

A religião e a Bíblia num quadro de liberdade religiosa¹

A sociedade portuguesa ainda hoje apresenta profundas marcas de uma experiência política e societal gizada pelo monolitismo religioso. As mudanças nas relações de poder dentro do campo religioso e entre este e o campo político devem-se, substancialmente, à reconfiguração da sociedade portuguesa, no seu conjunto, balizada a partir de 1974. No entanto, pode dizer-se que, contrariamente às expectativas entusiastas, o que o 25 de Abril trouxe foi uma relativa estabilização e uma diversificação e aumento do mercado de bens religiosos.

Helena Vilaça

Professora Auxiliar do Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

O factor que mais contribuiu para a perpetuação da intolerância da Igreja Cristã foi a indiferenciação entre identidade religiosa e identidade nacional. De facto, a história do poder político na Europa é indissociável da história do poder eclesiástico. Os Estados europeus evoluíram em parceria com as respectivas Igrejas dominantes. Nos países católicos assistimos a uma subordinação do Estado à Igreja², no caso dos países protestantes a regra foi a inversa. Mas a fusão dos dois sistemas (político e religioso) pode bem ser exemplificada pelo papel desempenhado, quer no mundo católico quer no protestante, por homens da Igreja do século XVII como o cardeal Richelieu em França ou o Arcebispo anglicano Laud em Inglaterra (Wilson, 1996: 16). Ambos actuaram simultaneamente como autoridades políticas e religiosas, convictamente empenhados na defesa da tese de que o consenso religioso constituía um poderoso recurso para fortalecer a coesão nacional.

A dissidência religiosa era, desta forma, entendida como uma potencial dissidência mais lata, em última instância política. Usando uma terminologia sociológica,

¹ Este artigo reproduz parcialmente a análise realizada pela autora na sua tese de doutoramento, de momento em fase de publicação (Vilaça, 2005), acerca das minorias religiosas em Portugal. Cfr., em especial o capítulo 5.

² Sobre as relações entre o Estado e a Igreja nos países católicos assume todo o interesse a análise histórico-sociológica realizada para o caso espanhol por Casanova (1994), concretamente, o cap. 3 "Spain: from State Church to Destablishment".

a coesão social seria tanto maior quanto mais o fosse a conformidade religiosa, o que fazia desta um imperativo social, na medida em que representava e assegurava o consenso de valores (*Ibidem*: 15) – função esta socialmente legitimada.

Esta situação veio a desenvolver contornos diferentes nos países católicos e nos países protestantes. Nestes, a tendência foi lentamente progredindo para a concessão de liberdades aos dissidentes, enquanto nos países católicos, políticos que professavam empenhadamente uma fé diferente da dominante tendiam a associar-se com os sectores mais anticlericais. Podem ser identificados alguns casos desses no Portugal da Primeira República. Referimo-nos, por exemplo, a Alfredo Silva e Eduardo Moreira ambos pastores protestantes e republicanos convictos.

Observando a realidade das sociedades democráticas contemporâneas, com a diversidade cultural em expansão e o pluralismo religioso a avançar, David Martin (1978) conclui que tendencialmente as rivalidades e o fosso entre o Estado e a Igreja vão-se esbatendo. Neste sentido, podemos afirmar que no âmbito das transformações ocorridas na sociedade portuguesa pós 25 de Abril, encontramos indicadores que nos permitem corroborar a hipótese de Martin. Não só a pluralidade religiosa conquistou algum espaço, como as relações entre os campos político e religioso se pacificaram. O exemplo mais emblemático disso foi o da realização do evento *A Bíblia Manuscrita*, tema que mais adiante retomaremos.

Diversidade religiosa num quadro democrático tardio

Apesar da liberdade religiosa adquirida, a sociedade portuguesa ainda hoje apresenta profundas marcas de uma experiência política e societal gizada pelo monolitismo religioso. Como já tivemos oportunidade de expressar noutra lugar (Vilaça 2005)³, a uma situação de longa duração em que o catolicismo era “a religião do Reino” sucedeu o breve período da primeira República de *separação laicista* e bruscamente fracturante com a instituição católica. Essa fase, de natureza mais anticlerical que religiosa, foi, por seu turno, interrompida por um regime ditatorial onde as relações entre o Estado e a Igreja se pautaram pela *separação com cumplicidade*. A partir da instauração da ditadura militar em 1926 e, mais tarde, com a Constituição de 1933 recupera-se e consolida-se uma orientação ideológica vincadamente católica onde Fátima se transforma em grande pólo de peregrinações e “símbolo da união do Estado Novo e da Igreja” (Esteves, 1986: 72).

