

**A REVOLUÇÃO DE ABRIL  
NUM CONTEXTO DE MUDANÇA RELIGIOSA  
DESTRADICIONALIZAÇÃO E INDIVIDUALIZAÇÃO**

ALFREDO TEIXEIRA

ENTRE A ALDEIA E A NAÇÃO

Quando procuramos um retrato religioso da sociedade portuguesa de meados do sec. XX, descobrimos ainda os traços vincados de uma forte tradicionalidade religiosa. Neste contexto, boa parte das práticas têm sobretudo uma ancoragem local e regional. Dir-se-ia que as representações do Deus cristão sofrem moldagens aculturantes diversas, na plasticidade própria de um “Deus da nossa terra”. A investigação publicada em 1983 por Pierre Sanchis, sobre as romarias portuguesas, mostrava como esses recursos festivos eram um lugar de tensões e transações entre uma religiosidade de índole local e regional (nas categorias mais comuns na época, dita “religião popular”) e formas religiosas mais institucionalizadas e de índole universal (dita na época, “religião oficial”). A perspetiva interpretativa de Moisés Espírito Santo (cf. 1984) apresentava-se mais radical. Na sua perspetiva, a religião aldeã não é genuinamente cristã. É uma síntese de diversos sistemas religiosos justapostos de acordo com as necessidades do grupo.

O cruzamento destes substratos religiosos – com especificidades no cristianismo hispânico – encontra expressão cultural no que, em diferentes

contextos de investigação europeia, se designou de “civilização paroquial”.<sup>1</sup> Recorde-se que aí a igreja era o dispositivo central do território, quase sempre um centro geográfico, mas sobretudo um centro simbólico, um emblema central da representação da identidade da população enquanto comunidade moral; a relação entre o pároco e os crentes estabelecia-se no quadro de uma proximidade espacial, proximidade que permitia o acesso fácil aos ritos, à pregação e à instrução religiosa; nesse centro se intercedia pelas condições favoráveis de cultivo e pela boa colheita e se conquistavam pessoas, animais e objetos ao reino do mal por via da bênção; enquanto comunidade, a paróquia reúne não só os que habitam o mundo dos vivos, ela possibilita também a gestão das mediações que religam vivos e defuntos numa linhagem crente continuamente celebrada.

Esta religiosidade comunitária encontrou na memória cristã os recursos genealógicos, narrativos e rituais necessários à sua expressividade e ao seu processo de transmissão – as diversas mediações rituais (sacramentos, devoção aos santos, etc.) tiveram um papel crucial; o *habitat* institucional católico encontrou nesta sociabilidade comunitária o lugar do seu enraizamento como cultura.

Nesta condição, as instituições católicas tiveram um papel preponderante nos processos de reprodução social e na constituição de modelos normativos com uma forte incidência nas civilidades e moralidades familiares (cf. Iturra, 2001). Um certo imobilismo social associado a este retrato da “civilização paroquial” é favorecido por certos problemas especificamente portugueses. É necessário ter em conta que, à persistência de muitos traços ruralizantes, se somava, também, um analfabetismo muito generalizado. No censo realizado no início da década de 50, 40,4% dos recenseados declarava não saber ler. Mesmo em cidades como Lisboa e Porto, os números apresentavam-se gravosos – 17,7% e 20%, respetivamente (INE, 1952: 204-217).

Neste contexto, as instituições políticas e as católicas tornaram-se, na expressão do sociólogo Mário Lages, concêntricas (cf. Lages, 2000: 379-383). A imagem de uma sociedade camponesa era o lugar de conformação de muitos dos códigos de manutenção de uma linhagem crente. Mas esse “Portugal-aldeia” servia também os interesses de uma ideologia que legitimava

---

<sup>1</sup> O uso da categoria “civilização paroquial” é particularmente influenciado pela investigação de LAMBERT, 1985. Ver também: BOBINEAU, 2005: 13-15; TEIXEIRA, 2005: 176-183.

formas autoritárias de controlo social. À clausura nacionalista que a política salazarista sustentou, convinha este trânsito simbólico entre a “aldeia” e a “nação”. Moisés de Lemos Martins, em *O olho de Deus no discurso salazarista* (1990), mostrou como uma certa moral católica foi apropriada, enquanto fundamento espiritual, pelo poder disciplinar salazarista. A família e a oficina corporativa foram os lugares decisivos de todo este trabalho político de patriotização. Salazar reconhecia que a adesão “aos princípios de uma só religião e aos ditames de uma só moral, digamos a uniformidade católica do País”, tinha sido, através dos séculos, “um dos mais poderosos factores de unidade e coesão da Nação Portuguesa” (Salazar, 1951, 371). Daí que lhe interessasse “aproveitar o fenómeno religioso como elemento estabilizador da sociedade e reintegrar a Nação na linha histórica da sua unidade moral” (*ibid.* 372-373). O discurso salazarista em torno do silogismo “português, logo católico” estava assim ao serviço de um combate por uma ordenação simbólica da ficção de um mundo português.

