



INTERCÂMBIO

## A construção da liberdade religiosa em Portugal: do trilho legal à percepção da liberdade religiosa entre as lideranças evangélicas

### *Building religious freedom in Portugal: from the legal trail to the perception of religious freedom among evangelical leaders*

*Jorge Botelho Moniz\**  
*Paulo Mendes Pinto\*\**  
*José Brissos-Lino\*\*\**

**Resumo:** Na atualidade, 90% dos países do mundo já possuem cláusulas sobre a liberdade religiosa nos seus textos legais fundamentais. Em face desta constatação, poder-se-á perguntar: o que mais haverá para tratar sobre o tema? Não se terá atingido um “fim da história” relativamente à liberdade religiosa? Com efeito, o caso português, embora se afirme, geralmente, como um bom exemplo em matéria de liberdade religiosa, continua a desafiar esse pressuposto. É precisamente a análise desses desafios que trazemos à luz neste trabalho. Através de um questionário aplicado às lideranças evangélicas em Portugal, analisamos a percepção da liberdade religiosa no país. Concluímos que, embora haja um sistema legal bem definido de separação Estado-religiões e um regime de liberdade religiosa relativamente avançado, no caso português parece haver uma certa dicotomia entre liberdade religiosa de facto e de jure.

**Palavras-chave:** Liberdade religiosa. Diálogo inter-religioso. Lideranças evangélicas. Percepção. Portugal.

**Abstract:** Today, 90% of the countries in the world already have clauses on religious freedom in their key legal texts. In view of this, one might ask: what is yet to be discussed regarding this subject? Have we not achieved an end of history concerning religious freedom? In fact, the Portuguese case, while usually claimed as a good example of religious freedom, continues to challenge this assumption. Our work focuses precisely on the analysis of these challenges. Through a questionnaire applied to evangelical leaders in Portugal, we analyze the perception of religious freedom in the country. We conclude that, although there is a well-defined system of State-religious separation and a relatively advanced regime of religious freedom, in Portugal there seems to be a certain dichotomy between de facto and de jure religious freedom.

**Keywords:** Religious freedom. Interfaith dialogue. Evangelical leaders. Perception. Portugal.

---

\* Membro do Conselho de Direção do CITER (UCP, Portugal). Doutor em Ciência Política (NOVA-FCSH, Portugal). Investigador do Observatório Político (ISCSP-UL). ORCID: 0000-0002-1782-8037 - contato: [jobomoniz@gmail.com](mailto:jobomoniz@gmail.com)

\*\* Coordenador da área de Ciência das Religiões da UnLusófona (Portugal). Mestre em História e Cultura Pré-Clássica (ULisboa). ORCID: 0000-0003-4706-1161 - contato: [p971@ulusofona.pt](mailto:p971@ulusofona.pt)

\*\*\* Director do Mestrado em Ciência das Religiões da UnLusófona (Portugal). Doutor em Psicologia (AUTÓNOMA, Portugal). Investigador Integrado no CLEPUL (FL/UL). ORCID: 0000-0003-2613-5213 - contato: [brissos.lino@gmail.com](mailto:brissos.lino@gmail.com)

## Introdução

Este trabalho foi realizado com base nos conceitos de liberdade, de tolerância e de perseguição religiosa. Tais conceitos trazem-nos análises e reflexões acerca de como cada um deles está representado nas lideranças religiosas evangélicas disseminadas em Portugal.

Nas últimas quatro décadas, em questões de religiosidade, o país vem tentando progressivamente, dentro desta problemática da identidade religiosa como problema existencial, refletir uma delas: a liberdade religiosa. Neste contexto, as reflexões que ora apresentamos incidem sobre o facto de que 90% dos países do mundo já possuem, como veremos mais à frente, cláusulas religiosas constitucionais que protegem a liberdade religiosa (Fox e Flores, 2009).

Em face destes elementos, poder-se-á perguntar – o que mais haverá para tratar sobre o tema? Não se terá atingido um fim da história relativamente à liberdade religiosa? Para situarmos a realidade portuguesa ilustrada pela expansão de um alfabeto de ofensas e perseguições religiosas, não só à volta do mundo – embora se afirme que não existem restrição à liberdade religiosa ou quaisquer abusos sociais ou discriminações – analisamos a dicotomia existente entre a liberdade *de facto* e a liberdade *de jure* no país. Para compreendê-la é necessário retornarmos aos processos estruturais e culturais que contribuíram e contribuem para o seu desenvolvimento ou manutenção. Assim, vamos passar pelo seu quadro histórico, sociológico e jurídico até chegarmos ao regime atual de separação Estado-religiões e de liberdade religiosa em que Portugal se transformou, mas que ainda vivencia uma liberdade religiosa com desafios. Em causa estão as situações de desigualdades nos direitos das confissões religiosas, por exemplo, o tempo de antena na televisão e rádio públicas, entre outras questões que são aqui analisadas.

Num inquérito, realizado pela área de Ciência das Religiões, enviado para 150 pastores evangélicos, em que foram recolhidas 75 respostas válidas, durante um mês de aplicação em linha (entre setembro e outubro de 2016), analisamos algumas expressões relativas ao contexto do trabalho que ora se apresenta.

Tais expressões levam-nos a refletir que ainda temos um longo caminho a percorrer em busca de respostas acerca dos conceitos pelos quais refletimos neste trabalho.

## O lançar da problemática

Em termos estritamente legais, Portugal tem hoje um quadro de plena liberdade religiosa, seja ela vista do ponto de vista associativo, institucional, seja no campo das liberdades individuais e de consciência. Seja através da Constituição da República (1975, com várias revisões posteriores), seja pela LLR - Lei de Liberdade Religiosa (2001), a prática, pertença e crença têm pleno respaldo por parte dos textos legais. Contudo, é importante averiguar as diferenças entre o *corpus* legal e a efetiva experiência dessa liberdade por parte das minorias, uma vez que a evolução das relações entre as religiões e o Estado não foi marcada pela clareza desde a Revolução de 1974.

De facto, ao longo do último quartel do século XX, o nascente regime democrático português procurou não hostilizar a igreja católica. Receando possíveis consequências

negativas junto da população, mas, especialmente, procurando não repetir os erros do regime republicano implantado em 1910, as forças políticas pouco afrontaram a igreja católica. Longe de se retirarem direitos adquiridos, deu-se lugar a uma mecânica em que às minorias foi dada possibilidade de ascender ao mesmo patamar de relação que o Estado tinha com a religião dominante, por exemplo, através do tempo de antena nas rádios e nas televisões públicas e no espaço confessional das escolas. Valorizadas e respeitadas, as minorias aderiram a este modelo, defendendo-o como a mais perfeita concretização de liberdade religiosa – sintomática é a redação da LLR que, tendo como natos representantes da igreja católica, não se aplica explicitamente a esta confissão, que se regula por uma Concordata. Hoje, as minorias apoiam o *status quo* por receio de perder seus direitos, defendendo a posição da maioria (Pinto, 2017).

