecto de estudo coerente.

4. Considerações finais sobre o «protestantismo português» como objecto de estudo

Como o Quadro 2 demonstra, a dinâmica da minoria protestante portuguesa ao longo do século XX conduziu-a a um crescimento substancial. Os três conjuntos denominacionais aqui definidos somam mais de duas mil congregações em todo o território nacional, isto é, nos dezoito distritos do continente e nas duas regiões insulares autónomas. Mas é rigoroso olhar para este número como se ele fosse expressão de uma realidade coerente? Num documento recente, a AEP contabilizava em cerca de 250 mil os «evangélicos»

portugueses¹⁶; mas como se chega a este número? Sabemos que a estatística dos fiéis é muito difícil em quase todas as denominações, razão pela qual eu próprio tenho antes preferido trabalhar com o número de congregações. Mas se aceitarmos a sugestão de Gerald Carl Ericson de que as congregações protestantes em Portugal andam à volta de 50 membros¹⁷, as 2.067 congregações que contabilizo para 1999 representariam cerca de 103.350 pessoas – um número menos optimista e que inclui, além das denominações da AEP, as do COPIC e sobretudo as do terceiro conjunto denominacional aqui definido (onde a parte de leão vai para as Testemunhas de Jeová, com as suas 700 congregações actuais). Esta média definida por Ericson fica um pouco aquém daquela que se obtém a partir dos dados das denominações que têm as suas estatísticas mais organizadas; mas mesmo se corrigida com a adopção de uma média, provavelmente muito optimista, de 70 membros por congregação, o total obtido, de cerca de 145 mil fiéis, continua bem menor que o número avançado pela AEP¹⁸. O quarto de milhão de «evangélicos» é um número que pode aceitar-se, mas do total dos três conjuntos denominacionais aqui definidos, se nele incluirmos pessoas que não estão exactamente «envolvidas directamente» nas congregações mas que têm uma ligação mais esporádica e «indirecta» na vida dessas congregações (normalmente por via familiar).

Hoje em dia é cada vez mais difícil a ligação das pessoas a grupos religiosos organizados. Os locais de culto juntam apenas uma minoria e, para a grande parte da população, os grupos religiosos e as igrejas tendem mais a funcionar como uma referência cultural do que como uma experiência de comunhão religiosa vivida. A implantação dos grupos religiosos e Igrejas através dos locais de culto pode assim ser vista não tanto como tradução numérica do seu peso social mas como um género de «sedimentação» de uma influência difusa de que gozam actualmente. Neste sentido, os mais de dois mil locais de culto que as denominações cristãs em Portugal têm implantadas e abertas podem significar algo mais que os cerca de 1% a 1.5% de fiéis no total da população, a que chegamos

16 *Panorâmica da Aliança Evangélica Portuguesa* (Lisboa, Dezembro 1995); este documento diz explicitamente que a AEP representa uma «comunidade evangélica não ligada ao COPIC, com um número de fiéis directamente envolvidos nas igrejas na ordem dos 250.000, com cerca de 1.500 locais de culto». Estes números parecem-me inflacionados, uma vez que contabilizo, ligadas à AEP em 1999, apenas 915 congregações, o que corresponderia a cerca de 50 mil fiéis (45.750 mais propriamente). O COPIC em 1999 contava com 62 congregações (3100 fiéis de acordo com a média de Ericson) e o heterogéneo conjunto denominacional aqui definido como *igrejas e denominações «não ecuménicas»* 1.090 congregações (54.500 fiéis de acordo com a mesma média). Deste modo, este último conjunto é até maior que o representado pela AEP.

