

De jure religare: a relação Estado-Religião e o reconhecimento como Pessoa Coletiva Religiosa em Portugal^{1 2}

De jure religare: The State-Religion Relation and the recognition as a Religious Collective Person in Portugal

João Ferreira Dias

Doutor em Estudos Africanos. Investigador do Centro de Estudos Internacionais – ISCTE e Investigador-Associado do Centro de História da Universidade de Lisboa

E-mail: joaoferreiradias@outlook.pt

DOI: <https://doi.org/10.34628/4gsr-1595>

ORCID: 0000-0001-9056-8510

Sumário:

1. Proposta do artigo.
2. As relações Estado-Religião, um sobrevoo.
 - 2.1. O período do Estado Novo.
 - 2.2. O período democrático: um olhar sociológico.
3. A Nova Lei da Liberdade Religiosa.
 - 3.1. A Lei n.º 16/2001 e os princípios da Separação, da Igualdade, da Proporcionalidade e da Cooperação.
4. A Comissão da Liberdade Religiosa (CLR) e as minorias religiosas.
 - 4.1. O que é uma minoria religiosa?
 - 4.1.2. A CLR, o reconhecimento das minorias.
 - 4.1.3. Uma proposta harmonizadora: aportes antropológicos ao direito.
- Conclusão.
- Referências bibliográficas.

Resumo: A presente reflexão resulta da confrontação entre a necessidade de exis-

tência de critérios claros aplicáveis em sede de reconhecimento como «religiosas» práticas e doutrinas relativas a determinado grupo de culto, no processo de acreditação jurídica como Pessoa Coletiva Religiosa por parte do Registo Nacional de Pessoas Coletivas em Portugal, e um olhar teórico multiverso inerente à disciplina da Antropologia religiosa.

Tendo presente que a Lei da Liberdade Religiosa (lei n.º 16/2001 de 22 de Junho) não estabelece os critérios objetivos e formais para o efeito, considera-se existir uma vaguidade doutrinária que não garante segurança jurídica para as comunidades religiosas não-abraâmicas, nem respeita o princípio da igualdade para as religiões minoritárias, uma vez que tenderá a vigorar um paradigma judaico-cristão como critério de analogia. O presente texto pretende resolver essa questão.

Palavras-chave: Religião, Portugal, princípio da igualdade, reconhecimento jurídico.

Abstract: The present reflection results from the confrontation between the need for the existence of clear criteria applicable for the recognition as “religious” of practices and doctrines related to a particular cult group, in the process of legal accreditation as a Religious Collective Person by

the National Register of Collective Persons in Portugal, and a multiverse theoretical look inherent to the discipline of Religious Anthropology.

Bearing in mind that the Law on Religious Freedom (law no. 16/2001 of 22nd June) does not establish objective and formal criteria for this purpose, it is considered that there is a doctrinal vagueness that does not ensure legal security for non-Abrahamic religious communities, nor does it respect the principle of equality for minority religions, since a Judeo-Christian paradigm will tend to prevail as a criterion of analogy. The present text intends to resolve this conundrum.

Keywords: Religion, Portugal, principle of equality, legal recognition

1. Proposta do Artigo

Sabemos que o Constitucionalismo, na sua condição de movimento, trouxe a ideia de separação de poderes enquanto “dimensão jurídico-normativa da organização política” (Tavares da Silva, 2016, p. 215). Nesse percurso, além da evidente e necessária separação entre os poderes do Estado – executivo, legislativo e jurisdicional –, decorreu a premência de apartar o poder político do poder religioso, em face da tradição de *longue durée* de legitimação do primeiro pela investidura do segundo, na Europa, de que podemos citar o fundacional reconhecimento de Portugal através da bula *Manifestis Probatum*, emitida pelo Papa Alexandre III, a 23 de Maio de 1179, declarando o Condado Portucalense independente do

1 O presente artigo constitui reflexão extensa de comunicação apresentada à “Lusfada Summer School - Legal Science Current Issues: A Multidisciplinary Overview”, com o título Os Deuses da Lei: uma aproximação antropológica

2 Dedico o presente artigo ao Professor Jorge Bacelar Gouveia, cujo curso de Direito da Religião impulsionou a necessidade desta reflexão

Reino de Leão, e D. Afonso Henriques, o seu soberano, reconhecendo, assim, a validade do Tratado de Zamora de 1143. Com efeito, o direito religioso vigorou no ordenamento jurídico português como fonte mais ou menos importante durante um significativo lastro temporal (Almeida Costa 2019), sendo que o património cultural judaico-cristão se encontra presente na construção das disposições várias como, v.g., o direito da família. Não obstante o período republicano marcado pela “lei da separação”, a Concordata assinada pelo Estado português e a Santa Sé, durante o Estado Novo, reforçou a posição especial da Igreja Católica em Portugal.

Desse modo, o presente texto resulta da confrontação entre a necessidade de existência de critérios claros aplicáveis em sede de reconhecimento como «religiosas» práticas e doutrinas relativas a determinado grupo de culto, no processo de acreditação jurídica como Pessoa Coletiva Religiosa por parte do Registo Nacional de Pessoas Coletivas em Portugal, e um olhar teórico multiverso inerente à disciplina da Antropologia religiosa.

Tendo presente que a Lei da Liberdade Religiosa (lei n.º 16/2001 de 22 de Junho) não estabelece os critérios objetivos e formais para o efeito, considera-se existir uma vaguidade doutrinária que não garante segurança jurídica para as comunidades religiosas não-abraâmicas, nem respeita o princípio da igualdade para as religiões minoritárias, uma vez que tenderá a vigorar um paradigma judaico-cristão como critério de analogia. O presente texto pretende resolver essa questão.

2. As relações Estado-Religião, um sobrevoo

Desde a legitimação outorgada pela bula *Manifestis Probatum*, iniciou-se um longo processo de justaposição entre identidade nacional portuguesa e catolicismo, ao qual três séculos de Inquisição deram forte contributo (Herculano, 2017) e que serviu para cessar a convivência pacífica entre cristãos e judeus (Rowland, 1993, 2010). Desse modo, iniciou-se a produção de um monismo religioso em Portugal que atrasou, v.g., a en-

“(…) o presente texto resulta da confrontação entre a necessidade de existência de critérios claros aplicáveis em sede de reconhecimento como «religiosas» práticas e doutrinas relativas a determinado grupo de culto, no processo de acreditação jurídica como Pessoa Coletiva Religiosa (…) e um olhar teórico multiverso inerente à disciplina da Antropologia religiosa.”

trada do pensamento Protestante no país, facto que acabaria por ter lugar em virtude de: (i) triunfo do liberalismo e do individualismo³, (ii) aumento da população operária e urbana e (iii) despertar missionário protestante (Guichard, 1990).

É, todavia, marco das relações entre o Estado e a religião, máxime a Igreja, a Separação ensaiada e normativada com a I República. Como salienta Fernandes Alves (2013, p. 14), a “Separação do Estado das Igrejas não se pode dissociar do seu lastro histórico, a saber, o antijesuitismo e o crescente

anticlericalismo que emergiram a partir de Pombal e se acentuaram com o liberalismo e a postura regalista de que os republicanos se arvoravam em herdeiros e continuadores”. Não obstante o monismo católico durante o Estado Novo, nesse período o movimento evangélico observou a sua consolidação, manifesta no reconhecimento jurídico da Aliança Evangélica Portuguesa, em 1935 e subsequentes iniciativas. Destaca-se, ainda, a criação do Conselho Português de Igrejas Cristãs, em 1971.