Este estudo da percepção da liberdade religiosa evidencia esta compreensão dos jogos de poder, procurando perceber as diferenças entre a legalidade estrita e a percepção e práticas das comunidades locais. Ao serem inquiridas as lideranças duma minoria religiosa radicada em Portugal (Comunidade Evangélica), procurou-se explorar a percepção do espaço público, o impacto (ou ausência dele) da legislação, mas também do conhecimento sobre o mesmo corpo de leis e os representantes dos grupos que garantem o princípio da liberdade religiosa. A questão norteadora foi, simplesmente: qual é a percepção dos líderes relativamente à liberdade religiosa?

### **Da liberdade religiosa: aproximação conceptual**

Enquanto conceito político-jurídico a liberdade religiosa é uma dimensão da liberdade de consciência que compreende, *lato sensu*, ao nível individual, a liberdade dos indivíduos para escolher, mudar ou abandonar uma religião, praticar ou não o culto da religião professada ou de reunir-se e manifestar-se de acordo com as suas convicções; e, ao nível coletivo, a liberdade de as igrejas e comunidades religiosas se organizarem em torno dos seus fins religiosos, como o exercício do culto e dos ritos, a assistência religiosa, a missionação ou o ensino religioso. A liberdade religiosa encerra concomitantemente uma dimensão negativa e outra positiva. Na primeira, concede-se uma imunidade de coação, na medida em que é proibido ao Estado ou às igrejas e comunidades religiosas forçar alguém a adotar uma crença religiosa ou a praticar atos de cultos ou coagir alguém a permanecer ou sair de uma religião. Na segunda, requer-se do Estado, enquanto dinamizador dos valores e interesses socialmente reivindicados, uma atitude proactiva que garanta e favoreça o exercício da religião.

Esta concepção de liberdade religiosa disseminou-se um pouco por todo o mundo. Fox (2015, p. 136-202) constatou esta tendência, verificando que, no texto constitucional de praticamente todos os países do mundo, nove em cada dez possuem cláusulas de liberdade religiosa semelhantes às supracitadas. Não surpreende, pois, que atualmente se defenda que essa noção de liberdade religiosa seja o discurso dominante (Bauman, 1996: 30) e “um valor universalmente declarado” (Richardson, 2006, p. 271) que se “naturalizou no discurso público global como uma condição indispensável para a paz no nosso tempo, sendo defendido em todo o mundo, entre

os diferentes espectros políticos e religiosos” (Sullivan et al., 2015, p. 1). No entanto, nem sempre foi assim.

A precoce ideia de liberdade religiosa surge, *a contrario sensu*, dentro da problemática da ideia de (in)tolerância – a “percursora do conceito de liberdade religiosa” (Richardson, 2006, p. 272). Desde há muito (Schaff, 1884) que se convencionou situar essa história na união Estado-religiões (reconhecimento do cristianismo como religião oficial do império) promovida pelo imperador Constantino no século IV e consolidada no século V pelos imperadores Teodósio II e Valentiniano III. A legislação imperial está repleta de penas legais contra os donatistas, quartodecimanos ou nestorianos e todas as outras seitas que discordassem dos dogmas e cânones da igreja de Estado<sup>1</sup>. Essas disposições legais, que conferiam um foro privilegiado à igreja católica e promoviam a cristianização de toda a sociedade, foram incorporadas no código de Justiniano que foi progressivamente adotado, assim como o direito canónico, por todo o continente europeu.

A queda do Império Romano do Ocidente (séc. V) e as invasões bárbaras não impediram o fenómeno de identificação Estado-religiões; pelo contrário, a Idade Média tornou-se sinónimo de Idade da Fé, período da história no qual a igreja católica se tornou detentora do poder absoluto. Neste contexto, surgem alguns dos exemplos mais flagrantes de intolerância religiosa na Europa, como as cruzadas (nomeadamente contra os valdenses e albigenses, em França) e, posteriormente, a Inquisição (sobretudo em Espanha). Por oposição ao dogmatismo e fanatismo católico, desenvolve-se, no século XVI, uma corrente reformista cristã, liderada por Martinho Lutero. Inicia-se a Reforma protestante – com foco particular no Centro, Norte e Leste europeu – e, menos de um decénio depois, as guerras religiosas que assolaram a Europa até meados do século XVII. Embora existissem outras motivações, além das religiosas, para justificar esses conflitos, o surgimento e evolução de um caleidoscópico de lealdades religiosas e o acentuar das divisões religiosas influenciaram indelevelmente os conflitos, como explica MacCulloch (2003).

Esta referência histórica é relevante, porquanto, por norma, considera-se que o conceito moderno de liberdade religiosa se desenvolve nesse período de conflito bélico, sendo uma consequência dos esforços para encontrar formas de paz entre crenças diferentes (Vermeulen, 1998, p. 49).

Com efeito, sobretudo com o tratado e a paz de Vestfália (1648) e com a consequente emancipação dos Estados-nação face ao escrutínio religioso, o discurso político adota a ideia de tolerância ou neutralidade relativamente à religião (Dunn, 1996). Pela necessidade de o Estado regular e mediar o conflito político-religioso e assegurar a contenção das ameaças à ordem política legítima, emerge uma suspensão, por meio do direito público, das questões irresolúveis relativas à verdade religiosa, concedendo-se, para tal, reconhecimento jurídico e equidade às diferentes confissões (Bhuta, 2012).

---

<sup>1</sup> Todavia, nessa mesma época, a dicotomia da intolerância/tolerância já emerge, principalmente com Lactâncio, mas também com Constantino, visto que o Édito de Milão (313 d.C.) já engloba as noções de tolerância e de liberdade de culto para com os cristãos. Contudo, isso foi uma forma de abrir caminho ao cristianismo como igreja de Estado, suprimindo assim, gradualmente, o paganismo.

A partir dos finais do século XVIII esses conceitos de tolerância e neutralidade começam a ser entendidos, porém, como inerentemente negativos, como um “modo de autocontenção” (Geuss, 2001, p. 80). De acordo com Jellinek (1901 [1896]), isso opunha-se à primeira versão de direito de consciência que se aproxima da noção contemporânea de liberdade religiosa, surgida no século XVI em Inglaterra com as seitas congregacionistas. A exigência duma liberdade de consciência sem restrições deve-se ao facto de “ela não ter sido estabelecida por qualquer poder terreno e por isso nenhum poder terreno pode restringi-la” (1901 [1896], p. 60). Este conceito seria concretizado historicamente, inicialmente nos Estados Unidos e em França, através da declaração da independência norte-americana (1776), da primeira emenda à Constituição dos EUA (1791) e da declaração francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789).