17 ERICSON, G.C.: *Nascidos para crescer. O crescimento da Igreja em Portugal*, Queluz: Núcleo, 1992, p. 28 nota 38.

18 Na Igreja Adventista do Sétimo Dia, em 1996, existiam 8.004 fiéis para 104 congregações (dados fornecidos pelo pastor Ernesto Ferreira), o que dá uma média de quase 77 membros por congregação (76,9 mais propriamente). No caso das Testemunhas de Jeová chega-se a uma média de quase 63 membros por congregação (62,8). Se calcularmos o número de fiéis dos três conjuntos denominacionais com uma média de 70 membros por congregação, obtemos os seguintes números: COPIC 4.340, AEP 64.050 e «*não ecuménicos*» 76.300; o total obtido com esta estimativa é de 144.690, um número ainda longe dos 250.000 que a AEP dá como «directamente envolvidos» nas suas congregações.

pela via dos cálculos e das estimativas estatísticas¹⁹. Mas também é evidente que a Igreja Católica é vista como uma realidade mais unitária e «tradicional» que a minoria protestante ou qualquer outra minoria religiosa portuguesa. Além disso, o protestantismo tem uma pluralidade e dispersão internas que dificulta que a grande maioria das pessoas desligadas dos grupos religiosos organizados o percepcione como algo de coerente ou sequer possa formar opinião sobre ele.

Nestas condições, é difícil o protestantismo tornar-se uma «referência» para quem não tenha sido sujeito a uma proximidade com alguma das suas denominações. A isto junta-se outro problema, conhecido de todos os que aqui estamos: os próprios protestantes têm vindo a perder a sua «consciência protestante», tão visível no princípio do século –apesar das diferenças denominacionais– e hoje tão desvanecida. Aparentemente, ninguém quer ser «protestante»: as denominações congregacionais falam em geral de «evangélicos», a Igreja Lusitana –com alguma lógica doutrinal– diz não poder ser entendida como protestante²⁰, duvida-se que várias denominações possam ser entendidas como protestantes, desde os adventistas às Testemunhas de Jeová (embora os primeiros o digam ser e as segundas não). Com alguma graça, um protestante português escrevia recentemente sobre o mal exclusivista que aflige as denominações e que ele apelidava de «denominacionalite»²¹. Em Portugal, a própria incapacidade das organizações federadoras como o COPIC e a AEP representarem, não digo a quase totalidade mas sequer a maioria dos crentes, é sinal desta desagregação interna da minoria protestante. Pessoas como eu chamam a este conjunto de igrejas e denominações de «protestantismo» mas isso não é tão razoável para aqueles que estão sempre a apontar o muito que separa estes daqueles, a doutrina X da Y e por aí fora. Ora, eu julgo que o uso do termo «protestantismo» não é só uma questão de comodidade para historiadores e outros estudiosos do assunto.

Se fizermos um esforço para nos colocarmos de fora e olharmos para o significado do protestantismo na experiência histórica cristã, veremos que o protestantismo não pode ser historicamente outra coisa que uma atitude e não uma proposta teológica particular. O seu questionamento das mediações, tanto na relação do crente com o mistério de Jesus quanto na relação do crente com os textos bíblicos, foi a atitude com que a ruptura do século XVI

19 Aplicando à população portuguesa recenseada em 1991 (cerca de 9.832.000) as estimativas de fiéis a partir do número de congregações, chegamos a estes resultados: com a estimativa «conservadora» de 103.350 fiéis teríamos cerca de 1.05% da população portuguesa; com a estimativa optimista de 144.690 teríamos cerca de 1.47%. As mesmas estimativas a partir das 51 congregações de 1906 e aplicadas à população recenseada em 1900 dão resultados de 0.04% e 0.06%. É curioso observar que as percentagens de portugueses que se declararam «protestantes» ou «cristãos» de outro tipo que não católico ou ortodoxo nos Censos da População de 1900 e 1991 não andam muito longe daquelas a que chegamos por estas estimativas a partir do número de congregações: assim, em 1900 temos 0.08% e em 1991 temos 1.38%.

20 O que não deixa de ser uma contradição com o que pensavam e diziam os seus fundadores no século XIX e ainda, já bem entrado o século XX, o próprio Rev. Eduardo Moreira.