Tendo por objeto de abordagem o contexto coevo, remete-se para a literatura as relações históricas entre o Estado português e a Igreja (v.g. Catroga, 1988; Braga da Cruz, 1999; Miranda, 2013, Simpson, 2014). Não obstante, vale referência *en passant* ao período do Estado Novo em virtude dos efeitos na formulação presente das relações entre o Estado e a Igreja Católica e o enquadramento seguinte em matéria de liberdade religiosa.

2.1. O período do Estado Novo

A Concordata entre o Estado português e a Santa Sé, de 1940, materializa uma posição especial da Igreja Católica dentro do regime autoritário português, tendo contribuído para a formatação do modelo “Deus, Pátria e Família” do Estado Novo. Todavia, o regime não se inicia como um volta-face na questão religiosa. Com efeito, o modelo corporativista idealizado por António de Oliveira Salazar valeu-se, inicialmente, da religião para efeitos de apoio católico na consolidação do regime. Contudo, a Constituição de 1933 garantia tanto a liberdade e inviolabilidade individual das crenças e práticas religiosas (art.º 8.º/3), como a liberdade de organização das confissões religiosas (art.º 45.º). Surgia, igualmente, consignada a separação entre Estado e Igreja, através do artigo 46.º.

De modo sistemático, Jorge Miranda (2014, p. 11) distingue três fases na relação entre o Estado e a(s) Igreja(s): “uma primeira até 1940 (ou até 1951); uma segunda, até 1971; e uma terceira, posterior a 1971”. Releva deste período, primeiramente, a revisão constitucional de 1951, a qual estabelece

³ Sobre o liberalismo em Portugal vide Almeida Costa (2019, p. 431-515).

o catolicismo como religião da “nação”, por via da nova formulação do artigo 45.º, revestindo-o de um distinto tratamento face a outras religiões (art.º 46.º). A revisão constitucional de 1971 traria por novidade uma lei da liberdade religiosa (Lei n.º 4/71, de 21 de Agosto), bem como a inclusão da matéria da liberdade religiosa no catálogo de reserva de competência legislativa da Assembleia Nacional, por via dos artigos 8.º/2 e 93.º/d). Releva, ainda, a substituição da ideia do catolicismo como religião da “nação”, presente à revisão de 1951, para “religião tradicional da Nação Portuguesa” (art.º 46.º).

O fim do Estado Novo, através da revolução de 25 de abril de 1974 e confirmado com a Constituição de 1976, afeta a matéria religiosa. A Constituição de 1976, no dizer de Jorge Miranda (*idem*, p. 12) traz a garantia da liberdade religiosa sem aceção de confissões e sem limites específicos, sendo um “estádio mais avançado do que os sucessivos regimes anteriores de união, de neutralidade laicista e de relação preferencial com a Igreja Católica, e a separação (art.º 41.º/4) serve essencialmente de garantia da liberdade e da igualdade”.

2.2. O período democrático: um olhar sociológico

O quadro das relações entre o Estado e a religião nas sociedades modernas ocidentais assenta na doutrina do secularismo, a qual abarca os princípios da separação de poderes entre o religioso e o político-governativo, bem como de liberdade e tolerância, da igualdade, da neutralidade, da cooperação, da distância, segundo os modelos adotados em cada Estado. Nesse sentido, mais do que secularismo, devemos reconhecer a existência de secularismos, uma vez que cada Estado define o modelo das suas relações institucionais e, bem assim, possui um lastro histórico particular de relações concretas com a matéria religiosa e as respetivas instituições que lhes dão doutrina e personalidade.

Assim, diante da diversidade de modelos seculares, Stepan (2010) desenha um modelo baseado em quatro tipologias: (i) separação absoluta entre Estado e grupos religiosos,

de que dá como exemplo os Estados Unidos da América (exemplo que, todavia, considerase incongruente atendendo a dimensão simbólica do imaginário cristão na política quotidiana, *prima facie* a locução “in God we trust”, considerando mais precisa uma tipologia de “secularismo de modelo norte-americano”⁴); (ii) secularismo de religião estabelecida, vigente na Europa do Norte e Reino Unido, onde existem Igrejas de Estado; (iii) “acomodação positiva”, o qual corresponde a um sistema de relações entre Estado e comunidades religiosas, baseado na negociação, onde se inscreve o Estado português. Assim, no quadro de relações desenhado por Stepan, percebemos que a separação absoluta defendida por Jorge Miranda não corresponde à dinâmica institucional, mas antes a uma arquitetura jurídico-institucional sobretudo intencional; (iv) “cooperação positiva e distância por princípio” que diz respeito a um modelo de relações estabelecidas entre o Estado e as comunidades religiosas que assenta num princípio de total igualdade para com os grupos religiosos, sejam eles maioritários ou minoritários.

Compreende-se, então, que o modelo mais adequado para compreender o quadro de relações entre o Estado português e as igrejas, na esteira de Stepan é o da acomodação positiva. Todavia, essa definição afigura-se limitativa, não dando conta do tipo de negociações que se operam. A partir das ideias de Bhargava (2011), Moniz (2017, p. 39) defende que em Portugal vigora uma “distância”, uma vez que o Estado português hierarquiza as religiões a partir de um referencial simbólico. Contudo, levando em conta esse cenário de hierarquização e de aplicação de um regime concordatário e de religiões radicadas, considera-se antes vigorar um princípio de “proximidade por seleção” (Ferreira Dias, 2022). Esta tipologia assume a existência de uma seleção por parte do Estado, o qual dispõe com quais grupos religiosos e de que forma se relaciona, formando um vórtice face ao centro de poder institucional (o Estado), assente numa lógica de proximidade-distância, que verte

na forma como o diálogo inter-religioso é levado a cabo em Portugal, i.e., operante numa zona de conforto dialógica abraâmica (Ferreira Dias, 2022, p. 10).

3. A Nova Lei da Liberdade Religiosa

A mudança de regime e o novo constitucionalismo inerente à democracia, trouxe uma amplitude relativa à liberdade religiosa, onde surge, em primeiro lugar, como parte da liberdade de consciência (art.º 41.º), contudo, nela não se esgotando. Com efeito, uma análise sistemática do texto constitucional revela-nos dois níveis de liberdade em matéria religiosa: (i) na sua condição de direito individual (números 1 a 3 e 6 do referido preceito), (ii) na sua aceção de direitos institucionais das congregações religiosas (números 4 e 5). Jorge Miranda (*idem*, p. 15) fala numa importante dimensão de conexão ou complementaridade de direitos constitucionalmente previstos em face destes direitos de natureza religiosa, como sejam o direito à reserva da intimidade da vida privada (art.º 26.º/1), a diversidade de formas de celebração de matrimónio (art.º 36.º/2), o direito e o dever dos pais em sede da educação dos filhos (art.º 36.º/5), o que inclui a educação religiosa (ou a recusa da mesma), a proibição do Estado de programar a educação e a cultura tendo por base orientações religiosas (art.º 43.º/2), a proibição de um ensino público confessional (art.º 43.º/3), a possibilidade de criação de escolas particulares de natureza religiosa (art.º 41.º/4).

