

# EDUCAÇÃO POPULAR DOS MOVIMENTOS PROTESTANTES PORTUGUESES - na monarquia constitucional e na 1ª República

## The popular education project of the Portuguese Protestant movement – in the Constitutional Monarchy and in the 1st Republic

*José António Afonso<sup>(\*)</sup>*

### Resumo

A progressiva disseminação dos movimentos protestantes pelo território nacional origina que, por um lado, no espaço público se tornem visíveis as tensões que os opõem a outros protagonistas, e, por outro lado, num âmbito mais particular, ganhem consistência os princípios basilares de um modelo educação popular, materializado em diferentes organizações. A necessidade de formar cidadãos pressupõe que se criassem contextos de socialização e sociabilidade alternativos às realidades dissolventes envolventes das comunidades protestantes.

**Palavras-chave:** Protestantes. Associativismo. Organizações. Educação. Portugal.

### Abstract

The progressive spread of Protestant movements throughout the national territory, on the one hand, in the public space the tensions that oppose them to other protagonists become visible, and, on the other hand, more particular scope, win the basic principles of a popular education model, embodied in different organizations. The need to train citizens presupposes to create contexts of socialization and alternative sociability to the surrounding dissolving realities of Protestant communities.

**Key words:** Protestants. Associativism. Organizations. Education. Portugal.

## 1 SOBRE O MODELO DE EDUCAÇÃO POPULAR

Nos séculos XVII e XVIII emergem na Europa movimentos não-conformistas (anabaptistas, baptistas, *quaker*, metodistas) que se desenvolvem nos séculos posteriores, configurando-se a partir de meados de oitocentos o denominado *Réveil* que pela sua dinâmica deixará marcas em inúmeros países. A vitalidade deste movimento patenteia-se tanto no âmbito social como no político, denotando uma modernidade cultural estribada numa leitura crítica do liberalismo. A fé no progresso, a apologia do indivíduo livre e uma inabalável defesa da perfectibilidade humana, permitem que se defenda um sentido para a sociedade embebido em soluções colectivas – obras filantrópicas, educativas e sociais. O pluralismo religioso e cultural alia-se a uma cultura moral e a uma credibilidade política que permitem entender a implicação nos movimentos epocais<sup>1</sup> e que também se revela como estímulo e dinamização de causas,

---

<sup>(\*)</sup>Doutor em História da Educação, Instituto de Educação/Centro de Investigação em Educação (CIED) – Universidade do Minho (Portugal). **Email:** [jafonso@ie.uminho.pt](mailto:jafonso@ie.uminho.pt).

<sup>1</sup> Não se poderá neste capítulo esquecer o debate criacionismo vs. evolucionismo no que tem de implícito a radicalidade de concepções antagónicas (dualismo teológico e pendor tendencialmente monista da

especialmente de direitos cívicos, declinados na sua máxima extensão – um intervencionismo social, educativo e moral, assim denominado por Jean Bauberót e Séverine Mathieu (2002, p. 185 et seq.) para caracterizarem o *Réveil* religioso.

A matriz ideológica da mensagem centra-se no individualismo, entendido nas seguintes dimensões: *i*) dignidade do género humano; *ii*) respeito; *iii*) autonomia (decorrente da liberdade e do livre arbítrio) e *iv*) capacidade ilimitada do Homem (individual) para se aperfeiçoar, encontrando-se reflectida nesta preposição uma forte influência de Rousseau, quando os protestantes criticam o conceito de natureza humana pervertida – que se traduziu pedagogicamente na assunção das posições pestalozianas (*self development*) – assumindo-se, por consequência, uma continuidade do legado humanista.

Este contributo dos puritanos e não-conformistas salda-se na supremacia do eu e na consciência individual, ancoradas em três vectores matriciais.

O primeiro vector de natureza ético-religiosa é caracterizado pela adopção de um código de conduta severo, metódico e auto-disciplinado, que visa a salvação individual e instaura a consciência como instância de autoridade suprema, conduzindo à necessidade moral e psicológica de asseverar a exemplaridade do impoluto pela sua expressão nos actos da vida quotidiana.

O segundo vector conjuga o código de conduta e respectivos valores morais com os interesses da sociedade, contribuindo assim para santificar o egoísmo económico. O terceiro vector, por último, revela a oposição ao absolutismo e consequentemente a reivindicação dos direitos políticos e individuais.

Neste vector revê-se a polémica em que se opõem os princípios de matriz contratualista nos direitos naturais às posições comunitaristas.

Na perspectiva da tolerância religiosa – entendida como exercício das liberdades individuais que não conduzissem à alteração da ordem política – propunha-se uma coincidência com as justificações que emergiam da ordem do mundo económico que afirmavam que o êxito do interesse pessoal se deveria rever (malgrado as circunstâncias

---

ciência moderna), mas também, as tentativas de harmonizar as perspetivas científicas com as posições teológicas, que surgiram com as teses de Darwin, e que encontraram em Charles Kingsley um precursor notável, que, no seio da Igreja Anglicana, defendeu ser possível conciliar a ideia de Deus com o modelo materialista da natureza, usando argumentos próximos do deísmo; ou seja o criacionismo não é necessariamente contraditado pelo evolucionismo, revelando-se ambas interpretações corretas de parcelas (transcendentes ou não) da grande realidade. No essencial, a proposta de Charles Kingsley remetia para que à questão da fé se deveria acoplar a explicação racional (científica).

que poderiam ditar a sua reversão) para a promoção do bem colectivo – note-se a forte influência de autores utilitaristas, como Jeremy Bentham ou John Stuart Mill, na definição das componentes axiológicas da posição contratualista, ou os princípios morais configurados por Adam Smith (simpatia, prudência e conhecimento de si), como estruturantes de uma regulação social concebida como necessária para a ordem social – coincidindo com os postulados comunitaristas que pontuavam que o interesse pessoal (*self-interest*) é incompatível com uma vida virtuosa. As posições comunitaristas tinham implícito um ideal (contextualizado em situações de intenso isolamento geográfico) capaz de simbólica e realmente promover a eliminação da miséria, como não se inibia de criticar a ganância, fazendo a apologia da frugalidade e da natureza generosa, desmontando, assim, o comércio como veículo do luxo (ARTHUR, 1883; SAINTES, 1894; sobre os *dissenters* ver RAMOS, 2002).

As propostas comunitaristas<sup>2</sup> (bem assim como a ideia da perfeitibilidade humana) recuperam uma tradição republicana disseminando uma particular visão do progresso social e da harmonia religiosa, concebendo também que a relação indivíduo-coletivo tem que passar por um processo racional de conversão (*free born*) – situado ao nível essencialmente individual (*born again*) – capaz de desmontar os estereótipos (e as representações) da irracionalidade e promover o relacionamento social equilibrado e baseado no desenvolvimento de hábitos morais capazes de transformar a realidade numa sociedade cada vez mais humana. O voluntarismo social encontra, por esta via, expressão na alfabetização, na escolarização da educação, na instrução religiosa (escolas dominicais), na educação social, sanitária, científica, moral e política, mas ainda nos movimentos de temperança, abolicionista, defesa dos animais e da natureza, como em formas de associativismo e de participação cívica em prol da democracia e da igualdade, não excluindo as variadas modalidades de *self-help* (Cf., GOLDMAN, 2002; BAUBERÓT & MATHIEU, 2002, p. 181 et seq. e 213 et seq.).

Estes processos são uma permanente interacção entre diferentes modos de vida e tendem a sedimentar uma identidade, tendo presente a dilemática tensão entre a subjectividade e a possibilidade de socialização<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Como ilustração deste aspeto ver Thomas Walter Laqueur (1976), que argumenta que foi através da forma de inculcar a cultura e a necessidade de livros que as Escolas Dominicais asseguraram a docilidade em regiões onde se esperava encontrar uma resistência violenta à industrialização. A educação não punha infalivelmente os trabalhadores, recentemente empobrecidos, a salvo do mundo, mas ajudava a criar uma classe trabalhadora mais sociável, ou seja, os valores inculcados e as práticas fomentadas, operaram uma transformação das pessoas, adequando-as a habitar num mundo industrial. O autor defende que foi

Secularizar o cristianismo puritano<sup>3</sup> – no que também tem de expressão na esfera pública – assemelha-se a uma missão operada pela relação entre o mundo social realista e o mundo romântico e apaixonante de uma consciência liberta e autónoma, que se inscreve num processo genealógico em que a partilha com os outros de um mundo comum é crucial para se enaltecer uma ética de vida.