21 PINHEIRO, S.: «Denominacionalite»: a doença evangélica», in *A Outra Face* n.º 5 (Janeiro-Março 1996), pp. 20-21.

se transformou em algo de diferente, por exemplo, de polémicas teológicas antigas e não menos radicais como a do arianismo. Essa atitude protestante deu e dará evidentemente lugar a muitas propostas teológicas mais ou menos cheias de si mesmas. Mas tem-se visto também ao longo da história que a atitude original foi permitindo sempre que essas propostas fossem, dentro do campo protestante, relativizadas, contestadas e originassem outras propostas. Olhando de uma forma estática para o universo de redes, grupos e igrejas assim originados pode ter-se a impressão de um amontoado desconexo de gente que se diz cristã mas discorda sobre todo o resto. É a crítica um tanto injusta e pouco inocente que em Portugal fizeram ao protestantismo mesmo católicos inquietos como Alexandre Herculano. Mas nessa diversidade e heterogeneidade protestante, o veio comum é a tal atitude original de questionamento das mediações. O protestantismo pode gerar lideranças carismáticas, pode gerar espírito sectário mas, como observou David Hume, seria grande erro não perceber que, não só pode gerar também outras coisas, como o que está por detrás desses fenómenos é algo de muito diferente das soluções teológicas com sede de permanência e integração colectiva como as de católicos ortodoxos e romanos²². Para o historiador, protestante ou não, o protestantismo é um objecto de estudo coerente se for entendido como um campo de vivência histórica do cristianismo que se estruturou e vai estruturando a partir dessa atitude original de questionamento de mediações. Neste sentido, no meu modesto entendimento, experiências como a das Testemunhas de Jeová que colocam novamente o problema de um cristianismo fora da solução teológica trinitária, da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias que coloca o problema de uma revelação que não está terminada ou não terminou como se crê, ou dos neopentecostais que usam a mundividência das gnosés mágico-vulgares para aí introduzirem Cristo, são experiências possibilitadas pela abertura de um campo de vivência histórica do cristianismo directamente originada pela ruptura do século XVI²³. A própria cultura ecuménica, para já não falar de uma teologia da tolerância como a de Locke, só emergiu na sequência da experiência protestante, não tanto porque fosse um sucedâneo das doutrinas oficiais de

22 HUME, D.: «Of superstition and enthusiasm» in HUME, D.: *Selected essays*, Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 1993, pp. 38-43. Hume distingue entre a *superstição* da religião institucional, hierárquica e ritual e o *entusiasmo* sobretudo observável entre os não-conformistas: «(...) superstition is favourable to priestly power, and enthusiasm not less, or rather more contrary to it, than sound reason and philosophy. (...) religions which partake of enthusiasm, are, on their first rise, more furious and violent than those which partake of superstition; but in a little time become more gentle and moderate. (...) superstition is an enemy to civil liberty, and enthusiasm a friend to it.» Esta intuição de Hume não deixa de explicar que uma espiritualidade radicalmente individualista como a de Kierkegaard em *Temor e tremor* (que vai muito além de tudo o que disse ou poderia dizer um São João da Cruz) só pudesse também eclodir num meio protestante como o do filósofo dinamarquês.

23 Traçar fronteiras dentro deste universo plural entre o que é e não é protestante implica levantar problemas muito complicados: negar às Testemunhas de Jeová ou aos «Mórmones» a pertença ao universo protestante –independentemente do que os próprios digam– é o mesmo que defender, para o século XVI, que os anabaptistas não eram protestantes. É legítimo mas inutiliza o próprio termo «protestante»: porquê então dar a luteranos e calvinistas, com as suas diferenças teológicas, essa denominação comum?

luteranos, calvinistas, anglicanos e não-conformistas mas porque essa mesma diversidade de vivência do cristianismo se impôs à reflexão dos próprios protestantes²⁴.