A liberdade religiosa em período democrático consolida-se, então, através da Lei n.º 16/2001 de 22 de junho. Na mensagem de fundamentação de promulgação, o então Presidente da República, Jorge Sampaio, declara a importância do diploma para “a garantia da liberdade de consciência, de religião e de culto e para a concretização de princípios estruturantes do Estado de Direito democrático, como são, neste domínio, os princípios da igualdade, da separação entre o Estado e as igrejas e da não confessionalidade do Estado”⁵. Releva, ainda, dessa

4 Ferreira Dias (2022, p. 8).

5 Disponível em <<http://www.laicidade.org/wp-content/uploads/2007/01/pr-lei-16-2001-06-06.pdf>>.

mensagem, a afirmação de que o diploma acolheu a concordância das comunidades religiosas (não sabemos quais foram consultadas, mas podemos supor que seriam as de maior representatividade social e simbólica: judaísmo, islamismo e eventualmente hinduísmo e Aliança Evangélica), bem como de que se trata de um instrumento jurídico essencial no garante do direito das várias confissões em Portugal. Assume ainda maior relevância a preocupação com o princípio da igualdade e da não-discriminação suscitada no debate na Assembleia da República em razão da vigência de um regime excepcional da Igreja Católica (vulgo Concordata). O então Presidente da República acolheu as preocupações, mas não considerou “existirem razões de fundo que impusessem, por esse facto, o envio da lei ao Tribunal Constitucional e que sobrelevassem o interesse geral na sua imediata entrada em vigor”, embora não o fizesse sem deixar recomendações e sem deixar de considerar a lei que ora entrava em vigor como um instrumento inacabado e em aberto.

Reconhece-se que a lei em questão é dotada de uma amplitude material que pretende acolher um princípio de diversidade religiosa expressa, v.g., na garantia do direito ao abate sacrificial de animais (26.^o), que embora remeta para as disposições legais em matéria de proteção de animais, permite invocar o interesse da prática na garantia do culto nos casos em que o sacrifício⁶ se afirma como condição *sine qua non*.

Assim, a Lei n.^o 16/2001 embora se afirme assente nos princípios da liberdade, da igualdade, de separação, da não confessionalidade, de cooperação e de tolerância (arts. 1.^o a 5.^o e 7.^o), a que Jorge Miranda (*idem*, p. 16) faz menção, proponho-me, na seção seguinte do texto, analisar a mesma a partir dos princípios da separação, da igualdade, da proporcionalidade e da cooperação.

3.1. A Lei n.^o 16/2001 e os princípios da Separação, da Igualdade, da Proporcionalidade e da Cooperação

Vimos anteriormente que o Estado português tem uma relação com a matéria religiosa baseada num princípio de proximidade por seleção, operando numa lógica de vórtice de proximidade-distância tendo em conta uma hierarquização fundamentada num quadro jurídico-institucional que vai da Concordata com a Santa Sé enquanto sujeito de direito internacional até às religiões não-reconhecidas, tendo pelo meio as “igrejas” radicadas – aquelas com mais de 30 anos de presença social organizada em Portugal e as igrejas ou comunidades religiosas fundadas no estrangeiro há mais de 60 anos (art.^o 37.^o/2) e que podem celebrar acordos com o Estado (art.^o 45.^o) – e as reconhecidas, mas não radicadas.

Nesta secção pretende-se observar, de forma sistemática, a referida lei a partir de três princípios do Estado de Direito e presentes àquela: separação, igualdade, proporcionalidade e cooperação.

O *princípio da separação* encontra-se enunciado no art.^o 3.^o da referida lei, através da seguinte formulação: “As igrejas e demais comunidades religiosas estão separadas do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções e do culto”. Observando o referido até então, em sede da proximidade por seleção operante no quadro das relações entre o Estado português e as “igrejas”, e que na esteira do modelo stepaniano de secularismo encontramos uma tipologia de “acomodação positiva” assente na negociação, considera-se que a separação enquanto princípio tem uma dimensão sobretudo formal, surgindo então, como enunciação, como intenção. Não obstante, a não eficácia do princípio da separação não derroga o princípio da não confessionalidade do Estado (art.^o 4, *idem*). Uma vez que esse princípio tem uma dimensão constitucional, através do art.^o 41.^o/4, Vital Moreira e Gomes Canotilho (2007, p. 614) levantam dúvidas sobre a constitucionalidade do regime Concordatário. Igual tratamento diplomático encontra-se vinculado pelo Acordo entre o Estado português e o

Imamat Ismaili, bem como face à Ordem de Malta. Ademais, como refere Francisco Pereira Coutinho (2018, p. 108), são razões de *realpolitik* que impedem “a inclusão nessa tipologia do Dalai Lama, prémio Nobel da paz em 2013, enquanto representante da comunidade religiosa budista tibetana”.

Por seu turno, o *princípio da igualdade* exprime-se através do art.^o 2.^o, dispondo que ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, perseguido, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever por causa das suas convicções ou prática religiosa (n.^o 1) e, bem assim, que o Estado não discriminará nenhuma igreja ou comunidade religiosa relativamente às outras (n.^o 2). A dimensão negativa da norma harmoniza-se com o disposto no princípio constitucional da igualdade (art.^o 13.^o, CRP). Sem prejuízo da eficácia relativa à não discriminação enquanto direito fundamental de natureza pessoal, na sua relação com as comunidades religiosas (n.^o 2) apresenta uma dimensão formal, tendo em conta que (i) o regime concordatário e (ii) o regime específico de “igrejas” radicadas, invalidam tal princípio.

Com efeito, tanto o regime concordatário quanto o regime de radicação parecem invocar problemas de conformidade com o espírito da Constituição da República Portuguesa, acrescentando que o princípio da igualdade contém a ideia de diferenciação para efeitos de compensação de desigualdade (Vital Moreira/Gomes Canotilho, 2007, p. 341-2). Desse modo, verifica-se que os regimes da Concordata e das “igrejas” radicadas afirmam, *a contrario*, um princípio de desigualdade religiosa, que pese embora não afete o exercício da liberdade e organização religiosas de tais comunidades, trata de forma desigual as diferentes comunidades religiosas no país. Não é, pois, despendida a afirmação de Lopes (2002, p. 73) de que Portugal é um país de regime concordatário. Esta tipologia permite considerar que a separação entre Estado e religião corresponde mais a uma intenção constitucional e normativa do que a uma realidade vivenciada no quadro quotidiano das relações institucionais Estado-Religião. Com efeito, como defende Moniz (2017), em

6 Etimologicamente significa “ato de tornar sagrado”, possuindo uma dimensão essencial em diversas religiões, sendo condição sem a qual tais religiões não podem exercer a sua liberdade de culto. O sacrifício acolhe o princípio da dádiva e da troca cedo teorizado por Marcel Mauss (1923-4).

