

FILHOS DE UM OUTRO PAI: MINORIAS RELIGIOSAS, A RELAÇÃO ESTADO-RELIGIÃO E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO EM PORTUGAL

por

João Ferreira Dias¹

Resumo: O presente artigo propõe-se a debater a classificação de “minorias religiosas”, questionando os referenciais quantitativos e propondo uma análise qualitativa do fenómeno. Tendo em vista a tipologia de relação entre o Estado português e os grupos religiosos, defende-se que as religiões designadas como “minorias” correspondem a grupos simbolicamente maioritários, devendo a designação “minorias” dizer respeito a grupos religiosos que nos censos surgem como “outras religiões”. As reflexões aqui apresentadas são resultado de uma exposição de mais de uma década a eventos de diálogo inter-religioso em Portugal, os quais são, também, objeto de análise.

Palavras-chave: minorias religiosas; Portugal; secularismo; diálogo inter-religioso.

Abstract: The present paper aims to debate the classification of “religious minority”, questioning the quantitative references and proposing a qualitative analysis of the phenomenon. In view of the typology of the relationship between the Portuguese State and religious groups, it is argued that the religions referred to as “minorities” correspond to groups which are symbolically in the majority, while the term “minority” should refer to religious groups which appear in the censuses as “other religions”. The reflections presented here are the result of more than a decade of exposure to interreligious dialogue events in Portugal, which we also analyse.

Keywords: religious minorities; Portugal; secularism; inter-religious dialogue.

INTRODUÇÃO

A questão da pluralidade religiosa em Portugal tem merecido residual atenção, concentrando um conjunto de reflexões sobretudo de natureza sociológica baseadas em dados estatísticos. É a partir de dados de recenseamento público que se inferem

¹ Centro de Estudos Internacionais, ISCTE-IUL. E-mail: joaofferiradias@outlook.pt. Site: www.joaofferiradias.net.

as conclusões sobre a dimensão sociológica e demográfica de tais minorias, conhecendo-lhes identidade institucional, mas ficando por conhecer as suas dinâmicas particulares, excetuando por recurso a trabalhos de natureza etnográfica e antropológica que se dediquem a determinados grupos minoritários.²

O presente artigo resulta do contato de longo-termo com espaços de diálogo inter-religioso em Portugal, ao longo de mais de uma década, constituindo-se como uma experiência paralela a um percurso de investigação de natureza antropológica em torno das religiões afro-brasileiras. Devido a tal percurso científico de desta natureza, pretende-se oferecer um olhar diferenciado à questão das minorias religiosas em Portugal, questionando as fronteiras de tal classificação, as religiões que cabem dentro de tal moldura, dialogando com a literatura especializada e as reflexões que a mesma oferece ao tema. Assim, tomando em consideração a definição tipológica do secularismo português, no qual ocorre uma hierarquização das comunidades religiosas, tornar-se-á tal circunstância mais clara a partir de dados empíricos dos fóruns de diálogo inter-religioso em Portugal, avançando com um viés de análise além da hierarquia, que vai da proximidade por seleção à invisibilidade.

DO MONOPÓLIO CATÓLICO AO SURGIMENTO DO PLURALISMO

A abordagem à questão das minorias religiosas em Portugal implica um sobrevoos de contexto pela lenta expansão da diversidade religiosa. Com efeito, a identidade nacional forjou-se enraizada no Cristianismo, com um monopólio quase absoluto da Igreja Católica, através do processo de reconquista cristã do país aos mouros. A este grande movimento de consolidação da «nação» por via do processo de afirmação de uma identidade por contraste³, seguiu-se a glorificação da heroica iniciativa marítima, através da qual se estabeleceram rotas comerciais, novas

² Enquanto os estudos demográficos possuem uma dimensão volumétrica, enfatizando o impacto social das minorias religiosas, graças à tradição antropológica de olhar os movimentos sociais contra-hegemónicos, de dar “voz” às minorias, tanto as igrejas cristãs africanas Tokoista e Kimbanguista (Sarró e Blanes, 2008, 2015, entre outros), como as comunidades-terreiro afro-brasileiras (SARAIVA, 2010, 2017, entre outros; GUILLOT, 2009, 2010; FERREIRA DIAS, 2018a, 2018c), expressões religiosas minoritárias, possuem forte reflexão científica.

³ Identidade por contraste ou identidade contrastativa é um conceito utilizado em Antropologia para definir o processo de autoidentificação de um grupo por via dos elementos contraditórias face a outro grupo ou em face daquilo que é socialmente assumido como identidade de referência. Machado (2007) dá um bom exemplo do que é identidade por contraste, ao relatar que os migrantes brasileiros na cidade do Porto torcem por um clube de Lisboa.