Basicamente o modelo, brevemente enunciado, é recebido, assimilado e difundido pelos protestantes portugueses.

Jean-Pierre Bastian (2001, p. 23) levanta a hipótese que a configuração associativa do protestantismo é essencial para se compreender um modelo de sociabilidade moderna, porque o “predomínio do modelo organizativo sobre as ideias permite centrar o objecto não sobre uma mera ideologia, mas sobre o próprio actor que se foi criando”.

De modo mais apurado o autor inventaria domínios a explorar e que no contexto ibérico são extremamente pertinentes, nomeadamente a interacção com as diferentes sociabilidades modernas, a pedagogia liberal difundida pela sociabilidade e que significado tem a dissidência religiosa. Nota, também, que o universo dos atores protestantes é global e, que por esta circunstância, eles são protagonistas multifacetados, sendo, portanto, a sua ação vital (num tempo crucial de regeneração do sujeito social como se apresentava o século XIX) nomeadamente pela interferência entre o social e o político – ilustrada pelos temas reivindicados pelo movimento social protestante e outros movimentos sociais e políticos, assim sintetizada por Jean-Pierre Bastian (Id., p.28): “A afinidade eletiva entre protestantismo e liberalismo conduz necessariamente a pensar no tipo de liberalismo difundido pelas organizações protestantes”.

Perfilhando a metodologia proposta pelo autor, ensaiaremos uma abordagem ao modelo de educação popular que os protestantes portugueses foram erigindo, numa

---

essencial a apropriação total do tempo em que os trabalhadores faziam as tradicionais actividades colectivas, como meio efectivo de socialização, não tanto pela auto-imolação e respeito à autoridade, mas porque as Escolas Dominicais ofereceram programas de recreio que ocupavam muitas das horas em que o povo se reunia da forma acostuada. Talvez, esta alternativa tenha atenuado o radicalismo e o potencial subversivo da classe trabalhadora, é uma das possíveis conclusões do estudo de Laqueur.

<sup>3</sup> Um dos meios de se operar a secularização poderá ter sido a leitura da Bíblia, sem censuras teológicas ou barreiras linguísticas (com as inegáveis vantagens de uma alfabetização intrínseca), e a emergência de uma literatura que secularizava a Bíblia, como são exemplos Buyan ou Frederick Temple. A ênfase no puritanismo (recusa da frivolidade e da amoralidade), na virtualidade do trabalho e na apologia da liberdade, como fundadora do individualismo, marcam o destino de uma literatura que mesmo sendo de lazer nunca olvida a via piedosa, como, por exemplo, aconteceu em Charles Dickens, representante do designado romantismo idealista.

sociedade que ao longo de gerações foi endoutrinada num catolicismo obscurantista e irracional, combatendo, portanto, as formulações integristas, ultramontanas, e antidemocráticas, propondo, em alternativa, um modelo social assente em valores e reivindicando o direito à religião de participar na esfera pública, contribuindo para a formação de virtudes cidadãs que favoreçam a produção e o aprofundamento da democracia.

## 2 IDENTIFICANDO OS PROTAGONISTAS

Uma incursão à emergência dos movimentos acatólicos no Portugal oitocentista pode permitir afirmar que a par de um conjunto de estrangeiros – porventura com maior expressão do que os denominados estrangeirados que entre o exílio (ou, eventualmente, na lonjura de onde enunciam a sua dissidência, algures num outro espaço, que não significa necessariamente uma ruptura socioideológica) ou na pouca expressiva manifestação, em território nacional, que se abafa nas urgências de reerguer o Portugal pós 1820 e se esgota em (e nas) polémicas necessárias para dissecar a pluridimensional herança do Antigo Regime na esperança de encontrar alternativas verosímeis e prementes –, e a ancestral presença da Igreja Romana, nasce uma geração portuguesa (heterogénea na sua composição cultural, social e, porventura, ideológica) que vinca a nítida adesão ao repertório protestante declinado quiçá, também, na sua diversidade como forma de resistência às manifestações anti-modernas, e que encontra uma indelével expressão na constituição da denominada Igreja Lusitana enquanto organização que incorpora uma reclamada tradição velho católica, de raiz portuguesa, com um ideário progressista derivado da tradução que se operou do movimento do *Réveil* enquanto manifestação capaz de criar possibilidades de configurar vivências (e experiências) pessoais e colectivas que contribuam para que em Portugal se possa rever o progresso intrínseco de muitas nações europeias.

Um intenso diálogo, e uma profícua cooperação, estabelece-se entre movimentos de cariz internacional – metodistas, presbiterianos e baptistas – e a manifestação portuguesa de independência de Roma. Nesta permuta ganha contornos a progressiva incorporação de actores portugueses que decididamente abraçam o ideário da dissidência religiosa (nomeadamente um significativo conjunto de padres egressos), gerando uma distinta percepção do que deveria (e poderia) ser o futuro social, cultural e económico do País. As propostas elaboradas (e as políticas encetadas) pretenderam ser

raízes fundamentais para que um Portugal se pudesse imaginar de uma forma distinta. As expressões dos projectos que nasceram têm contornos indeléveis nos discursos que circulam – como nas materializações que deram forma a um forte anseio reformista, que com frequência se cruza com as formulações políticas de cunho republicano, tanto na sua específica formulação política como nas manifestações organizacionais que se derramavam na sociedade. As expressões ou marcas da especificidade evangélica, ou protestante, vão-se paulatinamente sedimentando na sociedade, revendo-se nelas as múltiplas experiências quotidianas que reflectem uma identidade religiosa – complexa e conflituosa – embebida no social. Uma expressão deste movimento encontra-se no *Memorial das Igrejas Protestantes a propósito da Lei da Separação da Igreja do Estado*. Num contexto turbulento, e onde medravam equívocos e dicotomias crispantes, os protestantes reivindicam o seu património simbólico e material, sem amofinamentos ou tibiezas.

As igrejas protestantes, tendo como único fundamento o Evangelho puro de Cristo, são essencialmente democráticas, chegando algumas a nem ter ministério organizado (...).

Como as primitivas igrejas cristãs, os protestantes não procuram templos de ostentação e podem celebrar o seu culto em qualquer lugar, ou seja, num edifício próprio ou numa sala qualquer dum andar dum edifício destinado a outros fins (...). O protestantismo tem como filhas dilectas a beneficência e a instrução, a caridade e a luz.

O protestantismo, sabe-o toda a gente, é que faz com que povos como a Suíça e a América quase não tenham analfabetos. Nesta orientação, as igrejas protestantes portuguesas, apesar de pobres, sustentam muitas escolas gratuitas, onde se tem sempre ministrado instrução civilizadora e patriótica a milhares de crianças pobres, sem superstições que pervertam mas com verdades que elevam e nobilitam os espíritos dos futuros cidadãos. Estas escolas, posta a Lei, antes de convenientemente esclarecida, na mão de reaccionários, teriam de fechar. Cabe-nos a honra de termos concorrido para formar o espírito democrático pela educação liberal das nossas escolas, pedimos agora o direito de continuar com o nosso esforço para se extinguir na nossa pátria o cancro do analfabetismo. A par da instrução também todas as igrejas têm exercido a beneficência, socorrendo os irmãos pobres<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Documento datado de 16 de Junho de 1911, inserto em *O Bom Pastor*, 27, 3º ano, Junho de 1911, p. 2-4. No mesmo periódico (p. 1-2), transcreve-se o *Memorial da Igreja Lusitana Católica, Apostólica, Evangélica*, de 8 de Junho, que vai no mesmo sentido, especificando, no entanto, o modelo de organização institucional da Igreja Lusitana e ressaltando que a educação ministrada nas suas escolas era de cunho “liberal e de grande utilidade para a obra de civilização”, e reclamando que as escolas “possam subsistir como estabelecimentos de beneficência, que tantos serviços prestam à causa da Instrução e da educação da infância, e cujos resultados são manifestos no grande número de crianças que todos os anos fazem os seus exames oficiais”.

De novo, desde a sua implantação, os protestantes confrontavam-se entre a legalidade e a legitimidade, que se pode traduzir pela diferença entre o direito e a moral. Antes num Estado confessional; agora num Estado que pretendia separar o político da religião.