Portugal vigora um sistema hierarquizado nesta matéria, que se afirma de acordo com uma ordem simbólica: em primeiro lugar, i.e., no topo, está a Igreja Católica, mais abaixo encontramos as “igrejas” radicadas, em seguida as legalmente reconhecidas, mas que não se encontram revestidas do estatuto de radicação por inconformidade com os (dúbios) critérios estabelecidos para o efeito, e por fim as não-reconhecidas, ou seja, as não-inscritas no Registo Nacional de Pessoas Coletivas. Assim, uma vez que se verifica um modelo de “proximidade por seleção”, é lícito afirmar uma inconformidade da realidade com o princípio da igualdade. Desse modo, vigora antes um princípio da desigualdade, ainda que o Estado português a fundamente em razões de proporcionalidade, que veremos *infra*.

Por fim, os princípios da *proporcionalidade* e da *cooperação* encontram-se em relação estreita, estando ambos vertidos no art.º 5.º da referida lei, quando se estabelece que “O Estado cooperará com as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, tendo em consideração a sua representatividade”. Em face do referido anteriormente a propósito do princípio da igualdade, subtrai-se que o princípio da proporcionalidade surge como fundamentação para o tratamento diferencial das comunidades religiosas em razão da sua expressão demográfica. Todavia, como visto, tal fundamentação entra em colisão com o princípio da igualdade, pelo que é inepta para a solução do reforço da desigualdade superveniente do modelo hierarquizante adotado pelo Estado português. Por sua vez, o princípio da cooperação confirma o princípio da acomodação positiva – que assim derroga a ideia de separação absoluta defendida por Jorge Miranda e afirma um secularismo ativo por parte do Estado, concordante com a conformação das sociedades ocidentais em torno de ideias de “nação” que não se apartam de um monismo religioso – e de proximidade por seleção, e com ela a ideia de separação formal. Desse modo, constata-se que o princípio da cooperação respeita o princípio da proporcionalidade, mas em virtude do modelo adotado pelo Estado português colide com o princípio da igualdade.

4. A Comissão da Liberdade Religiosa (CLR) e as minorias religiosas

O Capítulo VI da Lei da Liberdade Religiosa dispõe sobre a composição, funções e competências da Comissão da Liberdade Religiosa (doravante CLR), na sua condição de “órgão independente de consulta da Assembleia da República e do Governo” (art.º 52.º). As suas funções (art.º 53.º) revelam um projeto ambicioso que não é concordante com a produção da mesma, muito em virtude da dimensão *pro bono* que lhe subjaz. A produção científica sobre as “igrejas, comunidades e movimentos religiosos em Portugal”, (n.º 2 do art.º 53.º *in fine*, bem como as alíneas *e*) e *f*) do artigo seguinte) tem estado adstrita ao Prémio Liberdade Religiosa, iniciativa da CLR, mas que depende da produção alheia. Nesse sentido, padece a CLR de capacidade e meios para dotar-se de colaboradores que tornem efetiva a estatuição da norma.

Nesta secção pretende-se uma avaliação do papel da CLR na reprodução de uma dinâmica de desigualdade, não como política da mesma, mas antes como resultado da sua composição, situação que verte sobre (i) uma definição de minoria religiosa mais concordante com uma aceção de senso comum do que com uma delimitação conceptual científica, e (ii) o difícil reconhecimento de determinadas comunidades/movimentos religiosos que se encontram desprotegidas pela existência de uma vaguidade conceptual do que é uma religião. Para efeitos de reconhecimento jurídico das comunidades religiosas presentes em Portugal, impõe-se a inscrição como *pessoa coletiva religiosa* no Registo Nacional de Pessoas Coletivas (RNPC), as quais receberão um CAE (Classificação Portuguesa das Atividades Económicas) inerente às atividades religiosas e, ao contrário das associações, deterão um regime de direito público. Trata-se, pois, de um procedimento *de jure* que atua num sentido discriminatório das comunidades religiosas, ainda que a sua atuação vise atribuir um conjunto de garantias àquelas inscritas, dando-lhes, desse modo, uma dimensão *de facto* que releva mais de um quadro de Estado de Direito

do que da dimensão sociológica do fenómeno religioso. Assim, para os devidos efeitos de registo e reconhecimento, no âmbito da competência funcional atribuída ao RNPC (Decreto-Lei n.º 134/2003, de 28 de junho), deverão as comunidades religiosas que pretendam inscrever-se no registo, submeter um conjunto de documentos de que constam, máxime, os princípios gerais da doutrina e a descrição da prática religiosa e dos atos de culto. Nos termos do mesmo Decreto-Lei, sempre que um requerimento de inscrição de pessoa coletiva religiosa ofereça dúvidas de admissibilidade, requer o RNPC à CLR a emissão de parecer, o qual se reveste de caráter vinculativo (art.º 8º e art.º 9º/3 do citado decreto-lei).

Pergunta-se, então, de que modo o disposto no referido Decreto-Lei, de harmonia com a alínea *d*) do art.º 54.º da Lei da Liberdade Religiosa, pode ser causador de insegurança jurídica e discriminação das minorias religiosas em Portugal. Apesar de uma interpretação positiva da referida lei por parte de várias comunidades religiosas presentes em Portugal (Soares/Santos/Tomás, 2011), as mesmas reconhecem que o espírito da lei não se faz acompanhar de um processo social equitativo, operando, ainda, um privilegiar da Igreja Católica sobre as demais religiões presentes no território português. À margem de questões de preconceito social que demandam por abordagens de outra natureza científica que não são o propósito do presente trabalho, considera-se a vigência de um quadro de discriminação não-intencional das minorias religiosas em função de um enviesamento teórico-metodológico aplicado no processo de reconhecimento tanto *de jure* quanto *de facto*.

4.1. O que é uma minoria religiosa?

Anteriormente vimos que por força dos artigos 37.º e 45.º da Lei da Liberdade Religiosa as comunidades consideradas radicadas gozam de um estatuto especial face ao Estado, máxime a celebração de acordos – de harmonia com o art.º 5.º subjacente ao princípio da cooperação –, a que acresce a isenção de impostos (art.º 65.º). Defendeu-

-se que tal regime se incompatibiliza com o n.º 2 do art.º 2.º da Lei da Liberdade Religiosa, que dispõe que o “Estado não discriminará nenhuma igreja ou comunidade religiosa relativamente às outras”. Ainda que segundo um critério jurídico, Gomes Canotilho e Jónatas Machado (2010, p. 259) consideram que o Estado português realiza uma diferenciação das religiões tendo por base a subjetividade internacional ou meramente interna de tais comunidades na ordem jurídica. Desse modo, considera-se que tanto o princípio da igualdade quanto o da não-discriminação permanecem como uma intenção, como um aspeto formal da lei.

Assim, uma questão que se pode levantar é a de saber se uma “igreja” radicada pode ser classificada como «minorias religiosas». É a partir daqui, especialmente, que precisamos de um recurso à interdisciplinaridade, uma vez que a questão extravasa o plano jurídico e adquire uma dimensão de referência sociológica e simbólica.