Estas concepções sobre liberdade de consciência e, por consequência, de religião seriam aprofundadas no século XIX, em particular com as ideias kantianas sobre o *rechtsstaat*. Esta doutrina, traduzida como *Estado de direito* ou *Estado constitucional*, defendia que o poder estatal deve ser redefinido e limitado pela lei e, entre outros aspectos importantes, estar em consonância com a ideia de que existe uma esfera de liberdade individual que é inviolável e que o Estado não pode penetrar (Schmitt, 2007 [1928]; Bhuta, 2012):

A expansão destes princípios foi evidente em alguns países, por exemplo no Brasil, com a Constituição de 1891 e as suas disposições sobre a liberdade de culto (artigo 72º), em França (1905) ou Portugal (1911) com a Lei da Separação do Estado das Igrejas e com as suas garantias sobre a liberdade de consciência (artigos 1º) ou na Turquia com a abolição do islão como religião de Estado (emenda constitucional de 1928). Seria, portanto, de esperar que a inviolabilidade das liberdades de consciência religiosa e não religiosa proliferassem ao longo do século XX. Todavia, com as guerras mundiais, principalmente a segunda (1939-45), essa centúria foi, na expressão de Wolterstorff (2008, p. 289), “um horror” ou a “peste negra moderna”, em particular, se lembrarmos a perseguição aos judeus, bem como às testemunhas de Jeová ou aos ciganos.

Só após os horrores da guerra é que a liberdade religiosa, bem como outros direitos e garantias civis, voltam a ganhar espaço. As cláusulas sobre liberdade de consciência e religião são plasmadas, por exemplo, na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), em particular nos artigos 1º e 18º; na Convenção Europeia de Direitos Humanos (1950), nomeadamente no artigo 9º; na Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções (1981), artigo 1º; ou na Declaração sobre os Povos Indígenas (2007). Mas também ao nível religioso, nomeadamente com a carta encíclica *Pacem in Terris* (1963), a declaração *Dignitatis Humanae* (1965), a Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos (1981) ou a Declaração dos Direitos Humanos no Islão (1990). Estas garantias internacionais foram ainda acompanhadas por um crescente conjunto de normas análogas ao nível regional. Com a vaga de redemocratização da década de 1970, muitos países publicaram inúmeros dispositivos e estatutos constitucionais com proteções abrangentes e sofisticadas sobre as liberdades de consciência e religiosa (Witte e Green, 2011).

Como assinalado, atualmente, existem cláusulas sobre liberdade religiosa em 90% das Constituições de todos os países do mundo (Fox e Flores, 2009, p. 1504). Este valor não varia de forma significativa entre regiões do globo. Na Ásia e nas ex-repúblicas soviéticas

a totalidade dos Estados apresenta cláusulas que protegem a liberdade religiosa. Outros valores mais baixos, mas igualmente significativos, podem ser encontrados nos Estados da América Latina (96%), da África Subsariana (91%) e das democracias ocidentais (82%). A exceção são os Estados do Oriente Médio e do Norte de África (média de 68%). Quando consideradas as maiorias religiosas de cada região, conclui-se ainda que os países de maioria católica (93%), de outras confissões cristãs (90%), muçulmana (86%) e de outras (97%) são os que apresentam maior proteção legal à liberdade religiosa. Além disso, sem surpresa, os Estados autocráticos são os que menos apresentam cláusulas relativas à liberdade religiosa, bem como cláusulas concernentes à separação entre Estado e religiões e antidiscriminação (Fox e Flores, 2009, p. 1504-1505).

Em face deste aperfeiçoamento normativo sistemático sobre liberdade religiosa, livre exercício do culto ou proteção contra as discriminações religiosas, poder-se-á perguntar: – O que mais haverá para discutir sobre o tema? Não se terá atingido um fim da história, relativamente à liberdade religiosa? A resposta é, inequivocamente, não. Utilizando uma expressão de Witte e Green (2011, p. 4), existe hoje uma “ironia trágica”.

Por um lado, há uma maior sofisticação normativa no concernente às proteções à liberdade religiosa; por outro lado, reforçou-se a consciência, nomeadamente com a publicação dos relatórios anuais sobre liberdade religiosa<sup>2</sup>, do crescimento de um alfabeto de ofensas e perseguições religiosas à volta do mundo – apostasia, conversão, blasfémia, fundamentalismo, terrorismo ou genocídio. Isso sucede não apenas em regiões mais críticas como a Arábia Saudita, Birmânia, Coreia do Norte, China, Paquistão, Irão, Síria, Rússia, Turquia, Nigéria ou Sudão, mas também na Europa ocidental e central e na América do Norte. Relembrem-se as polémicas sobre crucifixos em salas de aula na Alemanha (1995) ou em Itália (2009), a proibição do *niqab* em França (2011) e na Bélgica (2011), as restrições sobre a utilização de símbolos e vestes religiosos no Quebec no Canadá (2013), em Ticino na Suíça (2013) ou na Lombardia em Itália (2016), a proibição do burquíni em França (2016); o crescimento do antissemitismo, em particular desde 2010, na Hungria, França e Bélgica; a discriminação religiosa ou a proibição de entrada de migrantes não cristãos na Eslováquia, Polónia ou Hungria (desde 2015) e nos Estados Unidos (desde 2017).

Portugal não escapa a este problema, embora em muito menor grau. Com efeito, os relatórios sobre liberdade religiosa e sobre racismo e intolerância (publicados pela Comissão Europeia), apontam, desde os finais do século XX até à atualidade, para as discriminações contra a comunidade cigana, embora aparentemente não fundamentadas na questão religiosa; o tratamento preferencial para a igreja católica, nomeadamente no que concerne às capelanias; a polémica com a igreja da cientologia; e casos de discriminação antissemita (2007) e islamófoba (2015). Todavia, esses mesmos relatórios são unânimes na afirmação de que, no país, não existe qualquer restrição à liberdade religiosa ou quaisquer abusos sociais ou discriminações.

Mas será realmente assim? Não existe também em Portugal, como reflexo do que se passa globalmente, uma dicotomia entre a liberdade religiosa *de facto* e a liberdade

---

2 Publicados, desde 1999, pelo Departamento de Estado dos Estados Unidos.

religiosa *de jure*? Qual a posição das igrejas e comunidades religiosas minoritárias em Portugal relativamente a esta matéria? Sentir-se-ão igualmente livres ou experienciaram, pelo contrário, algum tipo de discriminação ou constrangimento? Na nossa opinião – face à já mencionada normalização, preponderância e universalidade dos princípios da liberdade religiosa à escala mundial e ao pressuposto de que ela é atualmente, em muitos círculos políticos, a chave para emancipar os indivíduos e as comunidades da violência, pobreza e opressão (Richardson, 2006) – é importante aprofundar os estudos sobre liberdade religiosa e aplicá-los aos contextos específicos.

Consideramos que a liberdade de religião é um produto de certas condições históricas e sociais. Assim, para entendê-la realmente, julgamos ser importante atender às condições históricas, estruturais e culturais que contribuíram e contribuem para o seu desenvolvimento ou manutenção.