colónias e se abriu caminho, por camonianos “mares nunca dantes navegados”, para a expansão da fé cristã (Ventura, 2011). A consolidação definitiva do matrimónio portugalidade-catolicismo foi feita por via dos três séculos de Inquisição (Herculano, 2014), a qual colocou fim à convivência pacífica entre cristãos e judeus (Rowland, 1993, 2010). Em decorrência desse cenário monolítico, as correntes de pensamento Protestante demoraram três séculos a abrir caminho na sociedade portu-guesa. Seria, portanto, no séc. XIX que teríamos a entrada do protestantismo no país. Segundo Guichard (1990: 456), em decorrência de três fatores fundamentais: triunfo do liberalismo e, com ele, da consciência individual, aumento da população operária e urbana, e uma espécie de despertar protestante missionário. A transição da monarquia para a República, em 1910, resultou na legalização do movimento Protestante, para o qual o anticlericalismo da época muito contribuiu (CATROGA, 2001; CARVALHO, 2017, entre outros). Durante o período do Estado Novo, embora o catolicismo fosse a religião dominante, ocorreu uma consolidação do movimento evangélico, por via do reconhecimento legal da Aliança Evangélica Portuguesa, em 1935, da criação do primeiro seminário de teologia em 1949, da sagração do primeiro bispo anglicano da Igreja Lusitana em 1958, e da criação do Conselho Português de Igrejas Cristãs, em 1971.

A QUESTÃO DAS MINORIAS RELIGIOSAS

Um debate sobre minorias, de que ordem for, necessita começar por uma reflexão sobre o que constitui uma minoria. A definição do conceito ajuda a posicionar o problema não somente em sede de debate teórico, mas inclusive em termos de desenvolvimento de políticas públicas. O facto da teoria política e da consequente arquitetura do Estado e direito público se basearem em elementos quantitativos, i.e., de se advogar a vontade da maioria na instituição do Estado por via do Contrato Social (LOCKE, 2018), faz com que se desconsidere o facto de que, como afirma Sodré (2005), a Democracia seja um regime de minorias. Indo mais além, a Democracia   a conjugac o de várias minorias cujo processo de constituic o do contrato social, por via do processo de alteridade, remete para a produc o de uma normatividade baseada na semelhanca mais do que na diferenca. No entanto, quando a normatividade da semelhanca adquire um viés político, ou seja, quando se torna uma ideologia de grupo (TRIAUD, 1999), ocorre aquilo que Gramsci designa por “hegemonia”. A partir desse momento, as minorias tornam-se referenciais simbólicos contra-hegem nicos. Nas palavras de Sodré (2005: 12):

“minoría é uma recusa de consentimento, é uma voz de dissenso em busca de uma abertura contra-hegemônica no círculo fechado das determinações societárias. É no capítulo da reinvenção das formas democráticas que se deve inscrever o conceito de minoria.”.

Todavía, a “minoría” não é, apenas, um “lugar” de atuação contra-hegemônica. Em rigor, a minoría enquanto espaço de atuação política é o resultado da sua existência marginal no quadro da estrutura social, bem como uma resposta de determinados atores engajados ou naturais de tal minoría que se encontram na posse de uma consciência de si como minoría (*vide* v.g. RODRIGUES e PRADO, 2010). Ou seja, o ativismo das minorías é resultado de uma consciência política de minoría, configurando-se uma resposta concertada que visa inverter a tendência da hegemonia.

Assim, para efeitos de moldura teórica, assume-me “minoría” como um conceito relativo a grupos humanos 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. Como afirmam Menezes Júnior *et. al.* (2014: 67),

é fácil distinguir numericamente o que é maioria e o que é minoría, porém, tratando-se de pessoas, que possuem valores, pensamentos e direitos, a quantidade numérica é irrelevante, pois muitas vezes um determinado grupo pode ser numericamente superior, porém, pode ser excluído de decisões políticas, não ter acesso a certas oportunidades e sofrerem preconceito e discriminação.

Ora, é precisamente tal dimensão simbólica, para lá dos aspetos quantitativos, que serve de esteira à análise que se pretende encetar relativa à denominação de “minoría religiosa”. Para tanto, importa começar por tomar em consideração a literatura sobre minorías religiosas em Portugal. Como visto, Portugal configurou-se como um país de homogeneidade católica. Não obstante, desde 1904, com a chegada da Igreja Adventista do Sétimo Dia, passando pelo período do Estado Novo, o país começa a registar uma tendência crescente em direção ao pluralismo religioso. Além dos casos previamente citados, ainda na esfera cristã destaca-se a chegada das Testemunhas de Jeová, em 1925, grupo religioso que observou particular controlo por parte do aparelho do Estado português. Em 1926 regista-se a criação da Federação Espírita Portuguesa, cuja personalidade jurídica acabou por ser extinta quase imediatamente, e a sua atuação confinada à clandestinidade.

Situação que somente seria invertida na alvorada de 1974, com a revolução que colocou fim ao Estado Novo.

A partir de 1974 ocorre, gradativamente, aquilo que Teixeira (2013: 115) descreve como a “desfragmentação da unidade católica”, originando “novos itinerários para o sagrado” (MARGRY, 2008: 34). A partir dessa altura, regista-se a chegada da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mormons), da Igreja da Unificação, da comunidade muçulmana, particularmente oriunda 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), ambas na década de 1980. A tais grupos religiosos juntam-se 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 outros.

As minorias são realmente minorias?