O aprofundamento desta destradicionalização religiosa pode ser observado na escala regional, nos anos 60 e 70. No seu estudo sobre socialidades do Alto Minho, onde prevaleciam indicadores de forte ancoragem tradicional do religioso, José da Silva Lima mostrou como a emigração, a fábrica e a cidade introduziram dinâmicas de mudança na produção do acontecimento festivo, na pluralização dos itinerários biográficos, na configuração simbólica dos suportes cósmicos e sociais. Seja por via do confronto com modelos exógenos, recebidos através da emigração, seja por via dos novos ritmos da socialidade industrial, as representações do “Deus da nossa terra” sofriam uma forte erosão. A experiência das culturas urbanas exigirá, assim, novas formas de comunitarização do religioso. Estávamos perante o que, em diferentes disciplinas, foi descrito como o fim do tempo da territorialidade local compacta, quadro social em que era possível encontrar imediatamente para cada pessoa, objeto ou acontecimento uma rede estável de significação referida a um lugar. As dinâmicas de individualização, pluralização e multiplicação das pertenças estavam em curso na sociedade portuguesa. O processo de instauração de um regime democrático com a Revolução de Abril é, neste contexto, um acontecimento facilitador e acelerador desta transformação.

Não se pense, no entanto, que o país, sob este ponto de vista, vive a experiência de mudança na mesma escala e no mesmo tempo. No que concerne às práticas e representações religiosas, os estudos mostraram, durante o

sec. XX, e até aos nossos dias, a existência de um eixo entre Leiria e Castelo Branco, que demarca paisagens religiosas diversas. A Grande Lisboa irá mesmo afirmar-se como uma região singular no que diz respeito aos itinerários de pluralização das identidades religiosas na sociedade portuguesa (cf. Teixeira, 2013).

## FÁTIMA COMO FATOR DE DESTRADICIONALIZAÇÃO

No itinerário de transformação do religioso português, comunitário e localista, Fátima apresenta-se com um especial protagonismo. Estava-se no início de uma transformação que aprofundará o fosso entre as práticas tradicionais de romaria e a peregrinação em torno de santuários eclesialmente ordenados, segundo lógicas que irão cada vez mais para além da escala local e regional.<sup>2</sup> As iniciativas reguladoras das práticas em Fátima apontam para uma modificação de paradigma quanto à sintaxe da peregrinação. Desde cedo, as orientações dadas ao peregrino acentuam o sentido penitencial das práticas, o imperativo da conversão, e a procura de uma resposta terapêutica para os males “da alma e do corpo”, mas desvinculadas da dinâmica social própria da romaria (Teixeira, 2012: 165-162).

Na perspetiva do historiador António Matos Ferreira, os anos 30, correspondendo à fase de construção da legitimidade de Fátima, podem ser vistos como constituindo o período de incorporação de Fátima nas dinâmicas do catolicismo, em Portugal:

Fátima tornou-se progressivamente um centro de peregrinação e de manifestação religiosa de massas, onde, desde cedo, a perspectiva de conversão pessoal se apresentou como núcleo fundamental. Herdando uma visão espiritual de expiação, a partir desta dimensão da conversão, Fátima foi integrando múltiplas facetas do

<sup>2</sup> Para o conhecimento desta transformação, é necessário ter em conta os estudos de E. CLAVERIE, (cf. 1990). No diz respeito a Fátima, Pedro Penteado pôs em evidência a existência de documentação que atesta uma clara orientação eclesial visando a distinção entre a peregrinação a Fátima e a romaria. Estamos pois perante operações institucionais que visam a distinção entre a *communio* própria dos ajuntamentos na Cova da Iria e a *comunitas* própria da festa-romaria (cf. PENTEADO, 1999). Iriam neste sentido as interdições relativas ao uso de foguetes e à venda de vinho no sítio. Esta política vai aliás conhecer outras ampliações, acabando por se instituir nas práticas de regulação clerical uma certa campanha anti-romaria que conhecerá flutuações ao longo do século XX (cf. LAGES, 2000: 381-387).

universo espiritual católico, num certo caleidoscópio, segundo as épocas e as circunstâncias. (Ferreira, 2007: 91)

Fátima vai ao encontro de algumas das práticas mais centrais no repertório devocional católico português, como o rosário, a adoração eucarística e a peregrinação (desde a sua miniaturização na procissão, até à sua expressão mais complexa na romaria). Mas isto acontece sob o horizonte de uma regulação institucional que vai procurar evitar que este lugar hierofânico seja absorvido pela dinâmica da romaria local ou regional. Neste sentido, o fenómeno Fátima afirma-se num quadro de destradicionalização da religiosidade dos portugueses.