Ainda que não tenha hostilizado abertamente as minorais religiosas protestantes⁴, o Estado Novo impediu a sua exteriorização em termos de lhes facultar liberdade de acção em estratégias e métodos evangelísticos. Uma religião (neste caso, mais propriamente, um ramo do cristianismo) centrada directamente na Bíblia e na sua divulgação, apelando à liberdade de consciência, vê a sua liberdade de acção fortemente condicionada numa sociedade onde a leitura das Escrituras era tida como inacessível às pessoas comuns. O Salazarismo simboliza, em vários aspectos, um tempo em que

³ Concretamente cap. 4, é apresentada uma tipologia das relações entre o Estado e a religião em Portugal.

⁴ O mesmo não se poderá dizer das testemunhas de Jeová e dos Espiritas que foram vítimas de aberta perseguição.

o objectivo – usando uma linguagem bourdiana – era a inércia do tempo, a anulação (pelo acantonamento) dos agentes dominados não apenas do campo religioso, mas em toda a realidade social.

Não cabe aqui reflectir acerca das raízes e do percurso das minorias religiosas em Portugal, mas não podemos deixar de recordar que as minorias religiosas despontam no país quatro séculos depois da Reforma protestante e, com especial incidência a partir da comunidade estrangeira residente. Este será um dos factores explicativos do fechamento da sociedade portuguesa relativamente ao resto do espaço europeu. Não se defende a tese da existência de uma causalidade linear entre Protestantismo e democracia mas entendemos que os países afectados pela Reforma, cujo foco principal assentava no retorno às Escrituras e no livre acesso à sua leitura, independentemente do lugar ocupado pelos indivíduos na hierarquia social, propiciaram condições para a emergência de uma cultura democrática.

A mudança de regime político ocorrida em 1974 estabeleceu em Portugal a liberdade de expressão e de associação como princípios basilares na Constituição aprovada dois anos mais tarde. Tais princípios tiveram reflexos nas mais variadas esferas sociais, sendo a religião um dos campos a usufruir dos novos direitos. A Igreja Católica viveu a mudança com um certo silêncio, em parte porque criticada de conservadorismo e de convivência com o Estado Novo, facto que provocou a adopção de uma atitude defensiva; em parte, produto de uma certa expectativa, que poderia temer a ameaça de uma súbita revisão da Concordata e a perda de alguns privilégios que a partir da década de trinta tinha reconquistado. O seu discurso oficial foi, por isso, permeado de cautelas e mesmo quando continha referências a ideais de liberdade e de justiça social, tal era feito de forma abstracta sem relação com as mudanças sociais e políticas a decorrer na sociedade portuguesa (Domingues, 1989: 133-139). Mas o facto é que o Estado democrático não tocou na questão religiosa, nem no plano do discurso ideológico – como o tinham feito os republicanos – nem no domínio legislativo. As cautelas foram, desta vez, bilaterais.

A situação foi, porém, diferente no tocante às minorias protestantes históricas e evangélicas implantadas desde o século XIX e aos grupos religiosos mais recentes, os quais acreditaram estar perante novos campos de possibilidades e expansão, facultados pela democracia (Vilaça, 1997 e 2005). À semelhança do que acontecera em 1910, os protestantes abraçaram a mudança de regime com forte expectativa, acreditando que a liberdade de expressão, de associação e de manifestação permitiria, pela primeira vez na história desta comunidade, o exercício dos meios de evangelização capazes de produzirem uma expansão e um crescimento numérico, até aí desconhecidos. Mas o mesmo aconteceu com Testemunhas de Jeová⁵, Adventistas do Sétimo Dia⁶ e muitos outros.

⁵ As Testemunhas de Jeová, apesar da sua oficialização, permitida pela Constituição democrática, e da possibilidade de livre expressão e crescimento – entre 1977 e 1996 viram o seu número de publicadores aumentar de 20335 para 44650 (Santos, 2002: 475) –, ainda hoje se sentem “carimbados”. Consideram que os programas televisivos não ajudam a reabilitar a imagem, uma vez que secundarizam o pendor informativo.