As análises sociológicas e demográficas levadas a cabo por Helena Vilaça (1999, 2013, 2017) e Franca *et. al.* (2018) em torno das “minorias religiosas” em Portugal decorrem, acredita-se, de um problema de delimitação conceptual e metodológica, ao tomar como referência dados quantitativos para classificar determinados grupos religiosos como “minorias”. Com efeito, a análise da diversidade religiosa em Portugal, a partir dos dados subtraídos dos censos, transporta a falácia da baixa pluralidade, presente no relatório de 2014 da *Pew Research Center*. Com efeito, quando tomada em consideração a demografia portuguesa (cerca de 10 milhões de pessoas), e sabendo que é nas principais áreas urbanas que a diversidade religiosa se expressa, encontramos, na verdade, uma multiplicidade de práticas religiosas que contestam o relatório citado. Para tanto, é preciso abandonar o cálculo quantitativo e assumir os dados qualitativos como os que melhor expressam a realidade. O número de templos afro-brasileiros (entre Umbanda⁴ e Candomblé⁵), calculados

⁴ Religião afro-brasileira nascida no começo do séc. XX, tratando-se de uma religião híbrida, composta de influências africanas, ameríndias, cristãs e espíritas, onde se cultuam os santos católicos sincretizados com os Orixás africanos e entidades que operam como arquétipo da sociedade brasileira: o índio (caboclo), o vaqueiro (boiadeiro), o marinheiro, o marginal (“malandro”), a prostituta (pomba-gira), o escravo (“preto-velho”).

⁵ Religião afro-brasileira estruturada no Brasil entre finais do séc. XVIII e começo do séc. XIX, a partir do comércio de escravos, que reconfigura práticas religiosas africanas, agrupadas em segmentos designados por “nações”, e que cultua os Orixás do espaço cultural Yorubá, os Voduns da área Gbe-Daomeana e os Nkisi da região angolano-congolesa.

em mais de quarenta em todo o país, as práticas de consulta de videntes, curandeiros, senhoras de virtude e outras tidas como parte do “catolicismo popular” (ROMEIRO CARVALHO, 1996; MONTENEGRO, 2005), as ofertas de cartomancia, limpeza de aura, os especialistas Nova Era e pagãos, além da União Budista e da Federação Pagã, configuram um cenário plural que extrapola as fronteiras herméticas dos censos.

Segundo o censo de 2011, quase 7 milhões e trezentas mil pessoas declararam-se “católicas”. Tal dado por si manifestaria o carácter hegemónico da Igreja Católica em Portugal. No entanto, a tais dados quantitativos é preciso associar a tipologia de crença católica em crescendo — a do “pertencimento sem crença” (VILAÇA, 2013: 106). Essa tipologia de filiação, geralmente traduzida por “catolicismo não-praticante”, corresponde a um modelo designável por “pertencimento por defeito”, i.e., um tipo de pertencimento apriorístico derivado da memória social dominante. Trata-se, portanto, de um pertencimento por herança, não correspondendo a uma “escolha racional” (Stark & Bainbridge, 1985). Isto significa que as fronteiras se tornam voláteis em matéria de pertença e identificação religiosa, ultrapassando a dimensão quantitativa dos censos. Certamente uma parte significativa dos declarados católicos transitam por outras esferas religiosas e experienciam duplas-pertenças. Este fenómeno anima o campo religioso português, contribuindo para a sua multipolarização. A este dado convém juntar que perto de 750 mil pessoas não declararam a sua filiação religiosa, e mais de 615 mil consideram-se “sem religião”. Das quase 350 mil de “outras religiões”, 5,9% é muçulmana, 0,9% é judaica e 8,2% é de “outra não-cristã”, sendo que o restante populacional é de outras confissões cristãs não-católicas. Para efeitos quantitativos, os indivíduos “sem religião” são o segundo maior grupo em Portugal, uma vez que não podemos medir que tipo de práticas e atitudes religiosas são levadas a cabo por aqueles que não responderam.

Para responder à questão de saber se as minorias são, realmente, minorias em Portugal, carece de recordar que não se enseja partir de dados quantitativos para explicar o conceito. Conforme visto em Menezes Jr., um grupo numericamente relevante pode encontrar-se em situação de ser classificado por “minorias” tendo em conta a sua impossibilidade ou dificuldade de acesso a decisões políticas, oportunidades, bem como devido a se encontrarem na circunstância de alvo de preconceito e discriminação. Isto é exemplar para as comunidades afrodescendentes no Brasil. Apesar da dimensão da população negra, tal predominância em determinados lugares não se traduz num acesso ao palco político decisório nem os impede de serem alvo de preconceito (FRANKLIN e CAMARGO, 2001; entre outros). Portanto, nem sempre a dimensão quantitativa permite definir uma

minoria, mas antes a experiência de invisibilidade, preconceito, vulnerabilidade e dificuldade de acesso a espaços de igualdade, autonomia e decisão, possibilitam definir determinado grupo como minoria.