### **Liberdade religiosa em Portugal: questões históricas, sociológicas e jurídicas**

A fé cristã entra em Portugal no século II d.C. e, no contexto de pluralismo religioso que se vivia na época, viria a afirmar-se, progressivamente, dentro da problemática da identidade religiosa como problema existencial; em especial, no século XV com a expulsão dos muçulmanos e judeus e, logo a seguir, com a conversão forçada dos segundos – os judeus convertidos ao cristianismo, também designados como cristãos novos, tinham um período de duas décadas para abdicar dos costumes judaicos e se cristianizarem exemplarmente –, e com o catolicismo triunfante, até às revoluções liberais de 1820 (Pinto, 2006). Por outro lado, pela sua posição geográfica, no extremo ocidental da Europa e apenas com uma fronteira terrestre, Portugal foi sempre um recetor tardio das mudanças que, ao nível cultural e mental, se iam produzindo no continente europeu, não experimentando, por exemplo, as ideias ou agitações da Reforma protestante.

O catolicismo triunfante do século XV e a ausência histórica de experiências pluralistas religiosas no país marcaram, de forma indelével, o monolitismo religioso português. Atualmente, apesar da descida sentida no pós-Revolução de 1974 (15%), a percentagem de católicos em período democrático estabilizou, encontrando-se hoje nos 81% (Moniz, 2016a, p. 196-197). O segundo maior grupo é, na verdade, o sem-religião (crentes sem religião, ateus e agnósticos)<sup>3</sup>. No total representam 6,85% da população (subida de 42%, a maior no período 2001-2011) (Moniz, 2016a, p. 197). As restantes comunidades religiosas são, conseqüentemente, minoritárias, desafiando com pouca força o monolitismo católico (Teixeira, 2012). Não obstante, a subida gradual desde a década de 1980 (36% até 2011), nomeadamente dos grupos protestantes, de Mórmons, da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos Dias e das Testemunhas de Jeová, os seus números são ainda residuais (3,9% em 2011).

---

3 O facto de Portugal nunca ter experimentado uma visão religiosa moderada entre católicos e não-católicos (v.g. o protestantismo) repercute-se na ascensão deste grupo.

Estas referências sócio-históricas justificam que, do ponto de vista jurídico, exista uma longa tradição política em Portugal de relações com a igreja católica, desde o ato de vassalagem de 1143, às onze concórdias do período 1210-1642, até às inúmeras concordatas assinadas durante a formação do território (Leite, 1993, p. 13-22). A falta de experiências pluralistas no campo religioso (v.g. protestantismo), tanto na corte como no povo, levou à abertura da primeira fresta na muralha legislativa nacional. Com a monarquia constitucional (1820-1910) o catolicismo passa a ser a religião oficial do Estado, apesar de o regime liberal nascer num claro clima de antagonismo em relação a essa igreja inquestionável, expulsando ordens e confiscando bens, como que numa relação esquizofrênica (Pinto, 2005).

Sistematizando essa inevitável ligação confessional, o artigo 25.º da Constituição de 1822 afirma que “a religião da Nação Portuguesa é a católica apostólica romana”. As três Constituições da monarquia liberal teriam, aliás, em comum a afirmação do catolicismo como religião oficial do Estado – art.º 25.º da Constituição de 1822; art.º 6.º da Constituição de 1826; e artigo 3.º da Constituição de 1838 –, indo a Carta de 1826 um pouco mais longe no seu espírito ao afirmar, no n.º 4 do artigo 145.º, que “ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a Moral Pública”. E assim seria até ao 5 de outubro de 1910.

A proclamação da República foi acompanhada dum conflito religioso, ligado à reação contra o anterior sistema de união, derivado dum anticlericalismo difuso em certos sectores da população urbana e do positivismo e jacobinismo do partido republicano. Não foi, portanto, de estranhar que a legislação dos primeiros meses do novo regime assumisse uma posição “vincadamente laicista e anticatólica” (Miranda, 1986, p. 120).

Neste sentido, foi publicado o decreto com força de lei de 20 de abril de 1911 (“Lei da Separação da Igreja e do Estado”), no qual o artigo 2.º preceitua que “a religião católica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado e todas as religiões são igualmente autorizadas”. Para Leite (1993, p. 25), Afonso Costa, um dos impulsionadores desta lei, pretendia extinguir o catolicismo no país em poucas gerações. Assim, não só pela primeira vez o Estado e a religião aparecem dissociados, porquanto é eliminada a religião do Estado, como também a religião católica surge em igualdade com as demais confissões, seja no que concerne ao culto particular ou ao próprio culto público<sup>4</sup>. Para Santos (2016, p. 503), este período inicia aquilo que designa por primeira separação entre Estado e religiões em Portugal.

A Constituição de 1911 consagra ainda, no título respeitante aos direitos e garantias individuais (artigo 3.º, n.º 6 a 12; e artigo 4.º), na continuidade da Lei da Separação, a não-confessionalidade do Estado e a plena liberdade de consciência de todos os cidadãos.

Já durante o Estado Novo, a Constituição de 1933, no seu artigo 8.º, n.º 3, entre os direitos e garantias individuais dos cidadãos portugueses, menciona a liberdade e inviolabilidade de crenças e práticas religiosas, não podendo ninguém por causa delas ser perseguido, privado dum direito, ou isento de qualquer obrigação ou dever cívico, acrescentando também que ninguém seria obrigado a responder acerca da religião que

---

4 Parecer da Câmara Corporativa publicado no “Boletim da Faculdade de Direito”, Coimbra, vol. XVII, p. 334 ss. Citado por (Ac. TC 423/87, p. 4130).



professa. No título respeitante às relações do Estado com a igreja católica e demais cultos inscreviam-se os artigos 45.º e 46.º, nos quais, além do mais, se dispunha ser livre o culto público ou particular de todas as religiões e ainda que, sem prejuízo do preceituado pelas concordatas, o Estado mantém o regime de separação em relação à igreja católica e a qualquer outra religião ou cultos praticados dentro do território português. Este é o período da segunda separação, na sistematização de Santos (2016, p. 503-505). No entanto, em 7 de Maio de 1940 foi assinada a concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa, de cujas disposições mais significativas se verifica que houve, de um lado, o propósito de não voltar ao sistema da religião oficial do Estado; mas de outro, não se hesitou em reconhecer e garantir uma posição especial para a religião católica<sup>5</sup>.

Isto fica em evidência na revisão constitucional de 1951 onde, através da nova redação do artigo 45º, se considera o catolicismo como “a religião da Nação portuguesa”. Apesar da permanência do princípio da separação na relação entre o Estado e a igreja católica, o tratamento diferenciado à instituição coloca-a numa situação de supremacia face às outras confissões religiosas (Miranda, 1993, p. 78).

De facto, durante este período, nomeadamente entre 1933 e 1971, as minorias religiosas tiveram dificuldades de representação formal ou simbólica ao nível político. Tanto a comunidade judaica (ultramínoritária no universo religioso português), como a protestante (discriminada em matéria de educação e ensino) e, dentro dela, as Testemunhas de Jeová (perseguidas e acusadas de atuar contra a segurança estatal) ou a Federação Espírita Portuguesa (ilegalizada em 1953) foram afastadas ou não conseguiram fazer prevalecer os seus interesses no espaço público (Santos, 2016, p. 238-242).