⁶ Só a partir do 25 de Abril, a União Portuguesa dos Adventistas do Sétimo Dia (fundada em 1939) usufruiu de condições plenas de crescimento, quase duplicando o seu número de fiéis (de 4149 para 8004), entre aquela data e 1996 (Santos, *Ibidem*: 472). Ao contrário dos protestantes pertencentes às Igrejas Sinodais (particularmente a Igrejas Lusitana e Metodista) tiveram um trabalho de alfabetização importante, mas cujas escolas acabaram por fechar, na sua maioria, os Adventistas conseguiram, depois de 1974, criar e consolidar um conjunto de colégios, em diferentes cidades do litoral do país e na Madeira, Vila Nova de Gaia, Coimbra, Santarém, Lisboa, Setúbal e Funchal (Santos, *Ibidem*).

É extremamente interessante, do ponto de vista sociológico, o paralelismo de comportamentos sociais assumidos pela comunidade evangélica em duas fases de transição política e social temporalmente distintas: o advento da República, em 1910, e o advento da democracia em 1974. Como se disse, há um paralelismo circunstancial, pois em cada uma dessas épocas se verifica uma ruptura institucional e ideológica, um momento em que a utopia se sobrepõe à tradição. Ambos os contextos são revolucionários e a revolução é na expressão de Michel Maffesoli⁷ a manifestação de uma pulsão arcaica de esperança ou de um desejo irrepreensível de colectivo” (*Ibidem*, 1979: 15). O 25 de Abril despertou também dentro do universo religioso das margens (e, até certo ponto, guetizado) essa pulsão cujas repercussões se traduziram num investimento, simultaneamente, social e religioso.

A euforia em torno da missão evangelizadora inscreveu-se na exaltação messiânica, própria de qualquer revolução. Se uma revolução tem sempre uma conotação religiosa – como aliás aconteceu com a I República –, no microcosmos das minorias religiosas portuguesas operou-se uma dupla inscrição religiosa. O projecto de acelerar a história, que se prefigurou em todo o campo social, foi incorporado pelo campo religioso (minoritário) e os seus agentes, que para além de (ou porque) religiosos são também agentes sociais, construíram um projecto específico: acelerar a expansão do “Reino dos Céus”. Sem que isso implicasse necessariamente escatologias, até porque uma boa parte das denominações protestantes não tem essa orientação teológica. Independentemente dos registos político-partidários dos dirigentes das confissões religiosas, independentemente de uma acção mais dirigida para as questões de solidariedade e intervenção social ou, pelo contrário, mais direccionadas para o indivíduo e respectiva conversão e transformação pessoal, em comum havia a identificação com a mudança, quanto mais não fosse na sua vertente instrumental.

Tal como aconteceu durante a I República, os largos sectores do mundo evangélico olharam o 25 de Abril como a abertura de um infindável horizonte de possibilidades, não se imiscuindo propriamente na vida política, de modo interventivo. Isso não significa, contudo, que a atitude generalizada fosse e seja apolítica ou apartidária. A aprendizagem democrática foi extensível a toda a sociedade e, nesse sentido, os contornos desse contexto social contrastam com os do início do século XX.

As mudanças nas relações de poder dentro do campo religioso e entre este e o campo político devem-se, substancialmente, à reconfiguração da sociedade portuguesa, no seu conjunto, balizada a partir de 1974. No entanto e apesar da nova projecção que a democracia permitiu às alternativas religiosas, pode dizer-se que, contrariamente às expectativas entusiastas, o que o 25 de Abril trouxe foi uma relativa estabilização, do ponto de vista estatístico, dos grupos religiosos pré-existentes e uma diversificação e aumento do mercado de bens religiosos (Vilaça, 1997: 40). Note-se, porém, que, no meio evangélico, as igrejas de linha pentecostal e, em especial, os novos grupos que a partir dessa orientação teológica emergiram, foram aqueles que mais conseguiram expandir-se, facto que é detectável não só no Prontuário Evangélico – fonte comum à Aliança Evangélica e ao COPIC – como nos próprios recenseamentos. Dentro destes grupos de cariz pentecostal merece destaque, pela sua singularidade, a Igreja Evangélica Cigana (Rodrigues e Santos, 2000: 51-56), cuja designação foi alterada para Igreja Evangélica Filadélfia em Portugal, com o objectivo de romper com a

⁷Sobre esta questão ver ainda Maffesoli (1979: 70 e segs.).