Ora, partindo desse princípio, considera-se que classificar os grupos religiosos judaico, islâmico e os vários grupos cristãos Protestantes com presença de longo-termo em Portugal, como minorias é inoperatório para perceber, de facto, o que é uma minoria religiosa, uma vez que invisibiliza a categoria “outras não-cristãs”. Ao mesmo tempo, os grupos cristãos Kimbanguista, Tocoísta e Ciganos, por possuírem uma dimensão étnico-racial subjacente, embora cristãos, experienciam uma circunstância de invisibilidade, marginalidade e preconceito, configurando-se como minorias *de facto*. Contrariamente, a comunidade judaica, por seu histórico de presença de longo-termo no país e pela experiência de inclusão como restituição da perseguição, violência real e simbólica, apesar de serem apenas 0,9 por cento dos 350.000 classificados como “de outras religiões”, não deve ser categorizada como minoria, haja visto a visibilidade institucional, política e social de que gozam. O mesmo pode ser dito de vários dos grupos cristãos Protestantes, como por exemplo o da Igreja Anglicana, em virtude das características socioeconómicas dos seus membros e da ausência de preconceito generalizado e evidente face a esta comunidade. Em situação similar encontram-se as Testemunhas de Jeová, um grupo em franca expansão e com uma forte capacidade de mobilização e visibilização social. Por fim, um grupo religioso que merece destaque é o Bahá’i. Numericamente pouco expressivo (em torno de 50 pessoas em todo o território nacional), o grupo Bahá’i tem uma forte capacidade de penetração política, participando dos principais fóruns de diálogo inter-religioso e possuindo uma disciplina de ensino religioso nas escolas, por acordo com o Estado português. Ora, diante da sua capacidade de influência pública e política, a Comunidade Bahá’i de Portugal é de difícil classificação como “minoria religiosa”, tendo em conta critérios qualitativos.

Assim, retomando o argumento, a classificação de um grupo religioso como “minoria” demanda pela observação de critérios qualitativos muito mais do que quantitativos. Para que um grupo religioso deva ser designado “minoria” precisa de experienciar algum tipo de invisibilidade, marginalidade, vulnerabilidade e/ou preconceito. Precisa, mais ainda, de experimentar uma dificuldade institucional e política. Para melhor se entender esta dimensão, procura-se, nas secções seguintes, explicitar o modelo português de relação Estado-comunidades religiosas, bem como evidenciar o efeito de tal modelo de relação na forma como se estruturam os espaços de diálogo inter-religioso em Portugal.

O MODELO PORTUGUÊS: DA SECULARIZAÇÃO À HIERARQUIA

Tendo presente o viés qualitativo deste trabalho, o qual pretende dar um salto além das abordagens às minorias religiosas a partir de referências quantitativas, e acreditando tratar-se de um fenómeno que invoca aspetos de vulnerabilidade e marginalidade não tomados em consideração noutros trabalhos, importa, neste momento, considerar o modelo vigente em Portugal de relação entre o Estado e as instituições religiosas.

Conforme defendido por Moniz (2017: 33), secularismo é um conceito que diz respeito a uma doutrina política que preconiza a separação entre religião e a esfera de atuação político-governativa, a partir “dos ideais políticos de liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade”. Todavia, tanto o primado da imparcialidade quanto o da neutralidade são questionados pelo estabelecimento de relações particulares entre os Estados e determinados grupos religiosos, mesmo no quadro dos Estados democráticos de direito. Assim, no quadro daquilo que Eisenstadt (2001) chamou de “múltiplas modernidades” e Appadurai (1991) de “modernidade à solta”, é passível de concordância a afirmação de Moniz (2017: 34) de que mais se adequa o plural de secularismo do que o singular. Quer isto dizer que cada contexto geográfico-cultural produz a sua definição de secularismo, à luz das suas particularidades culturais e políticas. Ademais, o aparelho jurídico de cada país é devedor da construção social que lhe subjaz, da memória coletiva, das tradições que foram inventadas, no sentido de dar estabilidade e um senso de continuidade (RANGER e HOBBSAWM, 1983), das ruturas políticas, em suma, dos padrões historicamente desenvolvidos, das continuidades e mudanças, da marcha da democratização e das leis elaboradas na constituição do Estado.

Stepan (2010), ao analisar os modelos de relação entre os Estados e as comunidades religiosas, considera a existência de quatro tipologias. A primeira corresponde, no seu entender, ao princípio absoluto da separação entre Estado e grupos religiosos. Para este modelo dá como exemplo os Estados Unidos. É meu entendimento, contudo, que embora do ponto de vista legal possa existir uma separação entre poderes, determinados padrões institucionais, como o juramento sobre a Bíblia, questionam tal referência, demandando por uma tipologia própria de “secularismo de modelo norte-americano”, segundo o qual a separação formal Estado-religião não corresponde a uma separação absoluta, tendo em conta o papel de um alargado referencial religioso — ao caso o cristão — na produção de comportamentos institucionais. O segundo modelo é o vigente na Europa do Norte e Reino Unido, onde existem Igrejas de Estado, correspondendo à tipologia de “religião estabelecida”. O terceiro modelo avançado por Stepan é o da

“acomodação positiva”, uma tipologia que preconiza a negociação do Estado com as comunidades religiosas. Neste modelo podemos enquadrar o caso português. Por fim, o quarto modelo é o de “cooperação positiva e distância por princípio”, que corresponde a uma tipologia de relação entre o Estado e as comunidades religiosas assente num princípio de total igualdade para com os grupos religiosos, sejam maioritários ou minoritários.

A abordagem da relação entre o Estado português e os grupos religiosos, que como visto, a partir do esquema de Stepan, concretiza-se na “acomodação positiva”, materializa-se em três diplomas essenciais: a Constituição de 1976, a Lei da Liberdade Religiosa de 2001 (revista pela última vez em 2012), e a Concordata do Estado português com a Igreja Católica, cuja versão atual data de 2004. Em todos esses documentos é declarada a separação de poderes e a não-confessionalidade do Estado. Pela materialização legal desta dupla condição, é comum considerar-se que em Portugal o Estado opera segundo uma lógica secular de separação absoluta (MIRANDA, 1993). Contudo, ao possuir uma concordata com a Igreja Católica, o Estado português reconhece uma situação particular a esta, circunstância resultante quer da história particular de Portugal quer do papel de ação social desenvolvido pelas instituições ligadas à Igreja.