Com a morte de Oliveira Salazar em 1968 e a ascensão de Marcello Caetano, surge uma nova fase do ordenamento da lei da liberdade religiosa em Portugal. A 21 de Agosto de 1971 é publicada a lei n.º 4/71 que prevê um sistema de reconhecimento das confissões não católicas, inexistente até então (Miranda, 1993, p. 78-79). Na sua Base II, a lei afirma que o Estado não professa qualquer religião e que as suas relações com as confissões religiosas assentam no regime de separação, acrescentando que as confissões religiosas têm direito a igual tratamento, ressalvando as diferenças impostas pela sua diversa representatividade.

Com a queda do regime em 1974 e os inícios da democratização do país, a Constituição de 1976 vem garantir a liberdade religiosa sem aceção de confissões e sem quaisquer limites específicos. É, segundo Miranda (1986, p. 123), um estágio mais avançado do que os sucessivos regimes anteriores de união, neutralidade laicista e relação preferencial com a igreja católica, servindo a separação essencialmente de garantia da liberdade e da igualdade. É o período da terceira separação, para Santos (2016, p. 504). Cabe, enfim, fazer uma nota sobre a manutenção da Concordata de 1940 a seguir à Revolução de 25 de Abril de 1974.

A transição democrática e a Constituição de 1976 abriram portas a um novo Portugal. Todavia, as relações com a igreja católica manter-se-iam idênticas (no plano formal). A vigência dos diplomas legais de 1940 seria apenas tocada pelo protocolo adicional de

---

5 Parecer da Câmara Corporativa publicado no “Boletim da Faculdade de Direito”, Coimbra, vol. XVII, p. 359. Citado por (Ac. TC 423/87: 4130).

1975, perdurando até ao século XXI quando a LLR de 2001 conduz Estado e igreja católica para uma nova concordata nascida em 2004.

Com efeito, o sistema de relações Estado-religiões implementado pela Constituição de 1976 assume a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas (artigo 41.º).

A liberdade religiosa surge associada à liberdade de consciência, não obstante as suas diferenças já citadas. Assim sendo, temos a liberdade de manifestação religiosa, separadamente ou em conjunto, em público ou em privado, através do ensino, da prática, do culto ou dos ritos – em consonância com o artigo 18.º da Declaração Universal dos Direitos Humanos. A garantia, no n.º 2 do artigo 41.º, dos direitos e obrigações ou deveres cívicos, independentemente das convicções e práticas religiosas; no n.º 3, a proteção do sigilo da opção religiosa individual; e no n.º 6, a objeção de consciência por motivos de crença ou convicção. Por seu turno, a LLR, no n.º 1 do artigo 4.º, afirma o princípio da não-confessionalidade do Estado, ou seja, a não adoção de qualquer religião por parte do Estado e o seu não pronunciamento sobre assuntos religiosos. Mas também, com vista à liberdade e à tolerância, a cooperação com as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, mediante a sua representatividade (artigo 5.º); a aplicação do princípio da tolerância para salvaguardar a liberdade de cada crença (artigo 7.º); e a proteção dos direitos individuais e coletivos de liberdade religiosa (artigo 8.º e seguintes).

Não obstante estas provisões jurídicas sobre liberdade, igualdade e separação, segundo Canas (2008, p. 477), o princípio da igualdade não é completamente aplicado e o da separação deve ser interpretado de maneira muito reservada. Se, por um lado, a LLR foi um passo importante rumo à igualdade de tratamento, permitindo às igrejas e confissões religiosas estabelecer acordos com o Estado em matérias de interesse comum; por outro, a mesma lei não só não incentiva nem favorece estes acordos<sup>6</sup>, como ainda estabelece um lugar privilegiado para a igreja católica (artigo 58.º), mantendo a força das Concordatas de 1940 e 2004<sup>7</sup> (Brito, 2006, p. 163-164).

Apesar das idiosincrasias da LLR, importa ressaltar que a liberdade de culto, de prática ou de escolha religiosa nunca esteve em risco no Portugal democrático. Ao nível dos indivíduos, nunca as suas liberdades e garantias foram cerceadas. No campo das organizações, a questão foi radicalmente diferente. É para aí que o olhar se deve deslocar.

A diversidade religiosa em Portugal era (e é) muito pouco significativa e os grupos religiosos mais desejosos de alguma intervenção cívica faziam-no (e fazem-no) essencialmente ao nível do trabalho social, aceitando com naturalidade um lugar de crescente aproximação ao modelo de relações que o Estado tinha com a confissão dominante. Todavia, não só ao nível do trabalho social se criou uma prática de aproximação ao modelo mantido para o universo católico. O caso do serviço de televisão foi em tudo

---

6 A opinião geral da Comissão para Negociação da LLR foi de que a proliferação de acordos tende a aumentar as desigualdades (Brito, 2006, p. 163-164). Assim, o Estado deverá evitar negociá-los se o objetivo de tais acordos puder ser alcançado pela normal aplicação da LLR.

7 Situação de desigualdade que se defende encontrar de acordo com o princípio do tratamento igual face à importância social da igreja católica em Portugal – o preceito legal do tratar o igual como igual e o desigual como desigual (Moniz, 2016b, p. 185).

semelhante. Não se colocando em causa o tempo de antena para a igreja católica, criou-se uma situação em que às restantes confissões foi possibilitado construir o mesmo serviço: ter um programa religioso num dos canais do Estado – naturalmente, por argumentos de razão histórica e de representatividade social, numa gestão de tempos entre confissões, o catolicismo ficou com a parte mais significativa das emissões. A escola é o lugar acabado deste modelo de imitação. Quase todo o trabalho legal visou, não a retirada da disciplina católica do ensino, mas a inclusão de outras religiões nesse espaço, mediante regras de ascensão e de inclusão.

Este processo teve vários efeitos perniciosos. Por um lado, criaram-se situações em que a uns é possível chegar ao que os católicos fazem e a outros não. Consequentemente, criou-se uma fortíssima cortina que quase impossibilita a inovação, uma vez que, na prática, neste esquema de ascensão, todas as partes passam a ser, necessariamente, defensoras do *status quo* (Pinto, 2017). No fundo, as pequenas confissões que são legitimadas por esta forma de ação e de escolha, aceitam esta mecânica, na medida em que este reconhecimento por parte de uma instituição do Estado é tido como oportunidade de ascensão a um grau de acreditação ou dignificação.

Não obstante as vicissitudes históricas do modelo de separação Estado-religiões vigente no país, Portugal tem hoje um quadro legal geral de liberdade religiosa. Mais, existe uma boa relação entre as religiões e o Estado, com atividades de diálogo, quer entre as religiões, quer entre elas e o Estado. Os líderes religiosos são unânimes em afirmar esse clima de liberdade religiosa e de cooperação institucional. Por exemplo, em 2016, quando o Presidente da República Marcelo Rebelo de Sousa tomou posse, foi à mesquita de Lisboa onde decorreu uma cerimónia com mais de 20 líderes religiosos. Contudo, o que nos interessa é a perceção dessa liberdade. Temos um quadro legal que afirma e garante a liberdade, mas como será ela reconhecida, percebida pelos cidadãos?