Isto acontece por duas vias, que apelam paradoxalmente a uma modernidade religiosa: por um lado, a concentração da narrativa das aparições numa “mensagem” – privilegiando as dimensões doutrinárias e ideológicas, em detrimento de um enredo milagroso; por outro, centrando essa mensagem num apelo de conversão individual, que acompanha os itinerários de individualização e subjetivação característicos dessa modernidade religiosa (cf. Hervieu-Léger, 1999). Este compromisso entre tradição e modernidade religiosa, sob a mediação autorizada da instituição católica, deve ser considerado na interpretação do fenómeno de expansão – até à sua mundialização – do fenómeno “Fátima”. Na interpretação do sociólogo Policarpo Lopes, Fátima tornou-se um lugar de observação das produções da modernidade religiosa também por permitir um novo quadro de integração de práticas tradicionais, antes sedentárias, amarradas a estruturas locais e regionais, e agora fragilizadas por novas mobilidades e outras formas de construir a identidade coletiva:

A realidade Fátima, como símbolo central do imaginário radical dos portugueses, oferece um conjunto de suportes de filiação e pertença aos indivíduos marcados pelo religioso desde os processos de socialização primária. Se, no regime de sedentariedade, a identidade era uma evidência representada nos símbolos das comunidades locais, particularmente nos santos patronos, em regime de mobilidade e desterritorialização, estes símbolos são subalternizados e substituídos por outros, com a mesma matriz, mas de carácter nacional. (Lopes, 2010: 177)

## RELIGIÃO E LIBERDADE

A esta distância, alguns ficarão um pouco surpresos com a designação e objetivos de um dos primeiros estudos sociográficos, de âmbito nacional, sobre os valores e comportamentos religiosos dos portugueses, realizado em 1973: “Estudo sobre Liberdade e Religião”, promovido pelo Instituto Português de Opinião Pública e de Estudos de Mercado, e coordenado por Luís de França (cf. França, 1973) – talvez o próprio estudo possa ser lido como o sintoma de uma transformação em curso. O seu coordenador escrevia:

“O presente estudo sobre as atitudes da população portuguesa acerca do problema de liberdade religiosa e suas implicações apresenta características de marcada originalidade no campo da Sociologia Religiosa”, já que “as publicações mais recentes dos países ocidentais carecem [...] de investigações empíricas sobre o problema da liberdade religiosa”. E continua: “embora seja certo que à base da Declaração do Concílio Vaticano II sobre a Liberdade Religiosa se multiplicaram os estudos sobre este tema, a maior parte dos quais numa orientação claramente teológica, canónica ou histórica”. (França, 1973: 7)

Esta investigação, denominada “Estudo sobre liberdade e religião em Portugal”, além de surgir como um dos primeiros inquéritos sobre o tema aplicado à sociedade portuguesa, tem como característica peculiar o facto de ter sido realizado antes de 1974. É o próprio autor quem refere um estudo anterior realizado sobre a sociedade portuguesa, ainda que abrangendo apenas os universitários e não o conjunto da população portuguesa: *Situação e opinião dos universitários. Inquérito promovido pelas Direcções Gerais da Juventude Universitária Católica* (Lisboa, CODES, 1967, 359-363). Pelo contrário, este estudo de 1973 compreende a população portuguesa (Continente). A amostra, construída pelo método de quotas, com base no Censo de 1960 (mais próximo com dados publicados relativos à pertença religiosa), tem as seguintes características: os inquiridos são maiores de 20 anos, no mínimo com a instrução primária e residentes em localidades com mais de 10 000 habitantes (cf. França, 1973: 189) – o desenho desta amostragem tem uma particular importância para lermos alguns dados, incluindo o próprio peso relativo dos que se representam como católicos.

A legibilidade dos objetivos do estudo não se alcança sem termos em conta, nesse momento histórico, o peso demográfico da população católica, os diversos registos sociais da hegemonia das instituições católicas, o papel do discurso ideológico sobre a unidade de religião enquanto alicerce da unidade nacional e, por outro lado, as dificuldades próprias de afirmação de identidades religiosas minoritárias, entre elas as denominações protestantes e evangélicas, os Adventistas do Sétimo Dia ou as Testemunhas de Jeová.

Note-se que o estudo visava identificar as tendências da sociedade portuguesa no que concerne a estas regiões de informação: atitudes sobre liberdade religiosa, sobre a Concordata entre o Estado Português e a Santa Sé, sobre o Ensino Religioso e, ainda, sobre os diversos tipos de liberdades que pediam para si os vários grupos religiosos (cf. França, 1973: 8). Tendo em conta as categorias usadas no estudo, o quadro de posições religiosas apresentava-se, em 1973, numa grande diversidade categorial, mesmo se com escassa representatividade das minorias religiosas (*vd.* Quadro 1).

Classes de posição religiosa	%
Católicos	84,6
Presbiterianos	0,1
Baptistas	0,4
Pentecostais	0,4
Outros reformados	0,6
Adventistas	0,5
Testemunhas de Jeová	0,2
Outras confissões	0,1
Indiferente	8,9
Ateu ou agnóstico	3,7
Não responde	0,5

Quadro 1: Categorias de identificação religiosa (1973)

Este quadro corresponde já às lógicas de análise, que aglutinam algumas posições, em razão da sua escassa ou nula representatividade na amostra. O quadro inicial usado mostrava claramente a vontade de dar espaço à afirmação da diversidade religiosa: Ateu ou agnóstico; Indiferente; Adventista

do Sétimo Dia, Baptista; Católico; Indiferente; Judeu; Lusitano; Maometano; Ortodoxo; Pentecostal; Presbiteriano; Testemunha de Jeová; Outra religião e Não Responde. Atendendo ao facto de este estudo ter sido realizado antes de 1974 e ao elevado número de categorias atrás indicadas (treze, se não se incluir a das não respostas), torna-se evidente a preocupação em cobrir a maior diversidade possível do campo religioso. É importante lembrar que em 1973 o espectro religioso minoritário estava, principalmente, preenchido pelos grupos protestantes e evangélicos (cf. Vilaça, 2006:173), pelo que aquelas treze categorias procuram abranger, ao máximo, a diversidade religiosa da época.