Nesse quadro de relação particular entre religiões e Estado português, concorda-se com Moniz (2017) que, a partir de propostas teóricas de outros autores, sumaria tal quadro de relações num primado de hierarquia entre religiões/comunidades religiosas, na qual o Estado elabora a sua ordem simbólica, cujo topo pertence à Igreja Católica, em seguida surgem as comunidades religiosas portadoras do estatuto de “radicadas”, as quais gozam de superiores direitos jurídicos face às seguintes, ou seja, as legalmente reconhecidas, e por fim encontramos as não-reconhecidas, i.e., não-inscritas no Registo Nacional de Pessoas Coletivas com o estatuto de pessoa coletiva religiosa.

Efetivamente, Lopes (2002: 73) está certo em considerar Portugal um país de regime concordatário. Esta tipologia permite considerar que a separação entre Estado e religião corresponde mais a uma intenção constitucional do que a uma realidade vivenciada. Ao hierarquizar as religiões, o Estado português opera segundo um princípio de vórtice, mantendo mais próximo de si as religiões que, por razões diferentes, mais valoriza/importância atribui. Nesse sentido, mais do que “distância por princípio” defendida por Moniz (2017: 39), a partir das ideias de Bhargava (2011), o que parece existir é uma “proximidade por seleção”. Com efeito, esta proximidade por seleção é parente da distância por princípio ao enfatizar o tratamento diferenciado do Estado face às várias comunidades religiosas. No entanto distam na perceção, i.e., enquanto o conceito de “distância por princípio” pressupõe

uma intenção de separação elaborada de modo neutro, em que tal distância é uma atitude apriorística, a noção de “proximidade por seleção” assume a existência de um quadro referencial no qual o Estado determinada, por seleção, com quais grupos religiosos e de que forma se relaciona.

Tal “proximidade por seleção” é explicitada na Comissão da Liberdade Religiosa (CLR). A CLR foi fundada em 2004. A composição da comissão, no seu primeiro mandato (2004-2007), em matéria de representantes religiosos, possuía dois membros designados pela Conferência Episcopal Portuguesa, um representante da Comunidade Islâmica de Lisboa, um membro da Comunidade Israelita de Lisboa e um membro da Aliança Evangélica. O segundo (2007-2016) e terceiro mandato (2016 em diante), repetem a composição numérica. Ora, através do seu mais alto órgão em matéria religiosa, o Estado português expressa tanto a “proximidade por seleção” quanto a hierarquização. Que fatores subjazem não apenas à seleção de determinadas religiões, mas acima de tudo à invisibilização das demais? Quais são os critérios para determinar a inclusão e exclusão de grupos religiosos na Comissão da Liberdade Religiosa? Não sendo intenção a resposta a tais questões neste trabalho, remetem-se para investigações futuras. Para o efeito, cumpre salientar, portanto, a existência de um processo seletivo de determinados grupos religiosos, em detrimento de outros, na composição do mais alto órgão de consulta governamental em matéria religiosa.

VÓRTICE E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO EM PORTUGAL

Compreende-se que, pela visibilidade institucional que gozam e pelo acesso a lugares decisórios que possuem, os grupos islâmico, judaico e evangélico, dificilmente poderão ser classificados como “minorias” a partir de critérios não-quantitativos. Ao integrarem o restrito grupo da CLR, tais grupos afiguram-se maiorias simbólicas, comprovando a tese de “proximidade por seleção”. Ao mesmo tempo, tal situação confirma a proposta interpretativa de “vórtice”, uma vez que tal seleção aproxima ou afasta os grupos religiosos do eixo de poder. Tal cenário de vórtice explica tanto a seleção de grupos religiosos para a CLR, quanto o apoio financeiro disponibilizado pelo Estado às comunidades religiosas. Este fenómeno perfilha uma tomada de posição do Estado em face da religião, o que significa que além de um Estado concordatário, Portugal é um país com um Estado proactivo em matéria religiosa, que dialoga e apoia determinados grupos religiosos, reconhecendo a circunstância de uma sociedade onde a religião ocupa um lugar importante.