A presença do Protestantismo em Portugal poderá ser enquadrada por um conjunto de circunstâncias políticas (advento do liberalismo), sociológicas (dinâmicas de urbanização e proletarização crescente) e de missão e evangelização protagonizadas pelos sectores protestantes internacionais veiculados aos não-conformistas. As primeiras manifestações protestantes têm a marca dos ideais e práticas dos missionários estrangeiros (influência endógena) e desenvolvem-se em contextos urbanos. As comunidades nascentes, enraizadas em locais com índices de crescimento económico significativo, caracterizam-se pela sua pequena dimensão, patenteando, no entanto, um forte grau de coesão interna. A tendência à regionalização das denominações manter-se-á no processo de consolidação das comunidades protestantes na entrada do século XX<sup>5</sup>.

Os ritmos de implementação protestante podem, de acordo com François Guichard (1990, p. 455-482), ser estabelecidos em três tempos historicamente marcantes.

Um primeiro momento está situado entre o século XVI e os alvares do liberalismo. Ao contrário da Espanha, em Portugal não se fizeram sentir os efeitos da Reforma protestante do século XVI, por esse facto não há grupos organizados e as vozes mais críticas do catolicismo são as de humanistas, como Gil Vicente, André Gouveia, Damião de Góis, Fernão de Oliveira, entre outras. A partir do século XVII verifica-se a presença de protestantes estrangeiros no âmbito das legações diplomáticas. Pelo tratado luso-inglês de 1642 assiste-se a uma tolerância diplomática e em 1725 é permitida a construção do cemitério inglês de Lisboa, como em 1761 se autoriza a

---

Os dois Manifestos foram entregues ao Ministro Interino da Justiça, Bernardino Machado, que na circunstância (em consonância com a notícia difundida no *Bom Pastor*) terá afirmado que somente os cristãos evangélicos “poderiam esclarecer as suas dificuldades” mas reconhecendo o “muito que tinham feito e haviam de continuar a fazer a bem da moralidade e educação do país”, pontualizando enfaticamente que “o Governo mantém o princípio da liberdade de culto e soberania do poder civil”, mas salvaguarda que “ia estudar o memorial e o que fosse justo receberia deferimento”.

<sup>5</sup> Seguimos François Guichard (1990) e João Marques (1995, 2009). Informação útil é também a que os pioneiros do protestantismo foram produzindo, de que destacamos: Diogo Cassels (1906), Joaquim dos Santos Figueiredo (1910) e Eduardo Moreira (1913). Uma síntese sobre o protestantismo português pode ser encontrada no útil ensaio de Manuel P. Cardoso (1985).

construção do cemitério alemão, também em Lisboa. Em todo este período as conversões de portugueses além-fronteiras são raríssimas, notando-se duas que tiveram alguns ecos em território nacional, a do Cavaleiro de Oliveira e a de João Ferreira de Almeida. Em 1810, o tratado anglo-português autoriza, pela primeira vez, os residentes britânicos a possuírem lugares de culto “desde que não reconhecíveis pelo aspecto exterior”. Assinale-se que a partir de 1809, a Sociedade Bíblica de Londres começa a operar em Portugal.

O segundo momento que poderemos identificar situa-se entre 1830 e 1900. O constitucionalismo reconhece o direito de existirem cultos dissidentes e as primeiras críticas à ortodoxia católica emergem pela pena de Almeida Garrett, como também a apologia das Escolas Dominicais é protagonizada por Alexandre Herculano. Antero de Quental (2005), nas polémicas Conferências do Casino ou Conferências Democráticas do Casino Lisbonense, realizadas em 1871, radicaliza, no celebrado texto “Causas da decadência dos povos peninsulares”, as posições críticas argumentando que as causas da decadência dos povos peninsulares encontram as suas razões na contra-reforma tridentina e na acção dos jesuítas. Este período é marcado pelo espírito do *Réveil* e pela instalação de Missões. Robert Kalley instala-se na Madeira em 1838, protagonizando uma autêntica revolução ao criar escolas e hospitais, difundindo a Bíblia e evangelizando as populações. Razões políticas levaram que a partir de 1846 se iniciasse a “caça aos calvinistas” com consequências trágicas. Em 1839 o padre espanhol Gómez y Togar cria em Lisboa uma Igreja episcopaliana. Até pelo menos 1860 intensifica-se a difusão da Bíblia pelos colportores e a instalação de Missões, como a de Helena Roughton, em Lisboa. Mas, 1860 marca também o fim do ciclo de missionação e a resposta da Igreja Católica, que na sequência do Concílio Vaticano I, se torna intransigente e intolerante (através, nomeadamente, do dogma da Infallibilidade pontifícia), cujos reflexos, entre outros domínios, podem ser encontrados nos autênticos autos de fé das apelidadas “Bíblias Protestantes” ou na repressão às manifestações acatólicas que contaram com a conivência do poder político. Este período é marcado ainda pela criação das primeiras igrejas portuguesas como sejam a de Robert Stewart, em Lisboa, tida como a primeira comunidade presbiteriana; a do anglo-português James (Diogo) Cassels, que em 1868, cria em Vila Nova de Gaia, a primeira igreja metodista; a iniciativa de George Robison em Portalegre, a partir de 1889; ou a instalação de Maxwell Wright, em 1880, nos Açores.

Este período, em síntese, vê nascer as primeiras igrejas instituídas: Igreja Presbiteriana, em 1875, dinamizada pelo já referido Robert Stewart (discípulo de Kalley) e António Matos, e com implantação em Lisboa; a Igreja Metodista, em 1874, devido à acção do missionário Robert Moreton e sediada no Porto, e a Igreja Evangélica Lusitana em 1880, que resulta do protagonismo de padres egressos e dissidentes de outras confissões, com fortes raízes no Norte (Vila Nova de Gaia e Porto) estendia a acção pelo País com uma presença assinalável nas cidades do litoral. Este período caracteriza-se por uma evangelização aguerrida e por uma implantação social crescente, nomeadamente pela criação de escolas elementares e dominicais, como ainda as Uniões Cristãs da Mocidade. Nota-se, também, o aumento do protagonismo das correntes do catolicismo social (Ver AFONSO, 2013; SANTOS, 2010 e SILVA, 2018, especialmente p. 216 e seguintes).

O terceiro momento, situado entre 1900 e 1910, corresponde a um tempo de consolidação das comunidades protestantes e ao surgimento da primeira geração de protestantes portugueses, como é também o início das correntes evangélicas (baptistas, darbistas e pentecostais).

Neste período reforça-se a evangelização pela introdução de novas formas e novos territórios de acção social (clínicas, lares, cooperativas, associações de socorros mútuos, entre outras modalidades de assistência aos membros das comunidades evangélicas), mas é também o momento em que a concorrência, mesmo com a Igreja Católica e os movimentos sociais, se torna mais visível no campo social, em simultâneo, com um conjunto de hesitações de ordem política face à Monarquia, chegando mesmo alguns membros protestantes, como seja o caso de Joaquim dos Santos Figueiredo (1909), a fazer um apelo à “criação de correntes democráticas”, porque “Somente o Cristianismo evangélico (...) é capaz de operar uma transformação moral, uma renovação de ideias, que hão-de trazer a Portugal a paz e a prosperidade em instituições verdadeiramente democráticas”.

Num balanço de 1908<sup>6</sup>, são referenciadas 31 escolas, realçando um aumento de 6 escolas relativamente a 1900<sup>7</sup>, situadas 11 a norte do Rio Douro, 12 na região sul, das quais 6 em, e 8 na Madeira, pertencentes à Igreja Lusitana, à Igreja Metodista, à Igreja Evangélica de Portalegre, à Igreja Presbiteriana Portuguesa, à Igreja Evangélica

---

<sup>6</sup> *Almanach para 1909* (1908).

<sup>7</sup> *Almanach das famílias christãs protestantes para 1901* (1900).

Metodista e à Igreja Metodista Episcopal. Ainda em 1908, calculava-se que existissem 22 Uniões Cristãs da Mocidade, repartidas geograficamente do seguinte modo: 8 no Porto; 4 em Lisboa e Vila Nova de Gaia; 2 na Figueira da Foz, e 1 em Portalegre, em Guimarães, em Abrantes e no Funchal. Comparando com 1900 verificou-se que foram criadas mais 11 Uniões. Em 1910<sup>8</sup> o número de Escolas Dominicais era de 54, com 106 professores e frequentadas por 2.292 alunos. As Sociedades de Esforço Cristão surgem em 1903 e as Ligas de Bondade estão identificadas desde 1880.