As categorias “Judeu”; “Lusitano”, “Maometano” e “Ortodoxo” não obtiveram quaisquer resultados no inquérito, razão que levou o autor a optar pela sua exclusão, na fase de análise. Não há espaço, neste apontamento, para me deter sobre as razões acerca dessa invisibilidade estatística. No plano da leitura que neste momento proponho, é mais importante assinalar que se procurou que o instrumento de inquirição fosse amplamente sensível à diversidade de posições religiosas.

No entanto, se considerarmos apenas os grupos minoritários que obtiveram respostas, a sua soma perfaz: 2,3% – Adventista (0,5%); Baptista (0,4%); Pentecostal (0,4%); Presbiteriano (0,1%); Testemunha de Jeová (0,2%); Outros reformados (0,6%); e Outras confissões (0,1%). Mas raramente os inquéritos posteriores, e sobretudo os inseridos em redes de investigação internacional, procuram uma categorização tão diferenciada.

É evidente que este esforço metodológico de diferenciação não supera os limites próprios da investigação extensiva para o conhecimento de comportamentos e identidades com frequências muito baixas, nem as consequências de processos de controlo social que favoreceram a manutenção de identidades religiosas encriptadas. Tomo como exemplo o peso relativo de dois grupos de identificação religiosa. Num estudo recente que coordenei (onde se fez uma análise longitudinal de diversos estudos por amostragem), a minha colega Teresa Líbano Monteiro sublinhava a inverosimilhança da diferença obtida para estas duas denominações, os Adventistas do Sétimo Dia (0,5%) e as Testemunhas de Jeová (0,2%) – cf. Monteiro, 2012: 80. Tendo em conta que os estudos posteriores mostraram que as Testemunhas de Jeová são o segundo grupo religioso em Portugal – se tivermos como critério a unidade orgânica dos grupos (Teixeira, 2013; Vilaça, 2013); e tendo

em conta também as estimativas possíveis a partir de outras fontes, em 1973, os Adventistas do Sétimo Dia seriam um pouco mais que quatro mil; o número de publicadores das Testemunhas de Jeová estaria para além dos vinte mil (cf. Santos, 2002: 475).

A percentagem obtida neste estudo indiciava um fenómeno de sub-representação devido à situação de proscricção vivida pelas testemunhas de Jeová durante o Estado Novo. Ainda em pleno Marcelismo (1973) estava bem interiorizado o medo da PIDE e das perseguições – a sua posição de objeção de consciência em relação à guerra colonial constitui-se como o principal móbil de vigilância. Num estudo de Teresa Líbano Monteiro sobre as identidades religiosas e familiares na sociedade portuguesa, foram coligidas algumas destas memórias. Descubrem-se aí táticas de encriptação das práticas de pertença religiosa para contornar a vigilância do regime. Passo a citar um desses depoimentos:

Eu morava com uma “Pide” ao lado! [...] E eu fui sempre às reuniões e ela nunca chegou a saber. Sabe porquê? Porque eu dizia logo assim: “amanhã vem cá a minha família.” (Temos a família espiritual. Não estava a mentir.) E dizia ela: Ah! Isso é tanta gente?! E fazíamos a reunião e arranjavamos lá tudo. (Monteiro, 2005: 171)

Mais uma vez, é preciso lembrar que em 1973 a diversidade religiosa da sociedade portuguesa, quanto às religiões organizadas, se concentrava na presença dos grupos protestantes, incluindo evangélicos (v.g. Presbiterianos, Metodistas, Irmãos Darbistas, Episcopalistas, Congregacionalistas, Baptistas, Pentecostalistas). Por esta razão, não sobram, praticamente, inquiridos que não integrem as confissões mencionadas e se incluam na categoria “outras confissões” (0,1%).

Neste estudo de 1973, “quase metade dos que se declaram católicos só raramente ou nunca (45,2% é a soma das duas categorias) assistem aos atos de culto” (França, 1973: 28). Ao mesmo tempo, a maior parte dos católicos (42,8%) vai à missa uma vez por semana. A prática católica encontrava-se menos matizada do que atualmente (cf. Teixeira, 2013: 157-204).

Ao grande conjunto de pessoas que, neste estudo, se identifica com as religiões organizadas, principalmente com o catolicismo (84,5%), pode contrapor-se o grupo dos que não têm religião – que, por seu turno, se distribuem

em duas categorias: a dos “indiferentes” (8,9%) e a dos “ateus ou agnósticos” (3,7%). Se somarmos os valores obtidos nestas duas categorias, verificamos que uma importante percentagem da população portuguesa representada (12,6%), já em 1973, não se identifica com qualquer tipo de pertença religiosa – com acentuada sobre-representação entre os mais novos e os mais escolarizados (cf. França, 1973: 25-26).

No estudo que aqui recordamos, a problemática da liberdade centra-se, particularmente, nos problemas que decorriam das relações concordatárias entre o Estado português e a Santa Sé. Importa reter algumas conclusões observadas, tendo em conta que, no quadro dessa problemática, se descobre o rasto da mais importante transformação em curso, no que diz respeito ao lugar normativo da religião.