Em primeiro lugar carece de delimitar o que se entende por minorias. A propósito do conceito, Muniz Sodré (2005) considera a Democracia um regime de minorias em articulação. Com efeito, o processo de coabituação de minorias produz um efeito de luta contra-hegemónica por parte de atores engajados ou naturais de tais minorias que se encontram na posse de uma consciência de si como minoria (*vide* v.g. Rodrigues e Prado, 2010). Para efeitos de moldura teórica como ancoragem à presente reflexão, considera-se por minoria um grupo humano que por razões étnicas, raciais, económicas, religiosas, de género, orientação sexual, circunstância etária ou outra, se encontram numa situação vulnerável e de inferioridade numérica e/ou simbólica, sendo alvo de preconceito e outras medidas públicas de segregação, marginalização e invisibilidade (Ferreira Dias, 2022, p.4).

Desse modo, não obstante os eventos históricos ligados à perseguição, expulsão ou ilegalização de grupos religiosos como judeus, muçulmanos ou Testemunhas de Jeová, a arquitetura do diálogo inter-religioso coevo e o modelo de proximidade por seleção vigentes em Portugal (Ferreira Dias,

2022) não licitam a afirmação de tais comunidades (bem como outras que gozam do estatuto de radicadas) como minoritárias.

Com efeito, a partir de 1974 ocorre o que Teixeira (2013, p. 115) designou por “desfragmentação da unidade católica” em Portugal. Este fenómeno corresponde à ampliação do catálogo de religiões presentes no território português, alargando a diversidade face ao contexto pré-democrático, com a presença da Igreja Adventista do Sétimo Dia, das Testemunhas de Jeová e da Federação Espírita Portuguesa. Verificou-se, então, a entrada de grupos como os “Mórmons”, a Igreja da Unificação, a comunidade muçulmana (máxime oriundos da Guiné e Moçambique), a criação da Igreja Católica Ortodoxa de Portugal, da Igreja Maná e a implementação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a que se juntaram as religiões afro-brasileiras, os movimentos Nova Era, a comunidade Hindu, movimentos de filosofia oriental, a Igreja da Cientologia, cultos politeístas, a Fé Baha’i, a União Budista, entre outras formas religiosas cujos padrões escapam ao arquétipo comum de religião.

Esta situação de diversificação do campo religioso português releva, então, o debate sobre o conteúdo material do conceito de minoria religiosa e a sua eficácia (ou efeito negativo de difusão) na compreensão das dinâmicas sociológicas em matéria religiosa e conseqüente enquadramento jurídico para efeitos de proteção e garantia da promoção da igualdade. Os diversos trabalhos de natureza sociológica e demográfica realizados em Portugal (v.g. Vilaça 1999, 2013, 2017, et. al.) padecem de um problema conceptual em referência às minorias religiosas ao aplicarem critérios quantitativos na pesquisa, cuja sistematização agrupa um vasto catálogo de práticas na designação “outras religiões”. Este cenário hermético de análise a partir dos censos desconsidera (i) os fenómenos de dupla pertença religiosa (situação em que os indivíduos experienciam mais do que uma filiação religiosa ou transitam naturalmente entre várias), (ii) a dinâmica inerente ao mercado religioso português que congre-

ga um elevado número de templos afro-brasileiros (c. 40), as práticas de vidência e curandeirismo do catolicismo popular (que escapando a ortopraxia canónica são essenciais na afirmação de um sentimento de fé católica⁷), as ofertas de cartomancia, limpeza de aura, os especialistas Nova Era e pagãos, além da União Budista e da Federação Pagã.

Quando olhamos para o catálogo não exaustivo, mas exemplificativo, suprarreferido, *vis-à-vis* com os dados do Censo de 2011, no qual 7 milhões e trezentas mil pessoas declararam-se “católicas”, e onde das quase 350 mil de “outras religiões”, 5,9% é muçulmana, 0,9% é judaica e 8,2% é de “outra não-cristã”, e sendo que o restante populacional é de outras confissões cristãs não-católicas, afigura-se inconciliável os dados com uma ideia vigente de que as comunidades muçulmanas, hindu, judaica e (parcialmente, por via da Aliança Evangélica.) outras-cristãs configuram o que se designa por minoria religiosa, não apenas à luz dos dados demográficos, mas num olhar qualitativo de conformação com o conteúdo material da definição proposta para minoria. Ora, tal é evidente face ao facto de que tais comunidades são, grosso modo, aquelas que gozam de uma situação jurídica privilegiada ao abrigo da Lei da Liberdade Religiosa, através do estatuto de comunidades radicadas. Nesse sentido, a condição demográfica não serve para fundamentar a condição de minoria, uma vez que por via da relação de “proximidade por seleção” tais religiões possuem um regime próprio de religiões dominantes. Assim, para que uma comunidade religiosa possa ser designada como “minorias”, entende-se, precisa de experienciar algum tipo de invisibilidade, marginalidade, vulnerabilidade e/ou preconceito. Precisa, mais ainda, de experimentar uma dificuldade institucional e política de reconhecimento e proximidade ao Estado e aos centros de diálogo inter-religioso. Não é o que sucede com as tradicionais minorias, que quer pelo seu regime jurídico quer pela sua proximidade face ao Estado melhor

7 A título de exemplo ver Pina Cabral (1997).

se classificam como maioritárias de uma perspectiva qualitativa.

4.1.2. A CLR, o reconhecimento das minorias

Como visto, o reconhecimento *de jure* de uma comunidade/movimento religioso por parte do Estado português é feito através do processo de inscrição no Registo Nacional de Pessoas Coletivas (RNPC), para o qual as mesmas devem submeter um conjunto de documentos de que constam os princípios gerais da doutrina e a descrição da prática religiosa e dos atos de culto e que, em casos de dúvidas, solicita o RNPC parecer vinculativo à CLR. Mas qual o critério utilizado pelo RNPC, em primeiro lugar, e pela CLR em última instância, para determinar que o propósito de determinada comunidade proponente ao reconhecimento é ou não é religioso? Nesta matéria, após consulta direta ao RNPC, este revelou-se insciente para responder a esta questão, remetendo, primeiro, para o Decreto-Lei n.º 134/2003, de 28 de junho e, posteriormente, solicitando à CLR competente resposta para a questão, a qual até à data deste artigo não foi remetida.

Tendo em conta que a matéria *de jure* religiosa em Portugal incide sobre a Lei da Liberdade Religiosa e sobre o citado Decreto-Lei é nestes que devemos procurar respostas. Sucede, no entanto, que nenhum dos diplomas determina um conceito de religião a ser aplicado para efeito de inscrição no RNPC, o que configurando uma vaguidade conceptual transporta um problema maior de insegurança jurídica para as religiões qualitativamente minoritárias, i.e., aquelas que padecendo de marginalização e invisibilidade não se encontram registadas como *pessoa coletiva religiosa* e as que tendo tal registo tiveram um processo particularmente moroso que traduz uma circunstância de indeterminação doutrinária.