conotação e a exclusividade étnica desta Igreja. Para todo o efeito prevalece um domínio de elementos da cultura cigana na expressão religiosa adoptada – o tipo de música e o espaço por esta ocupada nos serviços religiosos constituem, precisamente, a expressão mais evidente da adequação às formas culturais ciganas. Neste processo de mudança religiosa, como bem assinalam Donizete Rodrigues e Ana Paula Santos (*Ibidem*: 54-55), não foi apenas a comunidade cigana que se viu confrontada com um novo modelo cultural e ético – próprio do pentecostalismo –, mas também o culto evangélico se viu forçado a integrar elementos da cultura cigana. Só assim se compreende que a Igreja Evangélica Filadélfia se tenha tornado um factor de reprodução e renovação da coesão do grupo e de reforço identitário.

Entre os grupos chegados no pós-25 de Abril, assinalamos os Mormons, os Moonies e a Meditação Transcendental que se fixaram em finais da década de setenta. Por factores que se prendem com a dimensão numérica e pública mais reduzida de certos grupos, ou ainda com a sua actividade irregular, não será possível fixar com precisão a data de implantação de alguns deles – caso de movimentos de influência Oriental, como os Krishna, ou os grupos tipicamente New Age, como a Nova Acrópole. A Cientologia só recentemente (meados dos anos noventa) procurou instalar-se oficialmente em Portugal. De igual modo, a comunidade muçulmana começou a ter uma maior expressão na sociedade portuguesa nessa época, em virtude do processo de descolonização, facto que implicou a vinda de muitos muçulmanos, principalmente da Guiné e de Moçambique. Não se trata apenas da chegada de novos movimentos religiosos (NMRs). Instalam-se também Igrejas representativas do cristianismo de Leste, sejam pelas suas ligações ao Patriarcado Ecuménico de Constantinopla ou ao da Rússia.

Ambos os fenómenos – estabilização das confissões mais antigas e proliferação de novos grupos e movimentos religiosos – poderão ser entendidos como indícios de um processo de secularização que vai adquirindo contornos mais nítidos na sociedade portuguesa. Ainda que o protestantismo tenha estabelecido historicamente uma relação positiva com a democracia e com a secularização, nunca conseguiu capitalizar os dividendos dessa convivência: somente os grupos mais conservadores têm resistido ao declínio⁸.

Um outro aspecto que entra em jogo na reconfiguração da diversidade religiosa tem a ver com as temporalidades. Embora nem todas as minorias religiosas em Portugal sejam historicamente recentes – recorda-se, uma vez mais, as comunidades Israelita e Islâmica, as também seculares igrejas da Reforma e os ramos evangélicos e as seitas com mais de um século como as Testemunhas de Jeová e os Mormons⁹ –, o certo é que aquelas que revelam maior capacidade de recrutamento e visibilidade pública, como é o caso dos velhos e dos novos pentecostais¹⁰, surgiram há apenas algumas décadas.

⁸Por esta razão, J.-P. Willaime (*Ibidem*: 9-10) designa o protestantismo como uma “religião sociologicamente frágil”. O autor fundamenta a afirmação remetendo para as tensões internas que constantemente minam este ramo do cristianismo: “tensões entre fundamentalismo e liberalismo, entre clericalismo e sacerdócio universal, entre confessionalismo e ecumenismo” (Idem: *ibidem*).

⁹Os Mormons tiveram que aguardar a democracia para a sua fixação em Portugal.

¹⁰A diferença entre o pentecostalismo e o actual neo-pentecostalismo consiste na inclusão, por parte do segundo, de um “Evangelho de sucesso”, acompanhado de uma maior secularização das normas de conduta – a maior liberdade da forma de vestir das mulheres, a permissão do consumo controlado de álcool ou o recurso a todos os meios de comunicação como factor imprescindível à difusão da mensagem ilustram a ruptura com os comportamentos condenáveis pelo movimento na sua vertente tradicional.

Na medida em que aqueles grupos são recentes, tal significa que alguns têm ainda membros de primeira geração e em alguns casos o próprio líder vivo, como acontece com a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Maná. Estas duas instituições aparecem nos anos oitenta e são marcadas por uma rápida expansão, em especial em meios urbanos e peri-urbanos. A Igreja Maná é fundada em 1984 por um português e foge, assim, à regra da “importação”. A IURD, com origem no Brasil na década de setenta, vem para Portugal em 1989. Trata-se de um grupo de natureza mais sectários caracterizados pela dominante profética, centrados no *líder* e na *verdade* (Willaime, 1992: 22, 24) que ele juntamente com os seus adeptos representam.