Quando às atitudes face à necessidade da Concordata, é importante anotar que metade dos respondentes se absteve de dar uma resposta à pergunta acerca da necessidade de uma Concordata entre o Estado português e a Santa Sé. Esta percentagem tem uma relação direta com a verificação de que o conhecimento do conteúdo da Concordata é muito escasso e pouco distribuído (França, 1973, 66-71). A resistência relativa ao reconhecimento da necessidade da Concordata apresenta uma relação inversa com a idade: um quarto dos jovens julga-a desnecessária, posição que baixa para a proporção de uma décima parte quando consideramos os adultos de 44 anos. A progressão na idade é acompanhada, também, de um incremento das “não respostas”.

Tendencialmente, pode observar-se, os respondentes do sexo masculino, mais instruídos, tendem a pôr em causa a necessidade da Concordata e, na hipótese de a manter, exigem a sua revisão. O nível de instrução não afeta no entanto, de forma significativa, o conjunto dos que a veem como uma necessidade. O conjunto dos que afirmam a necessidade da concordata distribui-se por todos os níveis de instrução – com uma visível depressão entre os que possuem estudos secundários. Mas é claro que é entre os mais instruídos que encontramos uma mais clara consciência dos limites e disfunções do acordo concordatário. A maior parte dos católicos praticantes sublinham a necessidade da Concordata, numa proporção próxima à que se encontra no universo de todos dos católicos. É entre os “ateus”, os “indiferentes” e os “cristãos reformados” que se encontra uma proporção mais elevada de resistentes à necessidade desse acordo (cf. França, 71-75).

Para o ângulo de análise que aqui privilegio, é particularmente pertinente observar que, no que diz respeito ao conteúdo de uma necessária revisão da Concordata, o interesse dos respondentes recai sobre a alteração do regime que regulava o matrimónio e o divórcio para os cônjuges católicos. A unanimidade deste ponto contrasta com o desinteresse por outras questões, como as capelanias, concessões, isenções, etc.. Destaque-se ainda o interesse, entre os mais jovens, por uma alteração do regime de exclusividade de que beneficiava o ensino moral e religioso católico nas escolas. Neste sentido, Luís de França apresenta uma hipótese esclarecedora:

O português médio rejeita na Concordata *dois controles sociais* da Igreja Católica: o *ideológico*, realizado por meio do ensino religioso nos centros educativos, e o *ético-sexual*, exercido através das instituições da indissolubilidade do matrimónio católico. (França, 2013: 76; cf. *ibid.*, 91-93)<sup>3</sup>

O facto de ser o problema do acesso à faculdade civil do divórcio, por parte dos que realizaram um casamento católico, o lugar do mais expressivo consenso, reunindo respondentes de todas as classes etárias e com posições religiosas diversas, reforma a via de leitura que aqui apresento: que é no plano da trajetória de destradicionalização e individualização religiosas que o “25 de Abril” deve ser visto como um processo imediatamente acelerador da mudança. A leitura deste estudo aponta para uma leitura dos acontecimentos que conduzirão à revogação daquela cláusula concordatária enquanto expressão de um dinamismo de afirmação das liberdades individuais. Na destruição desse elo de união entre a esfera secular e a esfera religiosa, a dinâmica de emancipação dos indivíduos face aos dispositivos de controlo social tem um papel mais preponderante do que as atitudes que contestam a situação de privilégio das instituições católicas.

## A RELIGIÃO NA REVOLUÇÃO DE ABRIL

O inquérito que recuperámos mostra que a população portuguesa, em alguns dos seus estratos, tem a consciência da necessidade de um novo modelo de articulação das esferas religiosas e seculares, que salvaguarda as li-

<sup>3</sup> Os itálicos correspondem ao texto original.

berdades individuais, ultrapassando os modelos tradicionais de totemização social por via das representações e instituições religiosas. Mas esse imperativo de mudança é interior à própria eclesiofera católica. Recordemos que a receção do Concílio Vaticano II estava em curso, nas Igrejas locais portuguesas, contexto de *aggiornamento* que não só remodelava a forma como a Igreja católica se representava a si própria, mas também o seu próprio lugar na cena pública. Estes fluxos de ideias conciliares terão sido decisivos para alimentar a crescente contestação de muitos dos aspetos do regime ditatorial – em particular os que tinham uma imediata incidência nas questões da paz e do desenvolvimento, tópicos que se tinham tornado centrais no magistério romano mais recente. Tenha-se em conta, também, que muitos dinamismos, em particular de natureza associativa, se tinham implantado e, em alguns casos, afirmado. Entre outros movimentos, recordem-se a Cooperativa Pragma (encerrada pela PIDE) ou o Graal (deste movimento faziam parte duas mulheres que serão protagonistas deste período de transições, Teresa Santa Clara Gomes e Maria de Lourdes Pintasilgo).