Assim, na falta de uma definição formal e por força do disposto no Decreto-Lei em causa e na Lei da Liberdade Religiosa, dispõe a CLR de ampla discricionariedade na hora de emitir parecer, situação agravada pelo carácter vinculativo do mesmo. Infor-

ma-nos o art.º 9.º/1 do referido Decreto-Lei que a recusa de inscrição pode ser feita por (i) falta dos requisitos legais (alínea a), (ii) falsificação de documento (alínea b) ou (iii) violação dos limites constitucionais da liberdade religiosa (alínea c). Ora, é sobre a alínea a) máxime que incide a recusa, ao remeter para a documentação que determina a doutrina e a práxis das “igrejas” requerentes da inscrição e, assim, que opera a vaguidade doutrinária em matéria religiosa. Assim, na falta de um conteúdo material de religião a ser aplicado, cabe à CLR determinar a competência de determinado requerente para ser comunidade religiosa *de jure*, tendo por base o entendimento daqueles que a compõem. A CLR foi fundada em 2004. A composição da mesma, no seu primeiro mandato (2004-2007), continha dois membros designados pela Conferência Episcopal Portuguesa (Dr. José Eduardo Valente Borges de Pinho e Padre Dr. Manuel Saturino da Costa Gomes), um representante da Comunidade Islâmica de Lisboa (Dr. Abdool Magid Abdool Karim Vakil), um membro da Comunidade Israelita de Lisboa (Dr.ª Esther Mucznik) e um membro da Aliança Evangélica (Dr. Fernando Manuel Soares Loja). Nos termos da alínea b) do n.º 1 do artigo 56.º da Lei da Liberdade Religiosa e da alínea d) do artigo 4.º do Decreto-Lei n.º 308/2003, de 10 de Dezembro, designa a Ministra da Justiça, Maria Celeste Cardona, os seguintes membros: Dr. Alberto Luís Pimenta de França de Oliveira, teólogo e frade católico, Ashok Hansraj, membro ativo da Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas e representante da Comunidade Hindu, Mestre Eduardo André Folque da Costa Ferreira, especialista em Ciências Jurídico-Políticas, Prof. Doutor Jorge Cláudio Bacelar Gouveia, reconhecido académico, especialista em Direito Público e Ciências Jurídico-Políticas, católico, Nazim Ahmad (Nazimudin Ahmad Mahomed), presidente do Conselho Nacional da Fundação Aga Khan Portugal. O segundo (2007-2016), terceiro mandato (2016-2021) e quarto (2021 em diante) mandatos, repetem a composição numérica. A CLR presente, tem como representantes indicados

pela Conferência Episcopal Portuguesa, Doutor Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues Teixeira e Dr. Pedro Maria Godinho Vaz Pato, Dr.ª Esther Mucznik, indicada pela Comunidade Israelita de Lisboa, Dr. Fernando Manuel Soares Loja, indicado pela Aliança Evangélica Portuguesa e Dr. Mahomed Iqbal, indicado pela Comunidade Islâmica de Lisboa. Como restantes membros nomeia a Ministra da Justiça, Francisca Van Dunem, os seguintes: Dr. Huzur Mukhi Rahim Firozali, presidente do Conselho Nacional da Comunidade muçulmana Ismaili, Eng. Alpesh Kumar Ranchordas, representante da Comunidade Hindu, Eng. Luciano José dos Santos Cruz, em representação da Comunidade Budista, Doutor Miguel Chaves Ribeiro Assis Raimundo, especialista em Ciências Jurídico-Políticas e Mestre Eduardo André Folque da Costa Ferreira, especialista em Ciências Jurídico-Políticas.

Daqui se subtrai uma dimensão politizada da CLR, que embora respeite a lógica de proximidade por seleção operante em Portugal, invoca problemas de tornar a referida comissão um espaço de capitalização dos interesses das comunidades ali representadas. Em segundo lugar, verifica-se que em sede doutrinária/conceptual vigora, máxime, um quadro de referência abraâmico que se afigura prejudicial para as religiões não-abraâmicas minoritárias na hora de solicitar a inscrição no RNPC.

4.1.3. Uma proposta harmonizadora: aportes antropológicos ao direito

Não se consideraria este trabalho completo sem se avançar com uma proposta harmonizadora deste problema que se foi trazendo a debate. Com efeito, os processos de reconhecimento de “igrejas” não-abraâmicas que foi possível acompanhar ou ter acesso, confrontaram-se com (i) o problema processual de elencar uma doutrina clara, (ii) com o entrave de apresentarem padrões religiosos que conflituam com o consenso ocidental de religião. Efetivamente, o conceito de *religião* que vigora como denominador comum contém um lastro teológico e científico dependente do

judeu-cristianismo, que parte de uma ideia de que a religião visa recuperar uma ligação – *religare* – com Deus, perdida com a proscrição humana do Éden. Esse processo de religar o sujeito com Deus transporta uma dimensão de *crença*, uma vez que na sua condição de *otiosus*⁸ Deus é uma realidade intangível senão pela *fé*. Desse modo, o nosso roteiro tem, *prima facie*, duas ideias fundacionais: uma relação com um Deus único e mais ou menos absoluto que se alcança pela *fé* num fenómeno de crença individual e de comunhão coletiva. A esses postulados devemos acrescentar a existência de *símbolos* e *valores* que materializam a mensagem religiosa e conferem uma dimensão ética e moral aos sujeitos-crentes, permitindo-lhes agir de modo concordante com a ética da sua *fé*, distinguindo o *bem* do *mal*. Acresce, por fim, uma ideia de que o sagrado se alcança por atos concretos – a *praxis* – que contextualizam o sujeito-crente no quadro do sagrado, desligando-o do profano como realidade quotidiana. Posto isto, podemos avançar com a explicitação de uma doutrina dominante em relação ao que configura uma religião: um fenómeno de crença num Deus mais ou menos absoluto e intangível, a que se acede pela *fé* enquanto fenómeno tanto individual quanto coletivo, e que se sistematiza através de símbolos e valores que materializam a mensagem religiosa e conferem uma dimensão ética e moral aos sujeitos-crentes, permitindo-lhes agir de modo concordante com a ética da sua *fé*, distinguindo o *bem* do *mal*. Nessa condição, a religião transporta os seguintes princípios: (i) princípio da *fé*, enquanto fenómeno de crença, (ii) princípio da separação entre sagrado e profano, (iii) princípio da ética e da moral, (iii) princípio da separação entre corpo e alma, (iv) princípio da salvação e/ou absolvição de culpa reconhecida, (v) princípio da tensão entre bem e mal, (vi) princípio da mensagem revelada. A definição sistemática suprarreferida é concordante com o imaginário abraâmico,

padece, todavia, de incompetência para compreender outros fenómenos religiosos. Como refere Needham (1972) o conceito de religião é difícil de traduzir para línguas não-latinas, situação que releva do facto da conceção doutrinária sobre o que é ou não é uma religião emergir do que Lenclud (1990) deu o nome de “modelo ocidental de crença”. Desse modo, merece menção a simples, mas eficaz definição de Kishimoto (1961) de que cada contexto cultural gera a sua própria definição de religião. Isto significa que para efeitos garantísticos, uma definição de religião precisa ser suficientemente geral e abstrata para dar conta de todos os fenómenos ditos *religiosos*. É por tal razão que Zuesse (1979) procurou distar *religiões de estrutura* de *religiões de salvação* e Horton (1990) encetou uma definição de religião operatória para as religiões autóctones africanas.⁹