Após o 25 de Abril de 1974 e o fim do colonialismo português, assiste-se a um regresso massivo da população portuguesa que residia então nas colónias, para se radicar preferencialmente nas Áreas Metropolitanas de Lisboa e Porto. No entanto, e devido aos conflitos políticos, económicos e sociais com que aqueles países recém-formados se debatiam, houve ainda uma corrente de imigração, por parte de algumas dezenas de milhar de indivíduos naturais das ex-colónias. Com essa corrente de imigração, nasciam em Portugal as primeiras comunidades islâmicas (Tiesler, 2000: 124), formadas essencialmente por moçambicanos e por guineenses, embora estes em número inferior, que se fixaram primordialmente em Lisboa e arredores, mas também em número considerável na zona do Porto.

A análise dos três últimos recenseamentos (Vilaça, 2005) não só comprova o aumento da população pertencente ao universo minoritário no seu conjunto, como sugere uma diversificação interna desse mesmo universo. A par dos novos movimentos e das novas organizações religiosas que têm vindo a engrossar categorias como “outros cristãos”¹¹ “muçulmanos” e “outros não cristãos”, assiste-se a um crescimento continuado da comunidade muçulmana e de um dos mais antigos ramos do cristianismo, como é o caso da Igreja Ortodoxa¹². Concordamos, por isso, com Luís A. Santos (2002: 472), quando este afirma que, para as gerações nascidas dentro das minorias religiosas, ser português significa, cada vez menos, ser católico, ou ser confrontado com a secular dicotomia entre cultura “clerical” e cultura “anticlerical”.

Indicadores simbólicos de pluralismo: o caso de A Bíblia Manuscrita

Para além destas mudanças de natureza quantitativa, que são significativas não tanto pelos seus valores absolutos ou percentuais mas enquanto indicador de novas tendências, constata-se fenómenos no domínio do simbólico que trazem para a cena pública essa realidade semi-oculta. Os meios de comunicação social são os principais responsáveis por projectar publicamente as minorias religiosas. A nova visibilidade é construída muito mais pelos próprios *media* que, principalmente, para *talk shows* convidam representantes de diferentes grupos. Fazem-no, por norma, segundo um formato sensacionalista e, por isso, com exíguas preocupações de ordem informativa. Em-

¹¹ Esta categoria, em permanente crescimento é constituída maioritariamente por evangélicos que preferem esta designação à de “protestantes”.

¹² O número de aderentes a esta confissão seria possivelmente mais elevado se estivessem contabilizados os muitos imigrantes de Leste com situação por legalizar.

bora estas minorias tenham tempos de antena próprios, o facto de os seus programas nunca serem no horário nobre nem em canais de grande audiência não lhes permite atingir um público alargado.

Começa a tornar-se, de facto, frequente a presença das minorias religiosas (não necessariamente no plano institucional) e de figuras públicas (geralmente do meio artístico) em programas de elevada audiência dedicados a vários temas. A título de exemplo, mencionamos um sobre milagres¹³, onde compareceram, entre outros, o teólogo católico Carreira da Neves, estudioso de seitas e NMRs; o ex-padre, assumidamente marxista e ligado às comunidades católicas de base, Mário Oliveira; a abadessa da Igreja Católica Ortodoxa de Portugal, ainda hoje popularmente conhecida como Santa da Ladeira¹⁴; um representante da comunidade islâmica; evangélicos, um dos quais da Igreja Filadélfia, de etnia cigana; um Hare Krishna; o presidente da Associação de Cépticos de Portugal; um curandeiro e milagreiro; um médico católico; um estudante agnóstico; o fadista Mico da Câmara Pereira, defensor acérrimo dos milagres de Fátima e uma cantora com crenças sincréticas.

Um evento desta natureza, que confronta, em pé de igualdade, indivíduos com pontos de vista profundamente divergentes em termos religiosos contribui para o aumento do peso simbólico dos grupos minoritários, realidade que é incorporada pelos protagonistas e reconhecida por parte de quem, de forma passiva, assiste. Recordando a expressão de Casanova (1994), pode dizer-se que os *media*, ao publicitarem a religião – neste caso, os grupos religiosos minoritários em Portugal –, tornam-na pública, atingindo, por isso, toda a sociedade.