Este contexto de receção do Concílio Vaticano II tinha favorecido a emergência de vozes católicas críticas. O historiador Paulo Fontes chamou a atenção para alguns aspetos de uma carta pastoral do Cardeal D. António Ribeiro, Patriarca de Lisboa, de 1973, sobre “A Penitência” (cf. Fontes, 2013: 216s).<sup>4</sup> Aí se declarava:

São índice de pecado coletivo certas situações da sociedade atentatórias de valores cristãos, tais como a verdade, o respeito pela dignidade da pessoa, a convivência social, as condições mínimas para uma vida digna, a justa liberdade de expressão, a distribuição equitativa do trabalho e dos bens, o equilíbrio entre a vida pessoal e a vida familiar.

Embora explicitado num género literário específico – a linguagem pastoral de um bispo – descobre-se o reconhecimento de um conjunto de valores que estão a ser feridos por um certo modelo de organização sociopolítica (por isso se fala de “pecado coletivo”). Torna-se claro que os dinamismos próprios de receção do Concílio Vaticano II estavam a corroer uma aliança institucional.

<sup>4</sup> *A Penitência. Carta Pastoral do Senhor D. António Ribeiro, Cardeal Patriarca de Lisboa, Quaresma de 1973.*

O período crucial que se situa entre o 25 de Abril de 1974 e o 2 de Abril de 1976 (data da promulgação da nova Constituição) não pode pois ser compreendido sem a consideração destes diferentes dinamismos. Assim, a revogação do artigo 24 da Concordata, a que já fiz referência, num contexto de confluência de forças políticas e movimentos sociais confirma um processo de transformação de mentalidades que inclui uma mais aguda perceção da autonomia das esferas secular e religiosa (recordo que o vocabulário da autonomia tinha sido também muito importante em alguns dos documentos do Concílio Vaticano II, em particular a Constituição *Gaudium et spes*). Ou seja, por um lado a Igreja católica não fica impedida de fazer prevalecer, pelos meios próprios, a sua doutrina sobre a indissolubilidade do matrimónio; por outro, aos cidadãos não deixa de ser concedida a faculdade civil do divórcio, independentemente da sua pertença religiosa.

A forma como as instituições e os protagonistas da eclesiosfera católica acompanharam este processo aproxima-se do que tem sido descrito como um papel de moderação, na transição democrática (cf. Monteiro, 1995; Matos, 2008 e 2013). Essa orientação é bem visível em duas direções: por um lado, recusa-se a instrumentalização da referencialidade católica por parte de qualquer das forças envolvidas (Leitão, 2013); por outro, sustenta-se a necessidade de garantir os meios necessários à presença da Igreja católica no seio de uma sociedade pluralista – o “caso Rádio Renascença”, estudado por Paula Borges Santos, exemplifica bem esta direção (Santos: 2005).

Parece haver, pois, a autoconsciência de que o principal desafio para as instituições católicas será o de encontrar o seu lugar neste quadro de amplíssimas remodelações do espaço social. Neste sentido, as tensões que irão emergir não dirão primariamente respeito a questões de regime, mas a problemas que remetem para ordem dos valores partilhados na construção da sociedade. E, nesse terreno, a Igreja católica não terá já uma capacidade estratégica de tutela moral. Nesse espaço comunicativo, terá de se socorrer dos meios necessários para fazer ouvir a sua palavra – necessariamente, uma palavra entre outras. Esta foi uma aprendizagem necessária.

Para as minorias protestantes, incluindo os evangélicos, e para outras comunidades, como os Adventistas do Sétimo Dia e as Testemunhas de Jeová, a liberdade de expressão e associação representaram, antes de mais, a possibilidade de afirmação das suas lógicas próprias de organização e comunicação. No caso dos Adventistas e das Testemunhas de Jeová, como no

caso de um grupo que se instala já com a democracia, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, o pluralismo que a democracia favorece permitirá uma afirmação mais clara do seu rigorismo moral, em particular no que toca aos comportamentos familiares (recorde-se que os Adventistas chegaram a realizar uma manifestação pública contra o consumo de álcool e tabaco). Como sublinhou Teresa Líbano Monteiro, no seu contributo para a *História da Vida Privada* dirigida pelo Prof. José Mattoso, para alguns grupos religiosos de matriz puritana, o momento político favoreceu uma maior regulação religiosa da esfera da vida privada, sobretudo no que diz respeito aos modelos familiares. Os mesmos modelos que no contexto mais amplo da sociedade portuguesa sofriam, neste período, uma forte erosão social.

Sendo a experiência de instalação de um regime democrático acompanhada de um processo mais amplo de pluralização cultural. Não deve, no entanto, supor-se que, factualmente, a pluralização dos grupos de pertença religiosa poderia acontecer ao ritmo de diferenciação ideológica e política. Os processos de identificação religiosa são mais complexos. Podemos dizer que, nesta segunda década do sec. XXI, estamos ainda num processo de ampla transformação das identidades religiosas. Neste sentido importa sublinhar que a experiência de democratização política não trouxe propriamente um sobressalto de inovações religiosas – pelo menos numa escala demográfica significativa. Um sobressalto capaz de introduzir novas tensões na morfologia do campo religioso português só acontecerá de forma evidente, já na década de 80, com a implantação de novas Igrejas neopentecostais: o caso da Igreja Universal do reino de Deus é talvez o mais emblemático (cf. Mafra, 2002).