Há inúmeras referências a iniciativas locais relacionadas com o fomento do associativismo, bem assim como com práticas filantrópicas e assistencialistas, notando-se que, a partir do final da primeira década de 1900, começam a ganhar corpo os Montepios e os Hospitais com finalidades inter-denominacionais. Esforço notável atendendo a que de acordo com o Censo de 1900, 99,8% da população declarava-se como católica; 0,09% dizia pertencer a outras religiões; os sem religião situavam-se nos 0,03%, e os que não responderam ou não sabiam rondariam os 0,01% (Moreira, 1933, e Vilaça, 2006).

Num Portugal obviamente católico, analfabeto e rural, as denominações protestantes eram pequenos oásis, muito localizados nos centros onde a modernidade se ia fazendo sentir – urbanização, industrialização e cosmopolitismo – em toda a sua amplitude de tensões e afrontamentos. Entre 1843 e 1908, estabeleceram-se 11 denominações: Igreja Evangélica Portuguesa, Igreja Escocesa, Igreja Lusitana, Igreja Metodista Portuguesa, Igreja Presbiteriana Portuguesa, Irmãos, Igreja Metodista Episcopal, Igreja Nazarena, Congregação Evangélica do Brasil e Portugal, Convenção Baptista Portuguesa e Grupos Independentes. Três Sociedades estrangeiras tinham missões em Portugal: Sociedade Bíblica Inglesa e Estrangeira, desde 1835; Sociedade dos Tratados Religiosos, desde 1855, e Sociedade Bíblica Nacional Escocesa, desde 1866. O fenómeno de disseminação do protestantismo reflete uma constatação prévia: a regionalização das confissões religiosas, como em 1916, Eduardo Moreira detetou (1916, p. 2-3).

A cartografia que o autor estabeleceu pode permitir tirar um conjunto de ilações.

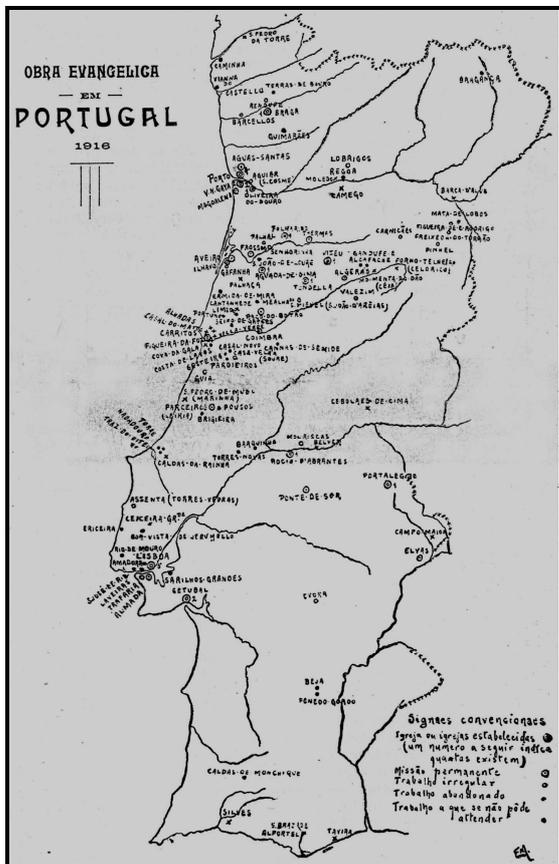
A primeira esclarece que é nos centros urbanos onde originalmente se verificaram as primeiras manifestações de dissidência religiosa e posterior enraizamento

---

<sup>8</sup> Estatísticas das escolas dominicais em Portugal em 31 de Março de 1910 (1910, p. 34).

institucional – que genericamente corresponde à implantação de uma “rede” escolar – que irradiam movimentos de missão, com várias dinâmicas.

**Figura 1 - Obra Evangélica**



Fonte: Mensageiro,93,Março, 1916

A segunda refere-se a uma paulatina consolidação demográfica desses primitivos centros, com opções estratégicas de reforçar as comunidades – o que por vezes terá originado algumas incertezas quanto à permanência da intensidade missionária, como aliás Eduardo Moreira sinaliza ao identificar os locais “a que não se tem podido atender apesar das portas estarem abertas” e aqueles onde “se abandonou a obra por várias razões” – e sobre elas intensificar a ação catequética. A terceira ilação prende-se com uma putativa expansão para o Centro do País, mantendo-se a litoralização. Os argumentos, de cariz antropológico, sustentados pelo autor convergem para a distinção de três grandes zonas – Norte, Centro e Sul – onde as “necessidades espirituais” são flagrantes, mas onde cada uma revela “estados de espírito” diferentes. Assim, o Centro do País é o de “mais intensa evangelização”; o argumento de Eduardo Moreira (1916 p.2) é o seguinte:

um rápido juízo dirá que não é uma razão histórica a sua causa, pois são o Porto e Lisboa os mais antigos pontos de irradiação evangélica, a qual, em vez de ter convergido quase exclusivamente para o Centro, podia ter-se desdobrado para a periferia. (...) A razão é, pois, das modalidades várias do *ethos* religioso do nosso povo.

Essa identificação do *ethos* – diremos num país onde a identidade nacional quase coincidia com a identidade religiosa – é um exercício interessante de Eduardo Moreira. O Sul do País é caracterizado por ser “essencialmente refractário ao espírito religioso”, apesar, sustenta o autor, “das tradições de grande religiosidade do Alentejo do centro e da piedade ainda orientada em vários pontos do Algarve”, que, contudo, não conseguem combater “as tradições mouriscas e judaicas diluídas em indiferença religiosa pela vida de tráfico permanente” que se consubstanciam numa “tendência de materialismo franco” (Id., Ibid.).

Quanto ao Norte do País, Eduardo Moreira diz “que é a região do materialismo enroupado, do sensualismo religioso, ou antes da superstição”, enfatizando que “Roma tem os seus últimos redutos do velho sistema no Norte do País” (Id., Ibid.).

Relativamente ao Centro designa-o como o “território onde se encontram, se chocam ou se imiscuem as duas tendências opostas” e que “por uma lei moral de fácil verificação” se pode concluir que “é aquele que mais propício tem sido à expansão do Evangelho”.

O Evangelho é em geral bem recebido nas terras do Centro, porque a par das minorias representativas do espírito do Norte e do Sul, há ali uma intuição de liberdade mais humana e um sentimento de boa vontade mais cristão (...). Há menos desconfiança de saloio, menos rudeza de minhoto, menos leviandade de algarvio, menos teimosia de transmontano, menos ganância de alentejano, menos amor-próprio de cidadão (Id., p. 2-3).

As conclusões etnológicas de Eduardo Moreira são optimistas, mas não deixam de espelhar um certo desalento e, porventura desânimo, face a uma indómita missão – “Portugal para Cristo deve ser o nosso lema de acção, o nosso grito de guerra” – que conta com escassos “obreiros”, apesar da implantação da República, onde os protestantes tinham investido como alvorada do renascimento de Portugal.

### 3 QUE PÁTRIA? – AS CAUSAS DA DEGENERESCÊNCIA

Os protestantes portugueses subscreveram um conjunto diversificado de análises em que está patente uma constante: indagar as razões que impossibilitam o progresso e a

modernidade nas regiões (países) onde a Religião Católica Romana impera. Neste quadro uma particular atenção é dada às explicações elaboradas por Émile de Laveleye. Aceitam-se as cambiantes históricas, antropológicas e sociológicas que são avançadas pelo autor em especial num seu opúsculo de ampla difusão significativamente intitulado, **O Futuro dos Povos Católicos. Estudo de Economia Social** para se compreenderem os motivos da estagnação de muitas nações e, justamente, a causa da decadência dos povos deve ser procurada na religião<sup>9</sup>. Nesta dimensão os argumentos de Laveleye convergem para que se esclareçam os contornos que a religião assumiu para justificar o florescimento de muitos países, e que, em síntese, se podem encontrar no modo como o ideal social do Cristianismo encontrou expressão nos princípios liberais (democracia, igualdade e direitos cívicos), nas instituições livres e na dinâmica esclarecida do Cristianismo que através, nomeadamente, de reformas sociais no domínio da educação e da acção social, criaram, em estreita consonância com condições políticas – liberdade política e liberdade religiosa traduzida na separação dos poderes – uma predisposição para a criação de riqueza. Émile de Laveleye analisa povos latinos e protestantes; povos germânicos mas católicos; estuda a Escócia protestante e a Irlanda católica; escaupeliza a realidade Suíça; enceta um conjunto de observações sobre os Estados Unidos, o Canadá, a França, a Holanda, a Suécia, a Inglaterra, a Itália e a Bélgica, e infere que em dois séculos o catolicismo fez perder a supremacia dos povos que se lhe sujeitaram e que para perpetuar o seu poder a Igreja apoia-se na gente do campo, enquanto a Reforma favoreceu o desenvolvimento das nações, particularmente pela difusão da ciência e da instrução popular como garantes das liberdades constitucionais.