Desse modo, quando no âmbito de emissão de parecer solicitado pelo RNPC, a CLR declara que determinado grupo não apresenta características para ser considerado uma religião, na falta de uma definição clara e disponível, deparamo-nos com uma situação de insegurança jurídica para tais comunidades, que deriva, máxime, de um problema etnocêntrico de definição do conceito. Com efeito, quando pensamos no catolicismo, a título de exemplo, e procuramos lhe aplicar a definição avançada previamente, verificamos que a mesma padece de um problema de conformidade com as práticas correntes do chamado catolicismo popular (*vide* fenómenos de ex-votos [Pina Cabral, 1997]). A partir de uma grelha exclusiva canónica de religião (que as ciências sociais da religião afirmam limitada para compreender os fenómenos múltiplos do catolicismo), tais práticas de longo-termo inscritas na dimensão popular das crenças quotidianas *passim*, tendem a ser classificadas como “superstições”, “crendices”, “bruxaria” ou “magia”. Essa distinção é, todavia, inoperatória e diz mais de uma conceção enviesada de religião dos

sujeitos enunciantes do que dos fenómenos (*de facto*) religiosos em referência.

Desse modo, e enunciando de forma sumária, propõe-se uma definição de religião que assegure uma maior amplitude doutrinária e, assim, traduza uma segurança jurídica para as minorias religiosas, não no sentido de garantia apriorística de reconhecimento *de jure*, mas antes de forma a que observando o disposto no art.º 4.º do Decreto-Lei nº 134/2003, de 28 de junho – onde se inscrevem os requisitos para inscrição no RNPC –, não sobrevenham, ainda assim, dúvidas materiais sobre a condição de *religião* das práticas dessa mesma comunidade.

É, portanto, proposta de definição de religião para os efeitos constantes, a seguinte: conjunto de práticas reiteradas e mais ou menos estáveis (*modus ritualia*) ou de mensagens consideradas reveladas, que (i) visam uma relação com seres de natureza extra-humana, sejam deuses, entidades, santos, ou outras denominações, tendo por base um princípio de dádiva e de troca ou um princípio de estabelecimento de uma ética concreta, que (ii) apresentam uma dimensão tanto individual quanto coletiva, organizada em templos ou realizada em lugares que possuem uma dimensão de energia-vital (florestas, rios, *et. al.*), e que (iii) procuram (a) dar sentido, conforto, esperança aos sujeitos, (b) ordenar o caos ou equilibrar energias ou, ainda, (c) possuem uma dimensão coerciva para com os sujeitos em função do quadro de valores familiares, comunitários e/ou de uma tradição, possuindo, desse modo, um princípio de dever¹⁰.

Conclusão

A reflexão vai longa e o espaço exíguo não permite que se alongue. Importa, pois, voltar atrás para resumir o que foi dito. Grosso modo, uma abordagem exclusiva-

8 Deus *otiosus* é uma doutrina teológica que postula que após a criação do mundo Deus ter-se-ia retirado dos afazeres mundanos. Vide v.g. Neto (2019),

9 Um debate sobre o itinerário do conceito de religião não cabe no espaço coevo, sendo aqui tratado de forma sistemática.

10 Em Ferreira Dias (2013) é apresentado o quadro religioso africano e afro-brasileiro como exemplo de que a noção de dever possui natureza de obrigatoriedade e se encontra em detrimento de noções como *fé*. Tooker (1992) já havia feito o mesmo para os akha do leste da Birmânia.

mente normativa das relações Estado-religião revela-se insuficiente, uma vez que, como mostram as ciências sociais comportamentais, as dinâmicas institucionais e sociais são sempre mais multiversas do que monistas. Por essa razão, o quadro de relações entre o Estado português e as diversas comunidades religiosas (ou “igrejas”) embora afirmado em vários diplomas como de separação absoluta, em rigor revelam-se contraditórias, pois mesmo no plano normativo decorre um princípio de cooperação com base no respeito pela proporcionalidade que, inclusive, invocam sérios problemas de conformidade com o princípio da igualdade. Este problema é reforçado pelo modelo de “proximidade por seleção” adotado pelo Estado português no seu secularismo, situação que reforça a desigualdade com particular incidência para as religiões minoritárias. Com referência a estas, foi possível argumentar a necessidade de um desvio conceptual do plano quantitativo para o plano qualitativo, uma vez que as religiões convencionadas como minoritárias, por força do seu regime jurídico e proximidade ao Estado e aos espaços de convivência inter-religiosa, apresentam características de maioritárias.

A relação do Estado português com as comunidades religiosas é assegurada por um conjunto de diplomas que tanto garantem uma abertura e uma segurança jurídica em face da diversidade religiosa, quanto hierarquizam as religiões (com dúvidas de constitucionalidade pelo meio). No processo de institucionalização e reconhecimento *de jure* das comunidades religiosas, encontramos a inscrição no Registo Nacional de Pessoas Coletivas, cujos procedimentos vão além de uma mecânica burocrática, adquirindo uma verdadeira dimensão de escrutínio. Nesse quadro de avaliação qualitativa de comunidades ou movimentos proponentes ao reconhecimento como *peessoa coletiva religiosa* encontramos a Comissão da Liberdade Religiosa, órgão de consulta da Assembleia da República e do Governo, que não obstante a sua competência funcional de natureza científica-investigadora prevista por Decreto-Lei, assume, sobretudo, um papel de emissão

“A relação do Estado português com as comunidades religiosas é assegurada por um conjunto de diplomas que tanto garantem uma abertura e uma segurança jurídica em face da diversidade religiosa, quanto hierarquizam as religiões (com dúvidas de constitucionalidade pelo meio).”

de pareceres vinculativos em relação à admissibilidade de determinada comunidade à inscrição como pessoa coletiva religiosa e, bem assim, dada a sua composição eminentemente ligada às comunidades religiosas maioritárias, serve de capitalização dos interesses das comunidades ali representadas. Ademais, e mais importante, em virtude de os diplomas legais em matéria religiosa não determinarem um conteúdo material de religião, verifica-se uma situação de vaguidade conceptual e insegurança jurídica para as comunidades minoritárias, reforçada pela referida composição da Comissão, uma vez que permite veicular uma definição ocidental de religião que é incompetente para responder a todos os fenómenos religiosos. Nesse sentido, com recurso à Antropologia religiosa, foi proposta uma definição geral e abstrata de religião capaz de solucionar este problema, e que se crê que poderia ser incluída num processo

de revisão da Lei da Liberdade Religiosa. Adianta-se, ainda, em jeito de proposta final, uma revisão da composição da Comissão da Liberdade Religiosa através de um alargamento de membros ou substituição do modelo vigente de representantes das diversas comunidades, por um conjunto de especialistas de religião de diversas áreas, como a História religiosa, a Antropologia religiosa, a Teologia, a Filosofia da religião e as ciências jurídicas.

Referências Bibliográficas

ALVES, Jorge Fernandes (2013) – Liberdade de consciência, liberdade de cultos: o papel da lei da separação do estado das igrejas (1911). *CEM: Cultura, Espaço & Memória*. Porto. ISSN: 21821097. 3 (2013) 13-28.