Os itinerários de afirmação do pluralismo religioso na sociedade portuguesa serão, assim, marcados pela pressão de diferentes fluxos migratórios. Antes de mais, as mobilidades pós-coloniais. Nesse período, portugueses, antes residentes no chamado Ultramar, com pertenças religiosas diversas, instalam-se num Portugal agora continental, delimitado pelos seus contornos europeus. Mais tarde, os fluxos migratórios marcados pelas diversas conjunturas globais e pelos ciclos económicos que fizeram da sociedade portuguesa contemporânea uma sociedade de acolhimento (cf. Teixeira, coord., 2012).

Esse novo contexto político exigiu a construção de consensos acerca do papel do Estado na regulação da liberdade religiosa. A aprovação da Lei da

Liberdade Religiosa (2001) e a nova Concordata (2004) entre a Santa Sé e a República Portuguesa são os instrumentos jurídicos mais basilares. Mas podemos referir algumas inovações. A título de exemplo, recorde-se a criação, na Câmara Municipal de Loures, do “Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais específicos” (1993). Refira-se também a criação, em 2005, do *Religare*, “Estrutura de Missão para o Diálogo com as Religiões” (um organismo de iniciativa estatal, ligado à Presidência do Conselho de Ministros). Estes exemplos dão conta de uma atitude que, com flutuações e matizes, pode ser descrita como politicamente ativa na promoção de uma laicidade mediadora.

## BIBLIOGRAFIA

- ANTUNES, M. Marinho (1980). Notas sobre a organização e os meios de intervenção da Igreja Católica em Portugal: 1950-80. *Análise Social*, 72/73/74, 1141-1155.
- (2000). Catolicismo e cultura na sociedade portuguesa contemporânea. In: Manuel Braga da Cruz & Natália Correia Guedes, org., *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal, 1950-2000*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 437-456.
- AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. (2002). *História Religiosa de Portugal*, vol. III: *Religião e secularização* (coord. António Matos Ferreira e Manuel Clemente). Lisboa: Círculo de Leitores.
- (2007). Religiosidade popular. In: Carlos A. Moreira Azevedo & Luciano Cristino, org., *Enciclopédia de Fátima*. Estoril: Principia, 459-474.
- BOBINEAU, Olivier (2005). *Dieu change en Paroisse: une comparaison franco-allemande*. Rennes: Publications Universitaires de Rennes.
- CABRAL, João Pina (1989). *Filhos de Adão, filhas de Eva. A visão do mundo camponesa do Alto Minho*. Lisboa: D. Quixote.
- CENTRO DE HISTÓRIA DA CULTURA/HISTÓRIA DAS IDEIAS (1999). *Piedade popular: sociabilidades, representações, espiritualidades. Actas do Colóquio Internacional, 20-23 de Novembro de 1998*. Lisboa: Terramar, Centro de História e Cultura/História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- CLAVERIE, Elisabeth (2003). *Les Guerres de la vierge: une anthropologie des apparitions*. Paris: Gallimard.
- CLEMENTE, Manuel (2008). *Portugal e os Portugueses*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- CRUZ, Manuel Braga da & Natália Correia GUEDES, org. (2000). *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal, 1950-2000*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- CRUZ, Manuel Braga da (1998). *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio.
- CUTILEIRO, José (1977). *Ricos e pobres no Alentejo: uma sociedade rural portuguesa*. Lisboa: Sá da Costa.

- DIX, Steffen (2008). Portugal entre singularidade e pluralidade religiosas : algumas considerações históricas e sociológicas. In: Manuel Villaverde Cabral & Karin Wall, Sofia Aboim, Filipe Carreira da Silva, org., *Itinerários: a investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: ICS.
- (2010). As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa. *Análise Social*, 45, 5-27.
- DOMINGUES, Bento (1988). *A religião dos portugueses*. Porto, Lisboa: Figueirinhas
- DONEGANI, Jean-Marie (1993). *La liberté de choisir: pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés (1984). *Religião popular portuguesa*. Lisboa: Regra do Jogo.
- FERREIRA, António Matos & Paulo F. de Oliveira FONTES (2000-2001). Acção Católica Portuguesa. In: Carlos M. Azevedo, dir., *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 9-19.
- FERREIRA, António Matos (2007). Catolicismo (movimento católico e Fátima). In: Carlos M. Azevedo & Luciano Cristino, *Enciclopédia de Fátima*. Estoril: Princípia, 87-98.
- FONTES, Paulo (2013). D. António Ribeiro e o seu tempo (1928-1998). In: António Matos Ferreira & Luís Salgado de Matos (org.), *Interações do Estado e das Igrejas: Instituições e Homens*. Lisboa: ICS, 201-239
- FRANÇA, Luís de (1973). *Estudo sobre liberdade e religião em Portugal*. Lisboa: Instituto Português de Opinião Pública e Estudos de Mercado, Moraes Editores.
- (1981). *Comportamento religioso da população portuguesa*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, Moraes Editores.
- FRANÇA, Luís de, org. (1993). *Portugal: valores europeus, identidade cultural*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- HERVIEU-LEGER, Danièle (1999). *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (1950). *IX Recenseamento geral da população II*. Lisboa.
- ITURRA, Raúl (2001). *A religião como teoria da reprodução social*. Lisboa: Fim de Século.
- LAGES, Mário Ferreira (2000). A religiosidade popular na segunda metade do século XX. In: Manuel Braga da Cruz & Natália Correia Guedes, org., *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal, 1950-2000*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- LAMBERT, Yves (1985). *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris: Cerf.
- LEAL, João (2000). *Etnografias portuguesas (1870-1970): cultura popular e identidade nacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- LEITÃO, Teresa Clímaco (2013). A Igreja Católica e os partidos democratas-cristãos na revolução em Portugal (1974-1975). In: A. Matos Ferreira & L. Salgado de Matos (org.), *Interações do Estado e das Igrejas: Instituições e Homens*. Lisboa: ICS, 143-167.