Onde o poder emana da eleição, é preciso que os eleitores tenham bastantes luzes para bem escolher os seus representantes, de contrário o país será mal governado; cairá de erro em erro, e marchará para a ruína. Num Estado despótico, a instrução é inútil; não é indispensável. Num grande Estado livre, ou que o quer ser, é de necessidade absoluta, sob pena de decadência por inércia ou por desordem (LAVELEYE, 1905, p. 12).

Em síntese, o autor defende que qualquer alternativa, tendo como central uma perspectiva reformada, terá que substituir o catolicismo não se limitando, em exclusivo,

---

<sup>9</sup>Antero de Quental (2005, pp. 37-81) em as “Causas da decadência dos povos peninsulares”, a célebre e polémica intervenção nas seminais Conferências Democráticas de 1871, perfilha as teses de Émile de Laveleye, ao defender que entre as causas de decadência dos povos peninsulares, desde o século XVII, destacam-se a contrarreforma tridentina e o jesuitismo.

a destruir os seus fundamentos simbólicos e institucionais. Centralmente a educação assume-se como incontornável na criação de um cidadão empenhado no devir e a religião é entendida enquanto experiência (e não como um dogma inibidor) estruturante da civilidade.

Em face do inventário que se foi estabelecendo por muitos cientistas sociais<sup>10</sup> e que possibilitou mapear as zonas de progresso e as bouças retrógradas em função da variável religião, os movimentos protestantes encetaram o levantamento dos valores disjuntivos (Émile Durkheim) na interacção social, geradores, precisamente, de atitudes reaccionárias causadoras de retrocesso social e intelectual e que tinham, como face visível, no nível de desenvolvimento um substantivo índice de decadência. Alfredo Henriques da Silva, no prefácio à edição portuguesa do estudo de Émile de Laveleye, é veemente na denúncia:

Quem hoje quiser examinar em Portugal o estado da Instrução, Moralidade e Liberdade, **esses três factores da prosperidade de um povo**, verá que Laveleye não se enganou ao dizer que o catolicismo é a causa principal da nossa decadência (grifos nossos).

Com assertividade a demanda<sup>11</sup> radicou na denúncia dos factores genesíacos da degradação da moral social e para manifestações irracionais face ao trabalho, à educação e à cultura. As críticas foram implacáveis à cidade moderna, que, argumentavam, era responsável pela exploração infantil e pela sedução da juventude – traduzida por um conjunto de manifestações que revelam a degenerescência e a anomia individual e colectiva, tais como o fumo; o álcool; doenças (de qualquer tipo mas com uma causa social concreta); jogo; prostituição; touradas; carnaval; experiências “científicas” com animais; teatro, dança e literatura fúteis; moda; luxo; ..., que encontram na realidade da taberna a grande metáfora da impossibilidade da redenção –,

<sup>10</sup>As conclusões dos estudos sociais emergentes encontram uma particular tradução em autores protestantes que as conectam indelevelmente a uma *praxis* marcada pelo *Réveil* e cujas reflexões terão encontrado recepção nos meios evangélicos portugueses, quer pela profusão de artigos escritos para os periódicos protestantes, onde as glosas estão patentes, ou pela tradução / adaptação nesses mesmos jornais, quer pela circulação de autores de referência, que poderão ser ilustrados, por Reveilland (1894), Pierson (1897), Peabody (1907) e Tenow (1903).

<sup>11</sup>Destacamos as temáticas debatidas com maior frequência nos periódicos protestantes, nomeadamente: *A Luz e Verdade* (1902-1922); *Arauto Cristão* (1910-1916); *Egreja Lusitana* (1894-1923); *Jornal Evangélico* (1922-1925); *O Bom Pastor* (1901-1916); *O Cristão Lusitano* (1924-1925); *O Evangelista* (1893-1901); *Portugal Evangélico* (1920 a 1932); e a incontornável *A Reforma* (1877-1892), ver Silva (2005, p. 60-71).

mas, e levando a interpelação mais longe, uma significativa interrogação perpassa por dimensões públicas tais como a questão política declinada nas suas inúmeras manifestações: liberdade individual, liberdade social (que se revê indelevelmente na apologia de um clima de tolerância), materialismo, ateísmo, socialismo, e, incontornavelmente, na educação; e por dimensões privadas, sejam a família, a infância, e a juventude, ou – e no que tem de implicação social a questão religiosa revista no domingo (o designado dia santo dos romanistas) enquanto tempo onde se exponenciam todas as formas retrógradas de uma sociedade em que a marca da Religião Católica Romana é histórica e antropologicamente significativa e que também se reflecte em aspectos dogmáticos e teológicos específicos tais como, por exemplo, a confissão auricular e o culto dos santos, ou no predomínio das ordens religiosas, com enorme poder e influência, não só em termos sociais mas, essencialmente, em aspectos de estruturação cognitiva, como era o caso da Companhia de Jesus.

O repertório dos erros larvares da sociedade portuguesa teve como corolário uma proposta de ruptura que, em termos gerais, se consubstancia numa via de *descatolizar para cristianizar*: a alternativa formulada revia-se primeiramente no plano individual e teria como epicentro a família – instância onde primordialmente se desenhará a *revolução redentora* capaz de gerar o cristão protestante que, por definição, deverá ser um cidadão livre, nacionalista e em íntima relação com a sociedade, ou seja, intensamente implicado na criação das condições necessárias para a felicidade humana. Da crença inabalável na democracia, emerge um segundo plano de intervenção: o social, em que se articulam oito dimensões consideradas matriciais para configurar uma pátria moderna, democrática, tolerante, temperada, fraterna e instruída. Assim, os domínios do direito; da política; do pacifismo; da agricultura; do comércio; das artes e literatura; da família; da educação, e da moral social, estão patentes enquanto campos do social que urge transformar.

Prudentemente – e sempre tendo como central que a questão religiosa é germinal – os protestantes portugueses esboçam os caminhos em que se sentem obrigados a contribuir para, e de acordo com a sua consciência, impedir e rectificar os defeitos estruturais da sociedade portuguesa. Esta participação (tida como dever inalienável) na sociedade tem como princípio a educação (declinada na sua amplitude polissémica) entendida como o incontornável momento ético de mudar a sociedade transformando o indivíduo.

As posições dos protestantes traduziram-se num conjunto de posições cívicas de indelével cariz democrático que entroncam nas diversas manifestações que replicaram os valores da geração de 1890, nomeadamente o nacionalismo; o anti-clericalismo; o anti-monarquismo; a democracia e o associativismo; uma moral intrínseca e austera, e, incontornavelmente, a extinção do analfabetismo e a generalização da educação.

Intelectuais, políticos, escritores e polemistas, são algumas das vozes que pugnam pela emancipação política da Pátria e que encontraram na imprensa um meio ímpar de veicular os ideários do progresso e da regeneração social. Exemplo deste protagonismo ilustra-se pelo jornal **O Século**, assumidamente republicano e onde colaboraram um conjunto ímpar de notáveis republicanos<sup>12</sup>. Num contexto de um larvar mal-estar muitos dos republicanos dos idos anos 70 de 1800, disseminaram as suas análises demolidoras por uma imprensa nascente conotada com o progressivo protagonismo que os movimentos protestantes iam tendo na sociedade e particularmente junto de algumas camadas sociais (COELHO,1908) augurando a emergência de uma convergência de posições face aos processos censórios e inibidores da liberdade característicos das tibiezas políticas da Monarquia Constitucional (SANTOS, 2010; VALENTE, 2010; LEITE, 2010b).

António Manuel Silva (1995 e1998) defende que esse espaço crítico se estruturou em torno de um conjunto de tópicos matriciais conexos com as propostas republicanas, propondo um modelo de interação que permite captar temporalmente como as duas primeiras gerações de protestantes foram estabelecendo “canais de comunicação” e de “intervenção prática” quer com os republicanos (também vistos em termos das duas gerações), quer com outras forças políticas progressistas.