Na cultura portuguesa temos um lugar-comum: somos tolerantes. Mas tolerar é uma palavra que denota algo de errado. Em religião deveria ser intolerável tolerar. Não que essa visão tradicional na cultura portuguesa seja errada, mas também não será correta. É muito mais complexa. Precisamos de olhar para os grupos sociais e de tentar perceber como tratam esta auto-representação.

## Sobre a perceção

Os empiristas ingleses desenvolveram, ainda nos finais do século XVII, a teoria de que o acesso ao conhecimento humano seria viabilizado através dos sentidos, pelo que as capacidades sensoriais deveriam ser investigadas com todo o cuidado. Sendo assim, e segundo Gibson (1974), é possível afirmar que as teorias da perceção nasceram com os empiristas.

De acordo com Houaiss (2003) e do ponto de vista etimológico, o termo perceção vem do latim, *perceptio, onis*, que significa compreensão, faculdade de perceber. Refere-se a: faculdade de apreender por meio dos sentidos ou da mente; função ou efeito mental de representação dos objetos; sensação, senso e o ato de exercer essa função; consciência dos elementos do meio ambiente através das sensações físicas; ato, operação

ou representação intelectual instantânea, aguda, intuitiva; sensação física interpretada através da experiência; capacidade de compreensão.

A ideia de que o mundo à nossa volta é percebido do mesmo modo por todos os indivíduos não corresponde à realidade. De facto, os neurocientistas julgam que cada pessoa percebe apenas uma parte do mundo que a rodeia, até porque não seria possível assimilar tudo o que existe e sucede em simultâneo. Daí que cada um perceba de modo diferente dos outros o mundo em que se insere.

O mesmo indivíduo pode experienciar diferentes percepções de um mesmo objeto, evento ou fenómeno, segundo o seu estado fisiológico (por exemplo se estiver ou não sujeito ao efeito de álcool ou drogas), mas também de acordo com a sua condição emocional e psicológica (como nos quadros depressivos ou psicóticos).

No entanto, mesmo que o indivíduo se encontre sem alterações significativas no seu estado fisiológico e psicológico, ainda assim, a rede neuronal é diferente de pessoa para pessoa, pelo que as experiências e vivências anteriores acabam sempre por afetar os sentidos face às novas avaliações.

Assim, a percepção de um grupo ou indivíduo é determinada pela capacidade de se aperceber cognitivamente da realidade com a qual entra em contacto. É diferente de sensação, que é a capacidade de codificar elementos de energia física e química que nos rodeia, representando-os como impulsos nervosos capazes de serem compreendidos pelos neurónios. Isto é, sensação é a recepção de estímulos provenientes do exterior e captados pelos cinco sentidos.

Já a percepção é a capacidade de interpretar essas informações sensoriais ligando-as à memória e à cognição, de forma a gerar conceitos sobre o mundo e sobre nós mesmos, orientando assim o nosso comportamento. Segundo Pinto (2011) “A percepção pode fazer referência a um conhecimento, a uma ideia ou à sensação interior que resulta de uma impressão material feita nos nossos sentidos.” Penna (1997) defende que perceber é conhecer objetos e situações através dos sentidos, sendo que o ato implica a proximidade do objeto no tempo e no espaço. E de acordo com Bacha, Strehlau e Romano (2006), “percepção é um termo usado frequentemente no sentido de opinião ou atitude”.

Sendo assim, a percepção implica tanto as impressões sensoriais como a memória e a cognição, tratando-se essencialmente duma interpretação do mundo exterior a partir do nosso registo histórico.

Tratando-se duma interpretação, é suposto admitir que possam existir diferenças entre a realidade e a interpretação dessa mesma realidade (a percepção), o que permite questionar a própria verdade.

### **Inquérito à percepção da liberdade religiosa: ouvindo os líderes das comunidades evangélicas**

As lideranças religiosas em Portugal afirmam a existência de liberdade religiosa e colaboram regularmente em atividades de diálogo religioso. Dado o facto de esta posição ser tão clara e sólida, decidimos perceber o que pensavam os líderes das comunidades locais, pedindo-lhes que respondessem a um questionário elaborado para o efeito. Estima-se que

dos cerca de 10 milhões de habitantes do país, aproximadamente 2,8% professe a fé protestante/evangélica, mas não existem números exatos, visto que os censos não obrigam os cidadãos a responder às perguntas sobre matéria religiosa, em consonância com a Constituição Portuguesa (n.º 3 do artigo 41.º). Mesmo os números adiantados pela Aliança Evangélica Portuguesa carecem de suporte estatístico independente (250 mil fiéis; 1.500 locais de culto).

As lideranças locais são quem está em contacto com as comunidades. São elas que nos podem ajudar a perceber o que, de facto, sentem as comunidades em matéria de liberdade religiosa.

Para entendermos melhor esta questão, preparámos um inquérito, composto por dezasseis perguntas, que foi realizado com a ferramenta automática do Google para o efeito. O inquérito foi enviado para 150 pastores evangélicos, tendo sido recebidas 75 respostas válidas, tendo a ferramenta Google recebido respostas entre os meses de setembro e outubro de 2016. O nosso inquérito é composto pelas seguintes dezasseis perguntas mistas, sendo, porém, na sua maioria, composto por perguntas fechadas. Eis a lista das perguntas que compõem o inquérito:

1. A sociedade portuguesa é religiosamente tolerante?
2. A LLR portuguesa garante uma efetiva liberdade religiosa?
3. As comunidades religiosas fomentam o diálogo entre as religiões?
4. A sua comunidade religiosa já organizou alguma atividade com outras denominações?
5. A sua comunidade religiosa já organizou alguma atividade com outras religiões?
6. É a favor do diálogo inter-religioso?
7. Aceitava que na sua comunidade tivessem lugar ações que fomentassem o diálogo inter-religioso?
8. O Estado tem desempenhado a sua função de promoção à liberdade religiosa?
9. Já leu a LLR?
10. Sabe quem é o atual presidente da CLR - Comissão de Liberdade Religiosa?
11. O atual fluxo de refugiados vai ter implicações na liberdade religiosa?
12. A sociedade portuguesa acolherá bem o aumento da população islâmica?
13. A Constituição da República Portuguesa é laica ou define uma religião de Estado?
14. Como categoriza o peso da igreja católica na sociedade portuguesa?
15. Já teve, na sua comunidade, algum problema de liberdade religiosa?

No que respeita à pergunta 1 (A sociedade portuguesa é religiosamente tolerante?), pouco mais do que a maioria dos inquiridos considera a sociedade portuguesa religiosamente tolerante, sendo que mais de 30% acha que não, o que é significativo e parece revelar algum desconforto. Parte-se do princípio de que quem manifesta sentir intolerância religiosa no país será essencialmente quem a sofre.

A segunda questão (A LLR portuguesa garante uma efetiva liberdade religiosa?) procura ir ao encontro da perceção da representação da LLR quer quanto à sua natureza e conteúdo, quer, sobretudo, no tocante aos seus efeitos práticos. As lideranças afirmam que a lei é perfeita, mas os líderes das comunidades locais de fé afirmam o oposto (63,9%). Ou seja, mais de metade dos inquiridos considera que a referida legislação não garante uma efetiva liberdade religiosa.