- LIMA, José da Silva (1994). *“Deus, não tenho nada contra...”: socialidades e eclesialidade no destino do Alto-Minho*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- MACHADO, Jónatas (1993). *O regime concordatário entre a “libertas ecclesiae” e a liberdade religiosa*. Coimbra: Coimbra Editora.
- MAFRA, Clara (2002). *Na posse da palavra: religião conversão e liberdade*. Lisboa: ICS.
- MARTINS, Moisés de Lemos (1990). *O olho de Deus no discurso salazarista*, Porto: Afrontamento.
- MATOS, Luís Salgado de (2008). O papel da Igreja nas organizações políticas contemporâneas: algumas universalizações a partir da acção da Igreja Católica na transição para a democracia em Portugal (1974-1975). *Relações Internacionais*, 33-52.
- (2013). Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a Igreja. In: António Matos Ferreira & Luís Salgado de Matos (org.), *Interações do Estado e das Igrejas: Instituições e Homens*. Lisboa: ICS, 25-105.
- MONTEIRO, Teresa Líbano (1995). A Igreja Católica e o 25 de Abril. *Communio* 12, 364-377.
- (2011). Fés, credos e religiões. In: José Mattoso, org., *História da vida privada*. Vol. *Os nossos dias* (coord. Ana Nunes de Almeida). Círculo de Leitores & Temas e Debates.
- PENTEADO, Pedro (1999). Para uma história dos santuários portugueses. In: *Piedade popular: sociabilidades, representações, espiritualidades. Actas do Colóquio Internacional*, 20-23 de Novembro de 1998. Lisboa: Terramar, Centro de História e Cultura/História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 43-55.
- QUERIDO, Augusto (1959). *Eléments pour une sociologie du conformisme catholique au Portugal*. Archives de Sociologie des Religions, 7, 144-152.
- RAPOSO, Paulo (1991). *Corpos, arados e romarias: entre a Fé e a Razão em Vila Ruiva*. Lisboa: Escher.
- SALAZAR, António de Oliveira (1951). *Discursos IV*. Coimbra: Coimbra Editora.
- SANCHIS, Pierre (1983). *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote.
- SANTOS, Luís Aguiar (2002). Pluralidade religiosa: correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português. In: Carlos Moreira de Azevedo, dir., *História religiosa de Portugal*, Vol. III. Círculo de Leitores, 339-501.
- (2009). A diferenciação religiosa e o seu lugar na historiografia. *Lusitania Sacra* (2ª série), 21, 295-309.
- SANTOS, Paula Borges (2005). *Igreja Católica, Estado e Sociedade (1968-1975): o caso Rádio Renascença*. Lisboa: ICS.
- TEIXEIRA, Alfredo (2005). *“Entre a exigência e a ternura”. Uma antropologia do habitat institucional católico*. Lisboa: Paulinas.
- (2008). Matrizes das crenças em Portugal. In: Mário F. Lages & Artur Teodoro de Matos, org., *Portugal, percursos de interculturalidade: III. Matrizes e configurações*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 299-378.

- coord. (2012). *Identidades religiosas em Portugal: ensaio interdisciplinar*. Lisboa: Paulinas, 147-253.
- (2012). Catolicismo – entre o território e a rede. In: Alfredo Teixeira (coord.), *Identidades religiosas em Portugal: ensaio interdisciplinar*. Lisboa: Paulinas, 147-253.
- (2013). A eclesiosfera católica: pertença diferenciada. *Didaskalia* 43, 115-205.
- VILAÇA, Helena (2006). *Da torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.
- (2013). Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às periferias. *Didaskalia* 1-2, 81-114.

ALFREDO TEIXEIRA é Doutor em Antropologia Política (ISCTE-IUL) e Mestre em Teologia Sistemática (FT-UCP). Atualmente é Professor Associado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Fez os seus estudos musicais na Escola de Música do Conservatório Nacional, na classe de Órgão do professor Simões da Hora, formação completada com os estudos de canto com a professora Manuela de Sá, Música de Câmara com Fernando Eldoro, Composição com Jorge Peixinho e Eurico Carrapatoso. Estudou direção coral com László Heltay e fez os cursos de formação para professores de Análise e Técnicas de Composição promovidos pelo Gabinete de Educação Tecnológica, Artística e Profissional. Já depois de ter terminado o seu percurso curricular na Escola de Música do Conservatório Nacional, estudou composição com Jorge Peixinho, até à data da sua morte, em 1995. Membro da Redacção da edição portuguesa de *Communio*.