Rita Mendonça Leite (2009) argumenta que se criou uma plataforma anticlerical onde protestantes, republicanos e outros movimentos sociais, espelharam uma ideologia de ruptura. Contudo, note-se, que no âmbito dos movimentos protestantes a questão do regime não se colocou com a radicalidade que alguns dos seus protagonistas manifestaram. Sabe-se que alguns protestantes foram assumidamente republicanos, e também maçónicos. Entre os mais visíveis podem-se recensear Alfredo Henriques da Silva, Eduardo Moreira, Santos Figueiredo e Guilherme Dias, para além de um conjunto possivelmente grande de membros das Igrejas, de que há débeis indícios.

---

<sup>12</sup> Recorde-se que *O Século* em abril de 1910 publicou um suplemento ilustrado sobre “Protestantes em Portugal” (Gouveia, 2010).

Provavelmente os padres egressos que aderiram à Igreja Lusitana e os membros portugueses das comunidades metodistas, presbiterianas e baptistas, tenham verbalizado com veemência a sua militância republicana – ainda que para alguns deles a trajetória política tenha desvanecido essa adesão<sup>13</sup> –, em contraste com uma prudente diplomacia daqueles responsáveis de origem, ou ascendência, estrangeira, em particular inglesa, muito mais fiéis a um modelo de soberania popular de raiz britânica. Este aspecto carece de análise mais detalhada, mas importará referir que quando eclodiu a República as manifestações de júbilo surgiram sem quaisquer constrangimentos, como se comprovam por um conjunto de pequenas notícias que **O Mensageiro**<sup>14</sup> difundiu e de que poderemos captar uma cronologia interessante, para além de uma primeira página extremamente elucidativa:

República Portuguesa – Pátria e Liberdade.

Em 5 de Outubro corrente foi proclamada a República Portuguesa.

Os cristãos portugueses sujeitam-se de boa mente à nova autoridade, “não por temor do castigo, mas por obrigação de consciência” (Rom. XIII, 5).

Sujeitos aos que forem eleitos principais, e aos actuais magistrados, eles estão “prontos para toda a obra” (Tito III, 1).

Além de que eles reconhecem que a nova ordem de coisas vem de Deus (Rom. XIII, 1).

Deus pode desobrigar (I Sam. XV, 28).

A sua simpatia está com os implantadores da República, os quais não foram os primeiros a faltar ao contrato social, antes essa falta existiu primeiro da parte oposta (Gen. XXXI, 50).

A sua bondade está com o novo regime ou tudo que ele faça por promover a dignidade do indivíduo, a garantia da família, a prosperidade da pátria, a liberdade em geral (I Sam. VIII, 11-18).

Os cristãos evangélicos entendem por essa liberdade a harmonia perfeita entre os interesses de todos os cidadãos, e como cidadãos espirituais de uma Pátria Eterna em que crêem, trabalharão por serem os melhores cidadãos da Pátria Terrena e usarão a liberdade social para, por processos legais, morais e correctos, propagarem a liberdade espiritual que está na Verdade de Deus (João VIII, 36; Rom. VIII, 21; João VIII, 32; I Cor. III, 17; Ephes. II, 19).

Quanto à cronologia – e de acordo com a mesma fonte de informação – poder-se-ão seriar que no dia 11, na escola Evangélica do Mirante, à Praça Coronel Pacheco (no Porto), “foi solenemente içada a bandeira da República” (notícia reproduzida de **O Primeiro de Janeiro**); no dia 12 *O Mensageiro* relata que a “Associação Protestante

<sup>13</sup> Este aspeto das trajetórias políticas de alguns protestantes deveria merecer uma análise mais fina o que nos desviaria do tema central da nossa reflexão. Uma síntese recente, que incorpora os estudos biográficos disponíveis e os relatos auto-biográficos dos protagonistas, pode ser encontrada em Rita Mendonça Leite (2009, p. 144-196).

<sup>14</sup> *O Mensageiro*, 61, Ano 6, Outubro de 1910, p. 1-2.

Portuguesa, representada pela sua direcção, foi cumprimentar o governo, na pessoa do sr. ministro da justiça. Na sequência deste, foi amavelmente recebida pelo sr. chefe de gabinete, com quem trocou palavras de calorosa congratulação”; passados três dias, no dia 15, refere-se que – decalcando relatos de **O Século** e do **Diário de Notícias** – a direcção da União Cristã da Mocidade de Lisboa “foi cumprimentar o sr. governador civil que foi inexcusável de correcção na forma como a recebeu”; o redator d’ **O Mensageiro** tende a precisar o que é uma União Cristã da Mocidade, escrevendo:

A fim de prevenir qualquer dúvida que, no momento actual, possa originar-se da parte do público que desconheça a orientação da sociedade protestante denominada União Cristã da Mocidade, a direcção da mesma União declara que o movimento religioso conhecido por “protestantismo ou religião evangélica” é basilarmente democrático e anti-jesuítico. O adjectivo “cristão” explica-se pelo ideal que a dita União defende e propaga e que consiste na integração do evangelho de Jesus Cristo, liberto de adulterações e sofismas, induzidos pela igreja romana no decurso dos séculos.

Na parte final do comentário escreve-se com ênfase que “As Uniões Cristãs do mundo inteiro tomando por base primária esse evangelho, têm em vista criar, por meio de uma educação integral, indivíduos úteis a si, à família, à pátria e à humanidade”.

No dia 21 uma longa notícia descreve a recepção de Teófilo Braga a uma delegação de protestantes do Norte, composta por Alfredo da Silva, Armando Pereira de Araújo, Júlio Bento da Silva e Joaquim Rodrigues da Costa, que lhe leram uma proclamação:

Senhor Presidente – Comissionados pelas Igrejas Protestantes do Porto e Gaia, e representando os protestantes do norte do País, vimos cumprimentar v. ex.<sup>a</sup> e saudar na pessoa do democrata exemplar, do ínclito professor e do literato inconfundível, glória da Nação, testemunhando-lhe a nossa alegria pelo advento da República Portuguesa. Adeptos sinceros do evangelho puro de Cristo, que cremos ser no mundo a eterna semente da liberdade e do progresso, (...) não precisamos de declarar que damos a nossa adesão ao novo regime. Embora seja nosso princípio respeitamos os poderes constituídos, alheando-nos colectivamente de toda a preocupação partidária, o certo é que a nossa obra em Portugal, nestes últimos 40 anos, nos dispensa, por certo, de fazermos agora declaração de adesão aos princípios republicanos.

As nossas escolas, derramando a luz sem preconceitos nos cérebros de muitos milhares de crianças, as nossas Uniões, promovendo o desenvolvimento da instrução e a educação integral da mocidade, e as nossas igrejas erguendo o facho do livre exame e pregando a liberdade, a igualdade e fraternidade, dão-nos direito a tomarmos o nosso lugar ao lado dos pioneiros da democracia portuguesa.

Com este testemunho do nosso respeito e da nossa satisfação, depomos nas mãos de v. ex.<sup>a</sup>, Senhor Presidente, a promessa de trabalharmos cada vez mais pelo progresso da nossa Pátria, e os votos que continuamente fazemos a Deus, pela prosperidade da República Portuguesa. – A Comissão.

Diz-nos a notícia que o Presidente da República agradeceu a saudação e afirmou “ser propósito do governo decretar a separação da Igreja e do Estado, ficando cada um com o direito de seguir o culto que entender, sem o menor embaraço”.

Na mesma altura é entregue o Afonso Costa uma mensagem em que se louva o advento da República e se reitera a confiança no Governo, mormente pelas “providências parciais que tem feito publicar sobre a liberdade de consciência”. O documento contudo vai mais fundo e elenca as medidas que os protestantes “ansiosamente desejam ver decretadas, enquanto não for promulgada a nova constituição estabelecendo perfeita liberdade de cultos”, a saber: revogação do art.º 130 do Código Penal; promulgação de uma lei que por intermédio da qual se possam “legislar as igrejas e outras corporações de cultos dissidentes, a fim de adquirirem capacidade jurídica e de poderem possuir os edifícios indispensáveis ao seu exercício”; livre edificação de templos; isenção do pagamento de “côngruas aos que não professam a religião católica”; secularização dos cemitérios; livre circulação de livros religiosos “apenas regularizada pela lei geral da imprensa”.