Ora, a tipologia relacional de “proximidade por seleção” expressa no “vórtice”, é evidente em sede de diálogo inter-religioso. A partir de uma exposição de mais de uma década a eventos de diálogo inter-religioso em Portugal, considera-se operatório avançar com uma proposta tipológica, definindo a existência de dois tipos de eventos de tal natureza: aqueles com a participação de um representante do Estado e os que não contam com tal participação. A diferenciação acarreta um sentido operacional importante, uma vez que os eventos de diálogo inter-religioso que contam com um ou mais representantes estatais, seja por via da CLR seja através do Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI), comporta tanto uma aura de institucionalidade do diálogo inter-religioso quanto uma evidente dimensão de “proximidade por seleção”. Em tais momentos ocorre um corte profundo entre religiões próximas do epicentro e as mais distantes no vórtice. Ao mesmo tempo, o recorte institucionalizado tende a reduzir o diálogo e a enfatizar as narrativas ecuménicas, i.e., uma tipologia discursiva que visa a uniformização da humanidade, a que o teólogo suíço Hans Küng chamou de “projeto de ética mundial”. Trata-se, pois, de uma ideologia integralista, que visa em absoluto enfatizar as similitudes entre religiões a partir de um quadro de referência abraâmico. Com efeito, este modelo de aproximação inter-religiosa acarreta três problemas de fundo: em primeiro lugar parte de um referencial que chamaria de “abraâmico-cêntrico” de religião, em segundo lugar, sob a intenção de uniformidade embaça a diversidade de padrões de pensamento religioso, por fim, ao possuir uma intenção integralista, instrumentaliza a religião em favor de uma agenda política de “paz”. Efetivamente, o padrão “abraâmico-cêntrico” de religião remete para uma delimitação conceptual de “religião” baseada em critérios monoteístas, messiânicos e salvacionistas, os quais não conseguem dar resposta às várias formas de pensamento religioso.⁶ Este quadro referencial liga-se ao segundo problema. A intenção integralista impõe que se procure um diálogo pela semelhança, pela uniformização — segundo critérios abraâmicos de religião —, um esforço de construção de uma “zona de conforto” dialógica, havendo partilha onde há semelhança. Chega-se, dessa forma, ao terceiro problema, o da instrumentalização política. O diálogo inter-religioso, ao nível institucional, surge num quadro de intenções políticas de construção da “paz”, em meio ao acelerar da diversidade cultural nas sociedades ocidentais devido aos fenómenos de globalização e transnacionalização religiosa e, bem assim, de conflitos tendo a religião por base ou móbil. Nesse sentido, assiste-se a um esforço de convergência unificadora, em que as instâncias institucionais procuram estabelecer pontes entre grupos religiosos. Tão necessário esforço, todavia, parte tanto da “proximidade

⁶ Para um debate sobre o conceito de “religião” ver FERREIRA DIAS (2013).

por seleção”, uma vez que ao operar num sentido integralista, procura formatar o diálogo entre semelhantes e pela semelhança.

Neste nível de aproximação institucional, o diálogo tem menos uma carga dialógica e mais uma força simbólica de presença. Ou seja, mais do que diálogo, o que encontramos nos fóruns institucionalizados de diálogo inter-religioso é o ato simbólico de encontro, no qual os representantes das comunidades religiosas próximas do epicentro do vórtice se esforçam por concertar as narrativas. Ora, tal ato não é de difícil elaboração, uma vez que os grupos selecionados formam a cúpula da CLR. De modo mais enfático: trata-se de eventos que operam, sobretudo, no sentido de visibilizar as presenças. É o “estar ali” que mais importa.

Por fim, temos os eventos sem a presença de um representante do Estado português, geralmente mediados por uma autarquia, junta de freguesia, associação promotora da diversidade cultural e/ou universidade, regra-geral a Área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona. Ocorrendo em maior escala, possuem, todavia, uma menor visibilidade pública, produzindo baixo ou nenhum efeito ao nível institucional. Não obstante os poucos resultados alcançados, a dinâmica de tais eventos é, regra-geral, superior aos institucionalizados, tendo em conta a diversidade de grupos religiosos que a estes são chamados, bem como ao espaço de exposição que lhes é permitido. Desta forma, o diálogo inter-religioso nestes fóruns apresenta diferenciados “lugares de enunciação”, tanto pela diversidade resultante das camadas exteriores do vórtice, quanto pela possibilidade de “fala”. Não raras vezes, tais espaços de encontro e aproximação ocorrem, somente, nas margens exteriores do vórtice, i.e., deles participam apenas os grupos religiosos efetivamente minoritários. Esse corte entre grupos religiosos revela um cenário de “proximidade por seleção” inclusive ao nível dos grupos religiosos, os quais aplicam iguais critérios de hierarquização religiosa observados no quadro das instâncias governamentais. Esse processo de transferência de critérios das instituições dominantes para o quadro da relação entre grupos religiosos, configura um processo chamado de “*ethnological schadenfreude*”⁷. A este processo corresponde, em palavras portuguesas, um estado de alegria etnológica derivado do dano feito a terceiros. Trata-se de um processo de transferência de características culturais (ou outras), negativas ou ambivalentes, das quais um sujeito ou grupo é acusado, para outros grupos culturais ou sujeitos em situação social mais vulnerável, a fim de promover a auto ascensão na hierarquia social e estima moral, provando, por essa via, a sua legitimidade a pertencer ao grupo dominante.

⁷ MATORY (2018) trata desta questão para a emergência do conceito de fetichismo em relação às religiões da Costa dos Escravos.