Outro tipo de eventos tem contribuído para colocar as minorias religiosas na esfera pública. Lembramos que a comemoração dos 75 anos da Aliança Evangélica Portuguesa, em 18 Janeiro de 1997, foi um facto inédito na sociedade portuguesa: o poder político compareceu numa cerimónia pública numa organização religiosa minoritária. Esse evento, que teve lugar na Aula Magna, contou com a presença do Presidente da República Jorge Sampaio, do Procurador-Geral da República Cunha Rodrigues, do Vice-Procurador Geral da República José Dias Bravo¹⁵ e do Ministro da Justiça Vera Jardim, tendo por isso despertado uma curiosidade mediática adicional.

Se esta comemoração da Aliança Evangélica pode ser considerada um passo de extrema relevância no sentido em que se assistiu ao reconhecimento e homenagem pública do poder político à diversidade religiosa, enquanto sector da sociedade que também foi penalizado pelo cerceamento das liberdades, *A Bíblia Manuscrita* foi, inquestionavelmente o acontecimento mais mobilizador em termos de uma vivência religiosa e cultural pluralista.

Além de ter reunido todos os ramos do cristianismo e outras religiões presentes no país sensibilizou quer a sociedade civil quer a esfera política para o evento. No cam-

¹³ “Crer em milagres?” foi tema do programa da RTP 1 “Gregos e Troianos”, em 9 de Maio de 2002.

¹⁴ Luís A. Santos (*Ibidem*: 414) vê no fenómeno Santa da Ladeira um exemplo das dificuldades da hierarquia eclesialística enquadrar e controlar actualmente a religiosidade popular.

¹⁵ Convém lembrar que José Dias Bravo foi também o Presidente da Aliança Evangélica entre 1993 e 1998. Trata-se de alguém que auferiu de papéis bem definidos tanto no campo religiosos como a nível do Estado português, respectivamente como dirigente da maior organização evangélica em Portugal e Vice-Procurador Geral da República. Foi nessa condição estratégica inter-comunicativa que impulsionou o processo que daria origem à nova legislação sobre liberdade religiosa, capitalizando as suas competências profissionais, a sua inserção nos círculos jurídicos e a sua proximidade aos lugares de poder político em proveito do campo religioso.

po religioso, foi possível ensaiar em termos ecuménicos algo que em Portugal nunca tinha sido experimentado em mais de trinta anos de liberdade religiosa. O facto de as comissões organizadoras e as equipas responsáveis pelo *Scriptorium* em cada capital de distrito serem constituídas por pessoas de diferentes denominações, é bem ilustrativo do facto. Se na Expo 98 os vários grupos religiosos partilhavam um espaço comum tendo, para isso sido obrigados a estabelecer uma plataforma de entendimento quanto ao modo e tempos de uso do pavilhão inter-religioso, no caso de *A Bíblia Manuscrita* a experiência comunicativa foi mais efectiva.

Esta iniciativa, sublinhamos, esteve longe de se circunscrever ao campo religioso. As inúmeras personalidades do mundo político, do campo académico, da esfera artística, dos meios de comunicação social, do desporto, entre muitas outras áreas, que fizeram parte da Comissão de Honra, são um sintoma revelador do espectro alargado do evento. Acima de tudo, houve um entendimento de que a religião é cultura, sendo a Bíblia um elemento de cultura material, independentemente das crenças que o livro sustenta, comum a diferentes religiões. Também o facto de ter reunido apoios e envolvido pessoas de diferentes áreas partidárias (do Partido Popular ao Bloco de Esquerda) assume uma relevância sociológica extremamente interessante, uma vez que rompe com a, já referida, tradicional dicotomia que durante séculos acantonou os portugueses em cultura clerical e cultura anticlerical, como se a realidade social coubesse totalmente nessa representação redutora.

Como qualquer outro campo, o campo religioso é feito de uma “história acumulada” (Bourdieu, 2001: 73), ou seja, da conservação de uma cultura religiosa dominante, de atitudes rotinizadas e representações religiosas do momento. Quer isto dizer que sociedades democráticas que constitucionalmente salvaguardam a igualdade das várias opções religiosas podem ocultar modalidades de poder simbólico detidas pelos grupos munidos de mais recursos. *A Bíblia Manuscrita* teve a virtualidade de esbater esse poder simbólico da maioria, proporcionando um “laboratório de comunicação” de natureza igualitária – imagem que se nos afigura, segundo uma linha de reflexão habermasiana, adequada.