Descreve-se, na notícia, que Afonso Costa escutou atentamente a leitura das reivindicações e que no final afirmou que todas as reclamações “iam ter satisfação e que a liberdade de cultos ia ser um facto em Portugal, ficando todas as religiões em perfeita igualdade perante a lei”.

Finalmente, um último relato, de 24, diz que o Comité Nacional das Uniões enviou um telegrama ao Presidente da República, Teófilo Braga, saudando “o advento do novo regime, no qual temos a esperança de que acabarão as leis de excepção de que temos sido vítimas”.

Em Janeiro de 1911, o bispo metodista da África, Dr. Joseph Hartzell, que na ocasião tinha vindo a Lisboa proferir uma conferência, “O Estado e a Igreja”, na sede da União Cristã, é recebido, no dia 24, pelos Ministros da Justiça e das Colónias<sup>15</sup>. Na ocasião, Bernardino Machado convida-o para um banquete que contou com a presença do “secretário do sr. Hartzell, sr. Chafered, o encarregado dos negócios da América, os srs. ministros da justiça e da marinha e colónias, o sr. governador geral de Moçambique, sr. Freire de Andrade e srs. Santos Tavares e Roberto Moreton”. Na altura dos brindes, Azevedo Gomes brinda pelo bispo metodista e pela “cooperação benéfica das missões

---

<sup>15</sup> A visita do dr. Hartzell, *O Mensageiro*, 65, Ano 7, Fevereiro e Março de 1911, p. 3-5.

metodistas nas colónias” e Afonso Costa afirmou que “a República portuguesa respeitaria todos os cultos, reconhecendo a liberdade de crenças”.

No dia 25, realiza-se um encontro entre o rev. Hartzell, Afonso Costa, Ministro da Justiça e dos Negócios Eclesiásticos, e Azevedo Gomes, Ministro da Marinha e das Colónias. Um excerto da entrevista é publicado n’ **O Mensageiro** podendo-se ler que “o governo Republicano não era anti-religioso, mas sim anti-jesuítico e anti-reaccionário”. O rev. Hartzell terá indagado se lhe seria permitido repetir essas palavras ao povo americano, tendo-lhe respondido Afonso Costa: “Certamente”. Complementando a resposta, disse que sabia que “o protestantismo promove a instrução, a educação e a liberdade entre o povo, e trabalha para o levantamento da moral pública, e que o que o Governo especialmente anseia é obter neste mesmo sentido todo o auxílio possível aos seus esforços, a fim de destruir os efeitos da influência jesuítica e reaccionária”. Afirmou, em seguida, que o Governo se propõe dar “perfeita liberdade a todos, incluindo católicos, protestantes, judeus e os de nenhuma fé”, reconhecendo que “os métodos dos protestantes podem contribuir para o estabelecimento dessa perfeita liberdade”. Quanto à lei que garantirá a “liberdade para todas as organizações religiosas” – continuou Afonso Costa – deverá emanar da Constituinte e assentará no “respeito geral pela liberdade individual”. Adiantou ainda que as organizações devem apresentar “estatutos e regulamentos, métodos de trabalho e informações quanto à maneira de obter os seus fundos, sendo que não lhes permitirá o lançamento de taxas sobre o povo; os fundos devem ser estritamente voluntários”, e especificou que “a cada associação será permitido construir os seus edifícios e entrar na posse das suas propriedades, e bem assim exercer o seu culto, recebendo, por isso, contribuições voluntárias dos seus membros, sem auxílio algum do Governo”. Reiterou, por fim, que, como em França, haverá “duas espécies de associações, uma com plenos direitos civis e outra com o que poderão ser chamados meios direitos civis” e informou o rev. Hartzell que a “magna questão da separação da Igreja e do Estado, está sendo cuidadosamente considerada, e os decretos sobre esta, incluindo as leis para as corporações religiosas, ainda não foram publicados, porque isto requer tempo, a fim de preparar a opinião pública para tão grande reforma”. Pontualizou, no entanto, que se “a separação tivesse vindo nos primeiros meses da República, teria parecido um ataque à religião e ao espírito religioso da nação, vindo, porém, agora, ou dentro de poucas semanas, a separação não pode ser senão a consequência desapassionada dos princípios da liberdade em matéria religiosa”, e com expressividade completou o seu raciocínio: “Isto, contudo,

será um facto antes que a assembleia legislativa se reúna, visto que há indubitáveis provas de que a nação deseja esta liberdade”. Sublinhou que na educação pública – “escolas estabelecidas e mantidas pelo Governo” – a “instrução religiosa está proibida” e que “moralidade e patriotismo serão ensinados por preceitos e exemplos ministrados pelos professores, e por outros meios de instrução”. Quanto às escolas protestantes – “das quais a escola metodista Wesleyana do Porto, serve de exemplo”, como sublinhou Afonso Costa – o estadista foi perentório:

que elas podiam continuar exigindo-lhes o governo, no princípio de cada ano, um programa com os regulamentos escolares, planos exatos de trabalho e tempo destinado à instrução religiosa, devendo também provar-se que a admissão de crianças nestas escolas não é forçada, mas que é feita por expresso desejo dos pais, visto que o governo deseja perfeita liberdade na educação das crianças.

Na parte final da entrevista, frisou que haveria uma inspecção para “todas as escolas particulares” e que igual procedimento era extensível para as escolas e missões protestantes nas colónias, desejando que estas trabalhem “lealmente com o Governo”. Apesar da patente unidade nas posições entre republicanos e protestantes, que não se reviram somente no âmbito das decisões políticas mas que revelavam as sociabilidades tecidas nos círculos antimonárquicos (CARDOSO, 2010; BARATA, 2010; LEITE, 2010) uma incomodidade larvar começa a patentear-se aquando da promulgação da Lei da Separação da Igreja do Estado, a 20 de Abril de 1911. As reacções fundamentadas dos protestantes encontram-se expressas nos *Memoriais* de 8 e 16 de Junho (já por nós referenciados), e que para além dos argumentos que legitimam a sua inserção na sociedade portuguesa com uma indelével espessura demo-liberal, questionam implacavelmente os artigos da Lei considerados demasiado radicais e como se afirma, no documento de 16 de Junho:

Por agora e para que os protestantes não fiquem reduzidos a circunstâncias mais críticas e mais dolorosas do que aquelas em que se encontravam quando o ultramontanismo reinava neste país, nós, abaixo assinados, apenas pedimos para que, por qualquer dos meios indicados nos artigos 191º e 193º, a lei seja apropriada à maneira de ser protestante.

Em 8 de Julho, recebem do Ministro Interino da Justiça, Bernardino Machado, um telegrama, que muito parcialmente pretendeu responder aos quesitos expressos no Memorial<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>O *Bom Pastor*, 28, 3º Ano, Agosto, 1911, p. 1-2.

Sobre um Memorial apresentado por uma comissão, de que V. Ex.<sup>a</sup> [Alfredo Henriques da Silva] fazia parte em 16 de Junho, respondo que pode continuar o funcionamento das escolas nos mesmos edifícios, nas condições que estavam no fim de Junho do até corrente ano; mantendo-se o *status quo* minha resolução definitiva. Este telegrama servirá de salvaguarda perante qualquer autoridade.

Em resposta, Alfredo Henriques da Silva esclarece:

Agradeço reconhecido telegrama de V. Excelência autorizando *status quo ante* às corporações protestantes, no que respeita pontos versados no Memorial apresentado em 16 de Junho, até resolução definitiva. Vou fazer comunicação particular partes interessadas.

Os sinais de descontentamento vão-se sucedendo a partir de 1912. Provavelmente o modelo de separação que os protestantes tinham em mente, reflectia a aceitação da pluralidade religiosa e da liberdade de pensamento que provocou, entre outras consequências, a revolução científica e o nascimento da democracia contemporânea. Modelo esse ancorado numa cosmovisão profundamente religiosa sem a qual resulta impossível entender as democracias de origem anglo-saxónica. Não será de estranhar, por exemplo, que nos meios protestantes fosse ganhando cada vez mais peso a ideia de que o “aumento da incredulidade” tinha como gérmen a inexistência de “uma salvaguarda cristã” – expressões que circulavam com alguma intensidade na imprensa protestante e que ganham amplitude num folheto intitulado “Ao Povo e ao Parlamento Portuguez. A revisão da Lei da Separação”, da autoria do Grupo Evangélico do Livre Exame, criado em 1911 (SAMARA & BAPTISTA, 2010, p. 41).<sup>17</sup>

Afirmava-se nessa folha volante (que terá circulado em 1914) que não existia liberdade de consciência. a liberdade de consciência é um “assunto basilar de toda a vida desde a individual até à mais coletiva, a vida da humanidade” e davam como prova irrefutável da sua existência os países “civilizados e adiantados” – suíça, américa do norte, Inglaterra e as monarquias do norte. Referindo-se a Portugal argumentam que a lei da separação “lesou” os interesses das igrejas evangélicas e que com o “falso rótulo do livre pensamento” se proibiu, “pela força da lei” que os pais deem “a educação que entenderem a seus filhos e pela maneira que melhor lhes aprouver”.