CONCLUSÃO

Pese a importância dos dados quantitativos e demográficos relativos à composição do campo religioso português, a compreensão das suas dinâmicas e dos múltiplos fenómenos de identificação, pertença, filiação, dupla-pertença e atitudes religiosas complementares, demanda por avaliações qualitativas e por um diálogo interdisciplinar. No que às designadas “minorias religiosas” diz respeito, é aqui entendido que os critérios para a classificação de um grupo religioso como “minoria” carecem de uma releitura e de um recorte diferente daquele que vem sendo utilizado. Pela capacidade de visibilização pública e institucional, grupos classificados como “minorias” correspondem, em rigor, a parte da mobília referencial do campo religioso português. I.e., referem-se a grupos religiosos que participam dos fóruns visíveis e institucionalmente relevantes de diálogo inter-religioso e de impacto político, como a Comissão da Liberdade Religiosa e eventos pontuais com a presença de representantes estatais. São, então, grupos religiosos visíveis, com oportunidade de “fala”, que mesmo sofrendo algum tipo de preconceito, não deixam de ter acesso a espaços de decisão e influência política, os quais entram na equação do secularismo português de “acomodação positiva” das religiões por via do que aqui se estabelece por “proximidade por seleção”. Esta tipologia pretende oferecer uma interpretação da forma como o Estado português se relaciona com os grupos religiosos, advogando a existência de um conjunto de religiões que observam um tratamento especial, quer por via da figura jurídica da Concordata, quer por via de outros instrumentos legais como o estatuto de “radicação” e respetivos apoios financeiros. Ocorre, portanto, uma lógica de vórtice, estando o Estado no epicentro, e cujas camadas mais próximas dizem respeito às comunidades religiosas com maior proximidade face ao Estado.

Contrariamente, é dentro da categoria de “outros cristãos” e, sobretudo, dos “outros não-cristãos” que habitam os grupos religiosos que posicionados nas margens do vórtice e não possuindo acesso aos fóruns essenciais de diálogo inter-religioso nem acesso a espaços de poder, se considera reunirem as condições de serem designados por “minorias”. Curiosamente ou não, é no seio destas minorias que as iniciativas de diálogo inter-religioso apresentam maior dinâmica, contendo uma significativa diversidade de contributos, visões sobre o fenómeno religioso e formas de tratamento das religiões. É particularmente reflexivo deste quadro, o combate à noção de tolerância que habita os espaços institucionalizados de diálogo inter-religioso. Em vez de “tolerância”, vem sendo defendido o respeito absoluto, o que representa um salto quer de compromisso quer de aceitação do “outro” na totalidade da sua diferença. Tal noção questiona o integralismo ecuménico,

enfatizando a necessidade do diálogo pela diferença mais do que pela semelhança, doutrina que tive a oportunidade de defender nos eventos inter-religiosos a que fui chamado a intervir.

Tendo em vista tanto o integralismo ecumênico como a “proximidade por seleção” como doutrinas institucionais, cuja atuação empurra para as margens os grupos religiosos verdadeiramente minoritários, é possível concordar com Glasner (1977) e Stark (1999), os quais confluem afirmando a secularização como um mito de natureza sociológica e uma profecia falhada, e com Fischter (1981) e Hadden (1987) que observam a secularização como uma ideologia da própria ciência, um dogma da disciplina sociológica. As múltiplas formas pelas quais os Estados se relacionam com os grupos religiosos — muito mais do que a religião, pois tal viés implica uma leitura estanque e unidimensional da realidade – aproximando-os ou afastando-os consoante critérios aplicados individualmente, questionam a tese secular da separação Estado-religião.

Com tudo o que foi aqui debatido, e que abre portas para futuros debates e questionamentos, que impõem, inclusive, uma reflexão sobre a descolonização do pensamento em matéria do que constitui um grupo religioso, não se embaça a prudência falar-se num fenómeno de invisibilidade estruturante no plano do diálogo inter-religioso em Portugal. Falar em invisibilidade diz respeito à existência de sujeitos que se encontram numa situação social vulnerável e marginalizada, seja pela via da indiferença, seja pelo preconceito. Ora, parece ser, precisamente, este o caso das minorias religiosas *de facto*, arrumadas numa categoria larga de “outras” ao sabor das avaliações demográficas, e marginalizadas nos espaços institucionais dedicados ao tratamento da religião. Este fenómeno é particularmente evidente no que tange às religiões não-abraâmicas, verdadeiramente filhas de um outro pai.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun (1991), *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minnesota, University of Minnesota Press.

BHARGAVA, Rajeev (2011), “Rehabilitating Secularism”, in CRAIG CALHOUN *et. al.* (org.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque, Routledge, pp. 17-42.

BLANES, Ruy Llera; SARRÓ, Ramon (2015), “Geração, presença e memória: a Igreja Tocoísta em Angola”, *Etnográfica*, 19 (1), pp. 169-187.