Relativamente à questão três (As comunidades religiosas fomentam o diálogo entre as religiões?), quase metade dos inquiridos não acreditam que as comunidades fomentam este tipo de diálogo (44,4%) e só cerca de um quarto acredita que sim. Ou seja, apesar de a maioria considerar que a sociedade portuguesa é religiosamente tolerante, parece não haver instrumentos, condições ou vontade para encetarem um efetivo diálogo inter-religioso, ou talvez para interiorizarem a importância do mesmo.

Na resposta à pergunta 4 (A sua comunidade religiosa já organizou alguma atividade com outras denominações?), a esmagadora maioria dos inquiridos afirmou que as suas comunidades religiosas já desenvolveram atividades com outras denominações. Todavia, deve-se notar que a questão se refere apenas a outras denominações cristãs, i.e., intra-religiosas. Ainda assim é significativa a percentagem dos que testemunharam um isolamento absoluto (13,9%), mesmo em matéria de relacionamentos com outras comunidades de fé idênticas. Contudo, quando se pergunta sobre atividades desenvolvidas com outras religiões a situação muda radicalmente.

Na resposta à pergunta 5 (A sua comunidade religiosa já organizou alguma atividade com outras religiões?), a maioria das comunidades evangélicas afirma nunca ter realizado qualquer atividade com outras religiões. Curiosamente, a grande maioria dos inquiridos (69,4%) afirma-se a favor do diálogo entre as diferentes religiões, como se pode entender pela resposta à questão 6 (É a favor do diálogo inter-religioso?). Sendo assim, o conjunto destas duas últimas perguntas faz-nos questionar sobre se os referidos líderes ainda não encontraram forma de promover esse diálogo, na prática, envolvendo-se diretamente nele, ou se o consideram apenas ao nível abstrato ou das elites religiosas, de modo a não se sentirem motivados nem responsabilizados pessoalmente por operacionalizar essa necessidade de diálogo inter-religioso. Por outro lado, cerca de um terço dos respondentes não se manifesta a favor de tal desiderato, o que é significativo.

Neste contexto, na resposta à pergunta 7 (Aceitava que na sua comunidade tivessem lugar ações que fomentassem o diálogo inter-religioso?), a maioria dos inquiridos apresenta abertura para participar num diálogo com outras religiões, mas quase 20% rejeitam-no.

Ao entrarmos na dimensão mais política, externa, do nosso inquérito (a partir da pergunta 8 - O Estado tem desempenhado a sua função de promoção à liberdade religiosa?), percebemos que a maioria dos respondentes (70,3%) afirma que o Estado tem faltado aos seus deveres nesta matéria, provavelmente porque se sente discriminado na sua fé e praxis. Na pergunta 9 (Já leu a LLR?), mais de 70% dos inquiridos afirma-se conhecedor da LLR, revelando assim interesse no assunto.

No que concerne à questão sobre quem é o atual Presidente da CLR, pergunta 10, a maioria dos inquiridos (67,6%) revelou estar relativamente bem informada sobre a questão. Mais uma vez revela interesse na matéria.

Já no que respeita às questões implícita ou explicitamente ligadas à temática dos refugiados na Europa, na pergunta 11 (O atual fluxo de refugiados vai ter implicações na liberdade religiosa?), mais de metade (56,8%) considera que atual fluxo de refugiados vai ter implicações na liberdade religiosa, mas não é claro em que sentido irá tal alteração do *status quo*. Presume-se que esteja implícito o receio de restrições ao exercício da fé.

Na pergunta sobre o aumento da população islâmica, pergunta 12 (A sociedade portuguesa acolherá bem o aumento da população islâmica?), o receio da vinda dos

refugiados muçulmanos parece infundir receios significativos (35,1% respondeu que a sociedade lusa não acolherá bem este presumível aumento), possivelmente tendo em conta os atentados perpetrados na Europa por extremistas islâmicos e o clima de medo que então se instalou, sobretudo devido à ação e propaganda do Daesh. Contudo, a resposta dos inquiridos é pouco clara, visto que 29,7% dizem que sim, enquanto 32,4% não sabem. Portanto, parece que os respondentes estarão divididos entre a ética cristã do acolhimento ao estrangeiro e o medo do desconhecido e de alguns costumes do islão.

Relativamente à questão da laicidade consagrada na CRP, pergunta 13 (A Constituição da República Portuguesa é laica ou define uma religião de Estado?), mais uma vez os inquiridos revelam conhecimento da temática, pois 67,6% sabem que o texto constitucional é laico. No entanto, não deixa de ser relevante sublinhar o facto de cerca de 30% dos inquiridos achar que a CRP define uma religião de Estado ou que assume outra fórmula na sua relação com o fenómeno religioso.

Talvez isso se justifique pela resposta que deram à pergunta 14 (Como categoriza o peso da igreja católica na sociedade portuguesa?) sobre o peso da igreja católica no país. De facto, 85,1% dos inquiridos considera que a influência desta igreja é grande ou muito grande. Num país de longa tradição católica-romana e de monolitismo religioso durante séculos, supõe-se que os inquiridos revelam aqui as suas frustrações de minoria, dada a falta de peso social e político.

Finalmente, na resposta à questão sobre problemas de liberdade religiosa dentro das comunidades, questão 15 (Já teve, na sua comunidade, algum problema de liberdade religiosa?), mais de metade dos respondentes (66,2%) respondeu positivamente. Provavelmente as respostas a esta questão terão sido motivadas por alguma experiência ou experiências negativas, mas que a formulação da pergunta não permite especificar.

### **Para uma leitura (final) global**

As questões colocadas aos respondentes implicam uma diversidade temática. Podemos dividir as dezasseis questões do inquérito aos líderes religiosos em quatro áreas temáticas:

1. Tolerância e liberdade religiosa (questões 1, 2, 14, 15 e 16). Os inquiridos consideram que os portugueses são tolerantes, mas não pensam que a LLR garante efetiva liberdade religiosa, eventualmente por percecionarem uma influência prevalecte da igreja católica na sociedade, e porque já terão tido que enfrentar algum problema de liberdade religiosa nas suas comunidades. Note-se que, apesar de a igreja católica dispor duma Concordata com a Santa Sé, que regula as suas relações com o Estado português, ainda está amplamente representada na CLR, podendo influenciar a decisão de novas confissões que se queiram instalar em Portugal.
2. Diálogo religioso e inter-religioso (questões 3 a 7). Relativamente a este tema, os respondentes reconhecem que existe muito pouco diálogo inter-religioso, pese embora a maioria afirme não só ser a favor desse diálogo e interação, como ainda estar disponível para o mesmo. É de salientar que um elevado número dos inquiridos afirma a importância do diálogo inter-religioso; porém, faz muito

pouco para prosseguir-lo. Há mesmo uma franja das lideranças que recusa o diálogo.