À pergunta se o protestantismo é um objecto de estudo coerente, eu dou ou tendo a dar uma resposta afirmativa. Outra coisa são as nossas opções teológicas ou as nossas expectativas, mais ou menos utópicas, mais ou menos institucionais, sobre a unidade das igrejas e denominações cristãs²⁵. Se os protestantes portugueses do início do século podiam ainda, apesar de pertencerem a diferentes denominações, entender-se como parte de uma só minoria, tal como Eduardo Moreira em meados do século –embora já então tivesse de excluir alguns grupos da sua construção da memória protestante–, isso devia-se ao facto de pertencerem aos mesmos meios sociais e geográficos e a um emaranhado de contactos pessoais ainda muito restrito. A multiplicação dos esforços missionários e das denominações criou descontinuidades e, como vimos, diferentes sensibilidades e diferentes redes de socialização; e essa evolução, esse crescimento, inviabilizou uma forte comunhão de identidade.

A historiografia mais recente mostra claramente esta compartimentação do protestantismo português, neste caso como objecto de estudo histórico. Os poucos trabalhos de investigação realizados no âmbito universitário são, sintomaticamente, de cariz denominacional²⁶ ou biográfico²⁷. O seu contributo é indiscutivelmente grande para o conhecimento de aspectos e personalidades relevantes, mas a sua excessiva concentração na história específica da Igreja Lusitana Episcopal e dos metodistas não é menos óbvia. Há uma clara dificuldade de ampliar o objecto de estudo a outras denominações que não as *igrejas «sinodais»*. A minha convicção é que o estudo do particular –ou do particularíssimo– só pode ser realmente relevante e pertinente se de algum modo o transformamos num *case study* de uma proposta explicativa de uma realidade mais ampla. E é aqui que essa entidade chamada «protestantismo» pode ter um papel importante a jogar: o de ajudar a delimitar um campo de estudo mais consistente que o do «paroquialismo» denominacional.

24 Essa diversidade protestante é uma autêntica pluralidade, diferente da diversidade condicionada que se pode encontrar no catolicismo romano. O universo protestante é, historicamente, uma forma de vivência do cristianismo sem unidade institucional ou de «cissiparidade prática» na feliz expressão do Rev. Eduardo Moreira; os caminhos divergentes, nos seus riscos e possibilidades, têm sido o contributo e a cultura prática de convivência e crescimento que o protestantismo trouxe ao cristianismo. Por isto mesmo, a rejeição do ecumenismo por muitos protestantes não é senão uma atitude muito... protestante. A questão da liberdade, tal como ela é colocada no próprio Evangelho em Mc.9:38-41 e Lc.9:49-50, só obteve concretização cabal em termos de vivência histórica com a experiência protestante e com o que está pressuposto na sua atitude original.

25 Como mostra T. S. Eliot (*Notes towards the definition of culture*, cap. 4), não é preciso ser-se muito *low church* ou não-conformista para duvidar, enquanto cristão, quer da operacionalidade quer da conveniência desses projectos de unidade.

26 Cf. na bibliografia os trabalhos de J. M. Mendes Moreira, Maria Zita Ferreira da Costa e Joana Pina Cabral.

27 Cf. na Bibliografia os trabalhos de J.M. Mendes Moreira, Maria Zita Ferreira da Costa e Joana Pina Cabral.

Nesse caso, o nosso ponto de partida tem de ser o de um genuíno interesse pelo que tem sido a vivência histórica do cristianismo. Uma vivência que se tornou um hábito ou uma tradição para uns, que foi uma opção individual e de ruptura para outros. O protestantismo no seu todo plural foi desde o século XIX em Portugal uma experiência de diferenciação relativamente à forma dominante de ser cristão, a do catolicismo romano. Para lá das especificidades das várias denominações, esta característica une-as a todas: foram experiências de diferenciação vivencial em nome de Jesus Cristo. E experiências que passaram por recusar a identidade eclesial católica romana porque, acima da disciplina institucional, colocavam o seu entendimento particular do que é ser cristão (e assim eram expressão renovada da atitude original da Reforma de questionamento das mediações). Estas expressões de diferenciação estão hoje já implantadas e vivem a sua fase de institucionalização, há mais ou menos tempo, conforme os casos. Criaram, no entanto, um campo novo dentro do cristianismo historicamente vivido em Portugal.