- BLANES, Ruy Llera; SARRÓ, Ramon (2008), “European Christianities at the turn of the millennium: an introduction”, *Etnográfica*, 12 (2), pp. 371-376.
- CARVALHO, José (2017), “Anticlericalismo-anticatolicismo e clericalismo-catolicismo em Portugal nas vésperas da I República (1881-1910): breve panorâmica histórico.”, *Revista lusófona de ciência das religiões*, 20, pp. 283-311.
- CATROGA, Fernando (2001), “O livre-pensamento contra a Igreja: a evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)”, *Revista de História das Ideias*, 22, pp. 255-354.
- EISENSTADT, Shmuel (2007), *Múltiplas Modernidades: Ensaio*, Lisboa, Livros Horizonte.
- FERREIRA DIAS, João (2013), “A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de ‘religião’ em África e o caso yorùbá”, *Etnográfica*, 17 (3), pp. 457-476.
- FICHTER, Joseph (1981), “Youth in search of the sacred.”, *The Social Impact*, pp. 21-42.
- FRANCA, Margarida Cunha; FERNANDES, João Luís; CRAVIDÃO, Fernanda Delgado (2018), “Geografia da religião em Portugal: minorias e diversidade religiosa”, *Cadernos de Geografia*, 38, pp. 7-22.
- FRANKLIN, Ricardo Ferreira; CAMARGO, Amilton Carlos (2001), “A naturalização do preconceito na formação da identidade do afro-descendente”, *Eccos*, 3 (1), pp. 75-92.
- GLASNER, Peter E. (1977), *The sociology of secularisation: A critique of a concept*, Abingdon, Routledge.
- GRAMSCI, Antonio (1982[1932]), *Os intelectuais e a organização da cultura*, São Paulo, Ed. Círculo do Livro.
- GUICHARD, François (1990), “Le Protestantisme au Portugal”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, 28, pp. 455-482.
- GUILLOT, Maïa (2010), “‘Axé Ilê Portugal’: parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal”, *Autrepart*, 4, pp. 57-74.
- GUILLOT, Maïa (2009), “Du mythe de l’unité luso-afro-brésilienne: le candomblé et l’um-banda au Portugal”, *Lusotopie*, 16 (2), pp. 205-220.
- HADDEN, Jeffrey K. (1987), “Towards desacralizing secularization theory”, *Social Forces*, 65 (3), pp. 587-611.
- HERCULANO, Alexandre (2014[1854]), *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Valladolid, Editorial MAXTOR.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

LECHNER, Frank J. (1991), “The case against secularization: A rebuttal.”, *Social Forces*, 69 (4), pp. 1103-1119.

LOCKE, John (2018[1689]), *Segundo tratado sobre o governo*. Brasil: LeBooks Editora.

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, PP. 57-112.

MACHADO, Igor (2007), “Reflexões sobre a imigração brasileira em Portugal”, *Nuevo mundo, mundos nuevos*, 7. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/5889>>, [consultado em 24 de março de 2020].

MARGRY, Peter Jan (2008), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

MATORY, James Lorand (2018), *The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the Gods Black People Make*, Duke, Duke University Press.

MIRANDA, Jorge (1993), “A Concordata e a ordem constitucional portuguesa”, in Universidade Católica Portuguesa (ed.), *A Concordata de 1940, Portugal-Santa Sé*, Lisboa, Disdakalia, pp. 67-84.

MONTENEGRO, Miguel (2005), *Les bruxos: des thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal*, Paris, L’Harmattan.

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*, 8 (16), pp. 31-49.

PEW RESEARCH CENTER’S FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE (2014), “Report: Global Religious Diversity: Half of the Most Religiously Diverse Countries are in Asia-Pacific Region”. Disponível em <<https://www.pewforum.org/2014/04/04/global-religious-diversity/>>, [accedido em 20 de Março de 2020].

RODRIGUES, Cristiano Santos; PRADO, Marco Aurélio Máximo (2010), “Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro”, *Psicologia & Sociedade*, 22 (3), pp. 445-456.

ROMEIRO CARVALHO, António (1996), “A curandeira, a religião e a medicina na cultura popular”. Disponível em <http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR492eba72afcfb_1.pdf>.

ROWLAND, Robert (2010), “Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição”, *Topoi*, 11 (20), pp. 172-188.

ROWLAND, Robert (1993), “Inquisição, intolerância e exclusão”, *Ler História*, 33, pp. 9-22.

- VENTURA, Margarida Garcez (2011), “Portugal e Castela na reconquista cristã e na partilha do mundo: legitimidades, debates, cedências (1249-1494)”, *Signum*, 12 (1), pp. 126-146.
- SARAIVA, Clara (2013), “Pretos Velhos across the Atlantic: Afro-Brazilian Religions in Portugal”, In ROCHA, Cristina; VÁZQUEZ, Manuel Arturo (org.), *The diaspora of Brazilian religions*, Leiden: Brill, pp. 197-222.
- SARAIVA, Clara (2010), “Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo”, *Etnográfica*, 14 (2), pp. 265-288.
- SODRÉ, Muniz (2005), “Por um conceito de minoria”, In PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (org.), *Comunicação e cultura das minorias*, São Paulo, Paulus, pp. 11-14.
- STARK, Rodney (1999), “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 249-273.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims (1985), *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*, Berkeley, University of California Press.
- STEPAN, Alfred (2010), “The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes”. *APSA 2010 Annual Meeting Paper*. Disponível em SSRN <<https://ssrn.com/abstract=1643701>>, [acedido em 24 de Março de 2020].
- TEIXEIRA, Alfredo (2013), “A eclesiosfera católica: pertença diferenciada”, *Didaskalia*, 43 (1-2), pp. 115-205.
- TRIAUD, Jean-Louis (1999), “Lieux de mémoire et passés composés”, in CHRÉTIEN, Jean-Paule; TRIAUD, Jean-Louis (org.), *Histoire d’Afrique: les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala éditions, pp. 9-12.
- VILAÇA, Helena (2017), “Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal”, *Sociologia*, 7, pp. 31-51.
- VILAÇA, Helena (2013), “Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens”, *Didaskalia*, 43 (1-2), pp. 81-114.
- VILAÇA, Helena (1999), “Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal”, *Lusotopie*, pp. 277-289.