Na perspectiva de Habermas, a razão nas sociedades modernas perde o dogmatismo uma vez que se reconhece que não há conteúdos universalmente válidos (*Ibidem*, 1987). A validade dos enunciados é alcançada através de procedimentos argumentativos, susceptíveis de serem substituídos por outros, fundados num acordo intersubjectivo, de natureza reflexiva:

(...) no agir comunicacional, o resultado da interacção depende ela mesma da possibilidade que os participantes têm de se entenderem mutuamente sobre uma apreciação intersubjectivamente válida das suas relações com o mundo (Habermas, *Ibidem*: 122).

A explicação do campo religioso na modernidade terá de jogar necessariamente com conceitos como pluralismo e individualização. O primeiro remete, como já o dissemos noutra lugar, para a diversidade e não para a singularidade de um único universo religioso: “universos parciais de conhecimento” (Berger & Luckmann, 1985), em coexistência com um conjunto geral de conhecimentos partilhados. O outro traduz a ausência de explicação de um mundo imposto a partir do exterior, o que significa que o indivíduo terá de gerir as suas próprias escolhas (Bovay & Campiche, 1992: 28-29), organizando, deste modo, o seu universo de representações.

A Bíblia Manuscrita insere-se, a nosso ver, num tipo de vivência religiosa e cultural típica da modernidade, naquilo que a modernidade comporta em termos de pluralismo e livre consciência individual. Trata-se, assim, de algo que merece ser objecto de reflexão enquanto um dos muitos cenários possíveis do pluralismo religioso e da intersubjectividade das realidades, o que não é alheio a uma situação de plena igualdade jurídica, tal como foi concebida por Rawls (1987). Finalmente, poderíamos arriscar que *A Bíblia Manuscrita*, enquanto fenómeno da realidade concreta se aproxima de um ideal-tipo de pluralismo, segundo os parâmetros da interacção comunicativa de Berger & Luckmann (*Ibidem*) e da ética comunicativa de Habermas, ambas preconizando espaços de participação social muito abrangentes.

Bibliografia

- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas (1985) [1966]. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books .
- BOURDIEU, Pierre, (2001). *Science de la science et reflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.
- BOVAY, Claude & CAMPICHE, Roland (1992). La religion en Suisse: genèse et développement du pluralisme. In: Roland Campiche et al. (Eds.), *Croire en Suisse(s)*. Lausanne: L'Age d'Homme, pp. 19-50.
- CASANOVA, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DOMINGUES, Frei Bento (1989). *A religião dos portugueses*. Porto/Lisboa: Figueirinhas.
- ESTEVES, António J. (1986). A religião popular em Portugal. *Cadernos de Ciências Sociais*, 4: 63-76.
- HABERMAS, Jürgen (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. I. Paris: Fayard.
- MAFFESOLI, Michel (1979). *La violence totalitaire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARTIN, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- RAWLS, John (1987) [1971]. *Théorie de la justice*. Paris: Seuil.
- RODRIGUES, Donizete & Santos, Ana Paula (2000). Being an Evangelical Gypsy: Religiosity in a Small Gypsy Community in Portugal. In: Donizete Rodrigues & Pablo del Rio (Eds.). *The Religious Phenomenon: an Interdisciplinary Approach*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje, pp. 51-56.
- SANTOS, Luís Aguiar (2002). Pluralidade religiosa: correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português. In: Carlos M. Azevedo (Dir.), *História religiosa de Portugal*, Vol. 3. Círculo de Leitores, pp. 399-501.
- TIESLER, Nina Clara (2000). Muçulmanos na margem: a nova presença Islâmica em Portugal. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 34: 117-144.
- VILAÇA, Helena (1997). Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal. *Sociologia – Revista da Faculdade de Letras*, 7: 31-51.
- ____ (2005) *Da Torre de Babel às terras prometidas: estratégias sociológicas para o estudo do pluralismo religioso na sociedade portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento (no prelo).
- WILLAIME, Jean-Paul (1992). *La précarité protestante: sociologie du protestantisme contemporain*. Genève: Labor et Fides.
- WILSON, Bryan (1996). Religious Toleration, Pluralism and Privatization. In: Páll Repstad (Ed.), *Religion and Modernity – Modes of Co-existence*. Oslo: Scandinavian University Press, pp. 11-34.