3. O papel do Estado e da LLR (questões 8 a 10). Os líderes evangélicos consultados conhecem relativamente bem a LLR mas consideram que o Estado tem faltado aos seus deveres na qualidade de promotor da liberdade religiosa, ao não criar as condições para o seu efetivo exercício, provavelmente porque se sente discriminado na sua fé e praxis. É de sublinhar que, apesar de a larga maioria demonstrar conhecer a LLR, é ainda elevado o número de líderes que não conhece a realidade legal.
4. Refugiados e influência islâmica (questões 11 a 13). Nota-se uma preocupação significativa pela possível perturbação que venha a ser introduzida em Portugal com a chegada dos refugiados de fé islâmica, tanto devido à suposta rejeição dos mesmos por uma parte da sociedade portuguesa, o que introduziria fatores de tensão religiosa, como pelo receio de restrições ao exercício da fé.

Estes resultados ajudam a mostrar como a liberdade religiosa é uma realidade em mudança, de acordo com os desenvolvimentos e os desafios do mundo. Não é apenas o quadro legal que a garante. Ela é fundamental e constitui um princípio, mas precisamos de chegar às mentalidades e, a partir daí, criar o respeito, não a tolerância. Neste sentido, Portugal, nas últimas duas décadas, através de alguns debates que se têm vindo a realizar entre os líderes religiosos de várias confissões de fé, vem dando passos significativos para que o diálogo entre estas confissões e outras, se encaminhe para algo que possa envolver um maior número de grupos sociais (religiosos e não religiosos).

Pensamos que este é o caminho para que a verdadeira conceção de liberdade e religiosidade articuladas, que dão forma a um só conceito instituído na contemporaneidade, possa, mais do que compreendida, ser interiorizada.

## Referências

AEP. <https://aliancaevangelica.pt/site/sobre/>, artigo consultado em 18 out. 2020.

BACHA, Strehlau & Romano. Percepção: termo freqüente, usos inconseqüentes em pesquisa? <http://www.anpad.org.br/enanpad/2006/dwn/enanpad2006-mkta-1332.pdf>, artigo consultado em 18 de Outubro de 2020.

BAUMAN, Gerd. *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BHUTA, Nehal. Two Concepts of Religious Freedom in the European Court of Human Rights. EUI Working Paper LAW 2012/33, 2012, <https://poseidon01.ssrn.com/delivery.php>, artigo consultado em 18 de Outubro de 2020.

BRAVO, Dias. “Educação e liberdade religiosa”, *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, n.º 2, 2002, Lisboa, pp. 51-58.

BRITO, José de Sousa e. *Convenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Portugal*. In Puza, R. e Doe, N. (eds.), *Religion and Law*



in Dialogue: Convenantal and Nonconvenantal Cooperation between State and Religion in Europe. Proceedings of the Conference Tübingen, Dudley: Peeters, 2006, p. 155-164.

CANAS, Vitalino. État et Églises au Portugal. In Robbers, Gerhard (ed.), État et Églises dans l'Union Européenne. 2<sup>a</sup> Ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, p. 470-500.

DUNN, John. The History of Political Theory and Other Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FOX, Jonathan. Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data. Col. Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

FOX, Jonathan; FLORES, Deborah. "Religions, Constitutions, and the State: A Cross-National Study", The Journal of Politics, vol. 71, n.º4, 2009, pp. 1499-1513.

GEUSS, Raymond. History and Illusion in Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GIBSON, J. The perception of the visual world, Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1974.

HOUAISS, A. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003.

JELLINEK, Georg. The Declaration of the Rights of Man and Citizen: A Contribution to Modern Constitutional History, translated by Max Farrand. Nova Iorque: Henry Holt, 1901 [1896].

LEITE, António. Acordos entre a Santa Sé e Portugal anteriores à Concordata de 1940. In Universidade Católica Portuguesa (ed.), A Concordata de 1940, Portugal – Santa Sé. Col. Fundamenta (10), Lisboa: Edições Didaskalia, 1993, p. 11-27.

MACCULLOCH, Diarmaid. The Reformation: A History. Nova Iorque: Penguin, 2003.

MIRANDA, Jorge. A concordata e a ordem constitucional portuguesa. In: UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA (Ed.). A concordata de 1940, Portugal – Santa Sé. Lisboa: Edições Didaskalia, 1993. pp. 67-84. (Fundamenta, 10).

MIRANDA, Jorge. Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal. Nação e Defesa, n.º 39, Ano XI, Instituto da Defesa Nacional – Portugal, 1986, p. 119-136.

MONIZ, Jorge Botelho. Sobre o Secularismo Contemporâneo: Um Estudo de Caso Português No Período Democrático (Pós-1974), Mediações, 21, 1, 2016b, pp. 169-196.

MONIZ, Jorge Botelho. A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenómeno da secularização, Em Tese, 13, 1, 2016a, pp. 188-219.

PENNA, A. G. *Percepção e realidade: introdução ao estudo da atividade perceptiva*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.

PINTO, A. Conceito de percepção - O que é, Definição e Significado. <http://conceito.de/percepcao#ixzz4RzA4Q2F4> artigo consultado em 18 out. 2020.

PINTO, Paulo Mendes. “Definitions and Practices of Religious Minorities in their Relationship with the Portuguese State: Ways of Instrumentalization by the Majority”, *Último Andar*, 30, 2017, pp. 332-337.

PINTO, Paulo Mendes. “Religião e religiões em Portugal: Elementos e questões actuais”, *Imprensa Nacional – Casa da Moeda*, 3, 2006, pp. 15-51

PINTO, Paulo Mendes. *Para uma Ciência das Religiões em Portugal*, Lisboa, Ed. Un. Lusófonas, 2005.

RICHARDSON, James. “The sociology of religious freedom: A structural and socio-legal analysis”, *Sociology of Religion*, 67, 3, 2006, pp. 271-294.

SANTOS, Paula Borges. *A Segunda separação: a política religiosa do Estado Novo (1933-1974)*. Coimbra: Edições Almedina, 2016.

SCHAFF, Philip. *The Development of Religious Freedom*, *The North American Review*, 138, 329, 1884), pp. 349-361.

SCHMITT, Carl. *Constitutional Theory*, translated and edited by Jeffrey Seitzer. Chicago: University of Chicago Press, 2007 [1928].

SULLIVAN, Winnifred et al.. “Introduction”. In: AA.VV. (eds.), *Politics of Religious Freedom*, Chicago e Londres: University of Chicago Press, 2015.

TEIXEIRA, Alfredo. *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas*. In Teixeira, Alfredo (coord.), *Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas – UCP*, 2012.

VERMEULEN, Ben. “The historical development of religious freedom”. In HERBERS, James (ed.), *Thistles Among the Flowers*, Silver spring, vol. 1, 2006, pp. 46-64.

WITTE, John; GREEN, M. Christian. Introduction. In: WITTE, John; GREEN, M. (eds.), *Religion and Human Rights: An Introduction*. Oxford: University Press, 2011, pp. 3-26.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton: University Press, 2008.

Recebido: 12/02/2020

Aprovado: 06/11/2020

Editor: Fábio L. Stern