Esse campo, o campo «protestante», é um campo de diferenciação doutrinal e organizativa, que o distingue da continuidade e unidade doutrinal e organizativa do catolicismo romano²⁸ e da realidade das outras expressões religiosas não cristãs. Essa distinção, comum a todas as denominações que fazem a sua pluralidade interna, é o que lhe dá consistência como objecto de estudo.

Bibliografia

- ALMEIDA, F. Resina de (ed.): *Prontuário evangélico para 1999*. Queluz: Núcleo, 1998.
- ASPEY, A.: *Por este caminho. Origem e progresso do metodismo em Portugal no século XIX. Umhas páginas da história da procura da liberdade religiosa*. Porto: Sínodo da I.E.M.P., 1971.
- As Testemunhas de Jeová em Portugal. Implantação histórico-social*. Alcabideche: Associação das Testemunhas de Jeová, s.d.
- BARATA, A. Costa: «Assembleias de Deus em Portugal» em *Avivamento*, Ano 1 n.º 2-4 (1977) e 5 (1978).
- BARATA, A. Costa: *Comemoração dos 80 anos das Igrejas Assembleia de Deus em Portugal. Breve historial, 1913-1993*. Mem Martins: mimeografado, 1993.
- BARRETO, J.M.: *Introdução da Reforma em Portugal*. Lisboa: 1901.
- BRANCO, P. - e L. da SILVA: *Panorama pentecostal das Assembleias de Deus em Portugal*. Lisboa: C.A.P.U., 1981.
- CABRAL, J. dos Santos de Pina: *A Igreja Lusitana: reforma católica em Portugal?*. Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1995.
- CARDOSO, M.P.: *Cem anos de vida, 1870-1970. Subsídio para a história da Reforma em Portugal*. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Lisboa, 1975.

28 E também dos católicos ortodoxos, que têm uma eclesiologia próxima da dos católicos romanos.

- CARDOSO, M.P.: *História do protestantismo em Portugal*. Figueira da Foz: Centro Ecuménico Reconciliação, 1985 (reed.: *Por vilas e cidades: notas para a história do protestantismo em Portugal*. Lisboa: Seminário Evangélico de Teologia, 1998).
- CASSELS, Diogo: *A Reforma em Portugal*. Porto: Tipografia Viúva de José da Silva Mendonça, 1906.
- COSTA, M.Z. Freire Amado Ferreira da: *Retrato de uma minoria religiosa em Portugal: os registos da Igreja Metodista do Mirante, Porto, 1878-1978*. Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1997.
- ERICSON, G.C.: *Os evangélicos em Portugal*. Queluz: Núcleo, 1984.
- ERICSON, G.C.: *Nascidos para crescer. O crescimento da Igreja em Portugal*. Queluz: Núcleo, 1992.
- ESPERANÇA, A. Almeida, et al.: *Deus, o homem e a Bíblia: João Ferreira de Almeida (1628-1691)*. Lisboa: Sociedade Bíblica de Portugal, 1992.
- FAIRCLOTH, S. Douglas: *Guia para o plantador de igrejas*. Queluz: Núcleo, 1985.
- FELIZARDO, H.: *História dos baptistas em Portugal*. Lisboa: Centro Baptista de Publicações, 1995.
- FERREIRA, E.: «75 anos de existência da Igreja Adventista em Portugal» en *Revista Adventista*, Ano 40, n.º 394 (Julho 1979), pp. 15-21.
- FERREIRA, G.L. Santos: *Situação legal das missões cristãs em Portugal*. Lisboa: 1905.
- FERREIRA, G.L. Santos: *A Bíblia em Portugal. Apontamentos para uma monografia, 1495-1850*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1906.
- FILHO, M. Porto: *Robert Reid Kalley, apóstolo em três continentes (1: A epopeia da ilha da Madeira)*. Rio de Janeiro: 1987.
- FREIRE, D.: *Associações Cristãs de Mocidade. A história e as características de um movimento*. Lisboa: Aliança Nacional das ACM de Portugal, 1979.
- GRIJP, R.M.K. van der: «Recent research to the history of Protestantism in Spain and Portugal» en *Exchange*, vol. 28:2 (Abril 1999), Leiden, pp. 170-84.
- GUICHARD, F.: «Le protestantisme au Portugal», en *Arquivos do Centro Cultural Português*, (28) 1990, p. 455-82.
- GUICHARD, F.: «Les églises protestantes, une minorité significative?» en *Porto, la ville dans sa région: contribution à l'étude de l'organisation de l'espace dans le Portugal du Nord*, pp. 374-7. Paris: Centro Cultural Português, 1992.
- GUICHARD, F. - et al. (org.): *Protestantismes en lusophonies. Deuxièmes Journées d'Études de Lusotopie*. (Résumés). Lisboa: mimeografado, 1997.
- HARREL, N. Lynn: *Estudos sobre a história dos baptistas em Portugal*. Lisboa: Ordem dos Pregadores Baptistas, 1988.
- MARQUES, J.F. - et al.: «Para a história do protestantismo em Portugal» en *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 2.ª série, n.º 12 (1995), pp. 431-75.
- MATHEY, S.: *Poder do Evangelho em Portugal*. Faro: ed. do autor, 1988.
- MAURÍCIO, A.: *Salvo para servir*. Leiria: ed. do autor, 1937.