BHARGAVA, Rajeev (2011) – Rehabilitating Secularism. IN Craig Calhoun et. al. (org.), *Rethinking Secularism*. Nova Iorque, Routledge, ISBN 9780199796670,17-42.

CATROGA, Fernando (1988) – O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Análise Social*. Lisboa. ISSN 0003-2573, 24: 100 (1988), 211-273.

COSTA, Mário Júlio Brito de Almeida (2019) – *História do direito português*. Coimbra: Almedina. ISBN: 9789724046655. DA CRUZ, Manuel Braga (1999) – O Estado novo e a Igreja Católica. Lisboa: Bizâncio. ISBN 9789725300381.

FERREIRA DIAS, João (2022) – Filhos de um outro Pai: minorias religiosas, a relação Estado-religião e o diálogo inter-religioso em Portugal. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. Lisboa. ISSN 2183-02662022, 62 (2022), 1-17.

FERREIRA DIAS, João (2013) – A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de “religião” em África e o caso yorubá. *Etnográfica*. Lisboa. ISSN 2182-2891, 17:3 (2013), 457-476.

GOMES CANOTILHO, José; MACHADO, Jónatas (2010) – *Metódica Multinível: Acor-*

dos Internacionais do Estado Português com Comunidades Religiosas. Revistas de Legislação e Jurisprudência. Coimbra. ISSN 0870-8487, 3962 (2010), 268-269.

GUICHARD, François (1990) – Le Protestantisme au Portugal. Arquivos do Centro Cultural Português. Paris. ISSN: 0590-966X, 28 (1990), 455-482.

HERCULANO, Alexandre (2017 [1854]) – História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal. Lisboa: 11x17. ISBN 9789722533294.

HORTON, Robin (1993) – Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science. Cambridge, Cambridge University Press. ISBN: 9780521360876.

KISHIMOTO, Hideo (1961) – An operational definition of religion. Numen. ISSN: 0029-5973, 8: 3 (1961), 236-240.

LENCLUD, Gérard (1990) – Vues de l'esprit, art de l'autre: L'ethnologie et les croyances en pays de savoir. Terrain. Paris. ISSN: 1777-5450, 14 (1990), 5-19.

LOPES, José Almeida (2002) – A Concordata de 1940 entre Portugal e a Santa Sé na Lei da Liberdade Religiosa de 2001. In GOMES, Manuel S. C. (org.), Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a vigência da Concordata de 1940. Lisboa, Universidade Católica, ISBN: 972-54-0052-6, 57-112.

MAUSS, Marcel (2007 [1923-4]) – Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Paris: PUF. ISBN 9782130554998.

MIRANDA, Jorge (2014) – Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade. Observatório da Jurisdição Constitucional. Brasília. ISSN 1982-4564. 7:1 (2014), 1-22.

MIRANDA, Jorge (1993) – A Concordata e a ordem constitucional portuguesa. In Universidade Católica Portuguesa (ed.), A Con-

cordata de 1940, Portugal-Santa Sé. Lisboa: Disdakalia. ISBN 972-651-223-9, p. 67-84.

MONIZ, Jorge Carlos Serrano Botelho (2017) – O modelo de secularismo português: análise dos padrões democráticos de relação Estado-religião(ões) no Portugal pós-25 de Abril. Revista de Estudos Políticos. Rio de Janeiro. ISSN 2177-2851, 8: 16 (2017), 31-49.

MOREIRA, Vital; GOMES CANOTILHO, José (2007) – Constituição da República Portuguesa anotada. Coimbra: Universidade de Coimbra. ISBN: 9789723222869.

NEEDHAM, Rodney (1972) – Belief, Language and Experience. Oxford: Basil Blackwell. ISBN: 9780226569932.

NETO, Willibaldo Ruppenthal (2019) – A Distância De Deus: ensaio sobre a relação dos conceitos de Deus Otiosus e “Morte De Deus”. Revista Batista Pioneira. Ijuí. ISSN: 2316686X, 8: 1 (2019), 147-163.

PEREIRA COUTINHO, Francisco (2019), A Subjetividade Internacional do Imamat Ismaili. Os Sujeitos Não Estaduais no Direito Internacional. [Em linha]. Lisboa. [Consult. 23 julho. 2021]. VII Encontro Luso-Espanhol de Professores de Direito Internacional e de Relações Internacionais Lisboa, 2019, pp. 89-108, Disponível em WWW:< <https://ssrn.com/abstract=3099131>>.

PINA CABRAL, João de (1997) – O pagamento do santo - uma tipologia interpretativa dos ex-votos no contexto socio-económico português. IN Museu Antropológico (Eds.), Milagre que Fez. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 79-104.

RODRIGUES, Cristiano Santos; Prado, Marco Aurélio Máximo (2010) – Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro. Psicologia & Sociedade. Pernambuco. ISSN: 1807-0310, 22: 3 (2010), 445-456.

ROWLAND, Robert (2010) – Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. Topoi. Rio de Janeiro. ISSN:2237-101x, 11: 20 (2010), 172-188.

ROWLAND, Robert (1993) – Inquisição, intolerância e exclusão. Ler História. Lisboa. ISSN. 0870-6182, 33 (1993), 9-22.

SIMPSON, Duncan (2014) – A igreja católica e o Estado Novo salazarista. Lisboa: Leya. ISBN 9789724417745.

STEPAN, Alfred (2010) – The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. [Em linha]. Columbia University - Department of Political Science. [Consult. 23 julho. 2021]. Disponível em WWW:< <https://ssrn.com/abstract=1643701>>.

SOARES, Pedro; SANTOS, Tiago; TOMÁS, Isabel (2011) - A discriminação religiosa na perspectiva das confissões minoritárias. Prémio Liberdade Religiosa. Lisboa: Comissão da Liberdade Religiosa.

SODRÉ, Muniz (2005) – Por um conceito de minoria. In PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (Org.), Comunicação e cultura das minorias, São Paulo, Paulus, ISBN 9788534923361, p. 11-14.

TAVARES DA SILVA, Suzana (2016) – Direito Constitucional I. Coimbra: Instituto Jurídico da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. ISBN 978-989-8787-66-8.

TEIXEIRA, Alfredo (2013) – A eclesiosfera católica: pertença diferenciada. Didaskalia. Lisboa. ISSN: 0253-1674, 43: 1-2, 115-205.

TOOKER, Deborah (1992) – Identity systems in Highland Burma: ‘belief’, Akha Zan and a critique of interiorized notions of ethno-religious identity. Man. Londres. ISSN: 0025-149627, 4 (1992), 799-819.

VILAÇA, Helena (2017) – Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal. Sociologia. Porto. 7 (2017), 31-51.

VILAÇA, Helena (2013) – Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens. Didaskalia Lisboa. ISSN: 0253-167443, 1-2 (2013), 81-114.

VILAÇA, Helena (1999) – Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal. Lusotopie, France. ISSN: 1257-0273, 277-289.

ZUESSE, Evan M., (1979) – Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions. Athens, OH, Ohio University Press. ISBN: 9780821408148.