- MOREIRA, E. Henriques: *A crise nacional e a solução protestante*. Porto: Tipografia Mendonça, 1910.
- MOREIRA, E. Henriques: *Meio século de evangelização em Portugal*. Porto: ed. do autor, 1928.
- MOREIRA, E. Henriques: *A situação religiosa de Portugal: conspecto e considerações*. Lisboa: Ed. Portugal Novo, 1935 (ed. portuguesa de *The significance of Portugal: a survey of Evangelical progress*. Londres, Nova Iorque e Toronto: World Dominion Press, 1933).
- MOREIRA, E. Henriques: *Esboço da história da Igreja Lusitana*. Vila Nova de Gaia: Sínodo da ILCAE, 1949.
- MOREIRA, E. Henriques: *Crisóstomo português. Elementos para a história do púlpito*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1957.
- MOREIRA, E. Henriques: *Vidas convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958.
- MOREIRA, J. M. Mendes: *Origens do episcopado em Portugal. O despertar da Igreja Lusitana (1838-1899)*. Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1995.
- NOYES, H. Edward: *Church reform in Spain and Portugal. A short history of the Reformed Episcopal Churches of Spain and Portugal, from 1868 to the present time*. Londres: 1897.
- OLIVEIRA, N.P. Ferreira de: *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo*. Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1996.
- PEIXOTO, F.A. Costa: «Igrejas evangélicas no Grande Porto» em *Forum sociológico*, I.E.D.S., Universidade Nova de Lisboa, Jan.-Jun. 1994, pp. 147-62.
- PEIXOTO, F.A. Costa: *Diogo Cassels: uma vida em duas margens*. Porto: F.L.U.P. (mimeografado), 1995.
- RIBEIRO, E.: *História dos escoteiros de Portugal*. Lisboa: Aliança Nacional das ACM de Portugal, 1982.
- SANTOS, L. Aguiar: «A primeira geração da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, 1876-1902» em *Lusitania Sacra*, 2.^a série (8/9), 1996-7, pp. 299-360.
- SANTOS, L. Aguiar: «A pluralidade religiosa: correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português» em *História religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores (no prelo).
- SANTOS, L. Aguiar: s.v. «Protestantismo» em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores (no prelo).
- SILVA, A.M. - et al.: *Gaia de há cem anos: colóquio comemorativo do centenário da Igreja do Torne (1894-1994)*. Vila Nova de Gaia: Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995.
- TESTA, M.P.: *O apóstolo da Madeira*. Lisboa: I.E.P.P., 1963.
- TESTA, M.P.: *Injuriados e perseguidos. Panorâmica histórica da fé reformada em Portugal* (1.^a ed. 1964). Lisboa: IEPP, 1977.

VILAR, J.B.: *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo español actual*. Prol. de R. Carr. Madrid: Ed. Istmo. 1994 [Portugal: pp. 30, 52, 92, 103, 169, 191, 226, 280-299, 311-312, 322-339].