---

<sup>17</sup> Sobre a Lei da Separação ver Pinto (2010), Leite (2010c) e Dores (2010).

Desmontam com detalhe o absurdo do “ódio à religião” que se instalou e “falando ao Povo”, criticam a ausência de ensino religioso. Reiteram a sua condição de cidadãos, que ultrapassa a questão da pertença religiosa.

Ao escrevermos este manifesto não nos impulsiona qualquer sentimento político ou de animadversão para com o regime, não, antes desejamos que todos, despindo-se de paixões políticas ou filosóficas, trabalhem para a salvação da nossa pobre Pátria, mas como exactamente para esse “desideratum” necessária se torna a existência de ampla liberdade de consciência, nós levantamos hoje por este meio o nosso brado para que a futura Lei da Separação venha tendo em vista não ferir nem escravizar as consciências. (...).

Haja a verdadeira liberdade de consciência e haverá a paz que é necessária ao bem e ao desenvolvimento do país. Esta verdadeira liberdade porém só virá pelo respeito a todas as crenças e ideias.

O manifesto termina com três expressivos vivas: à Liberdade, à República e à Paz. Os afastamentos vão-se dando e em 1923 os protestantes solidarizam-se com as posições de Leonardo Coimbra, enquanto Ministro da Instrução, em defesa do ensino religioso nos colégios particulares. As reacções a esta proposta foram tão violentas que a demissão do Ministro foi uma consequência inevitável. O republicano Leonardo Coimbra foi contundente face à oposição verificada: “Que democracia é esta em que a liberdade não existe, aquela sagrada liberdade de um pai educar um filho, que é, afinal, a mais sagrada liberdade do homem?”.

As rupturas paulatinamente afirmam-se quer a nível individual, quer a nível institucional, gerando manifestações de descontentamento, de distanciamento e mesmo de um certo ensimesmamento das comunidades protestantes quanto à política. Tais dinâmicas poderão indiciar uma revitalização da prática catequética e o centramento na filantropia, em detrimento dos movimentos de maior sociabilidade.

Os protestantes quando sonharam a República imaginaram-na na senda constitucional semelhante à inglesa, nascida das revoluções puritanas, que garantia a separação mas, ao mesmo tempo, concede um papel considerável à religião na vida pública. Recusaram, portanto, os modelos que encerravam as confissões religiosas no interior dos templos, convertendo-as num epifenómeno estranho; defenderam intransigentemente que só há liberdade de consciência e de religião quando não há qualquer religião oficial – independentemente do modo como seja declinada –, e mantiveram-se sempre convictos que uma reforma religiosa é capaz de refundar a sociabilidade humana. Sem colocarem em questão a República, temem que a república que se ia criando não correspondesse à República por que se bateram e sonharam, daí a prudência de muitas posições – que não deixam de ser extremamente críticas – em que

se patenteia a ideia que o *momento* se tinha dissolvido, e que o futuro (das comunidades protestantes) já não seria tão grandioso, mas sim, pressentiam-no, sofrido e precário<sup>18</sup>.

#### 4 REFORMAS DESDE BAIXO

A progressiva disseminação dos movimentos protestantes pelo território nacional origina que, por um lado, no espaço público se tornem visíveis as tensões que os opõem a outros protagonistas, e, por outro lado, num âmbito mais particular, ganhem consistência os princípios basilares de um modelo de educação popular que se concebe como alternativo. Em termos conceptuais a proposta educacional lançada não se circunscreve necessariamente à escola – apesar de indelévelmente ser esse espaço fundamental no processo de socialização –, pensando-se, pelo contrário, como um *continuum* de dispositivos, que no tempo se sucedem e num espaço concreto se justificam, não só pelos fins que visam (educar todos os membros da comunidade) como, também, assegurar a produção do cristão ideal na sua trajectória pessoal e social. A base da proposta educativa ancora-se numa ideia de educação que encontra expressão nas organizações que foram sendo criadas e na específica formulação dos seus princípios, que na escola tiveram, por razões pragmáticas, uma mais intensa aplicação, como são uma razão sociológica dos debates originados, quer em defesa das propostas progressistas – e dos pedagogos que exaltaram a educação popular –, quer nas críticas que lançaram contra o *romanismo*, quer, ainda, na demonstração e justificação das escolas protestantes. Esta triangulação argumentativa está balizada na defesa da concepção de educação ensaiada como na legitimação das práticas criadas.

Os protestantes portugueses, contudo, jamais se abandonaram ao ensimesmamento nem se alcandoraram a uma pretensa superioridade. Conhecendo as condições culturais e económicas do povo português propuseram soluções de alfabetização e escolarização para as classes populares que passaram pelas dinâmicas das suas comunidades e (ou) pelos apelos de apoio às iniciativas e particulares que visavam a igualdade e a inserção social. Tendo consciência da especificidade da sociedade portuguesa temperaram o seu discurso educativo – radicalizado, porventura, em aspectos nevrálgicos que se relacionam com a questão religiosa – privilegiando a concepção de educação como processo de inserção e de vulgarização dos conhecimentos teóricos, científicos, técnicos

---

<sup>18</sup> Sobre a tensão resultante do confronto ideológico com a República, ver Moura (2010, p.164-176), Matos (2011) e Silva (2011, p. 43-72).

e práticos enquadráveis num registo de usos socialmente válidos e necessários no quotidiano. Mas a dimensão social do projecto educativo protestante comporta indelevelmente uma vertente axiológica e uma vertente sociológica. Relativamente ao primeiro aspecto configura-se a oportunidade de ensinar os deveres para com Deus, os pais e a sociedade, na intrínseca defesa das crianças, dos jovens, das mulheres e dos homens dos perigos exteriores incutindo-lhes esperança, ou seja a consciência de verdadeiros cristãos. Quanto à segunda vertente notar-se-á que a educação – enquanto, também, projecto moralizador – terá que triangular três componentes: moral, cívica e de cidadania, e de instrução. Assim, lar, escola e sociedade surgem como contextos matriciais onde a ideia do cultivo da liberdade e da autonomia são imprescindíveis, enquanto genealogia, de uma cultura integral para a vida, que passa pelo respeito pela natureza, pelo corpo e pela humanidade, como também comporta a assimilação dos saberes secularizados num registo bastante próximo da educação liberal –, estruturantes do verdadeiro cidadão.

A materialização da proposta pedagógica encontra expressão no conjunto de dispositivos criados: Escolas Diárias, Escolas Dominicais, Uniões Cristãs da Mocidade, Sociedade de Esforço Cristão e Organizações Mutualistas e Assistenciais (Cf., AFONSO, 2009, p. 167-271) A necessidade de formar cidadãos livres pressupõe que haja contextos de socialização e sociabilidade alternativos às realidades dissolventes que envolvem as comunidades protestantes. Neste processo de inserção societal a explicitação dos traços identitários passa então por, ao nível comunitário, visibilizar objectivamente trajectos de alfabetização, escolarização, formação e evangelização que tivessem por fim último a concreta tradução social do amor cristão: a acção e o trabalho social como corolários da responsabilidade individual, e, no âmbito colectivo, a estratégia de intervenção ser exemplo plausível de como um projecto de sociedade poderia ser construído.

As dinâmicas organizacionais – subsidiárias do princípio da globalidade de acção – vão patentear por um lado, que a aplicação do modelo holístico de educação vai encontrar uma expressão estrutural nos dispositivos criados, mas diferentemente explicitada atendendo ao ritmo e à particularidade institucional – ora conjugada em termos de inserção sociológica, ora percebida em termos das intrínsecas dinâmicas das comunidades protestantes –, e, por outro lado, que a experimentação patente se vai esmorecendo por constrangimentos derivados do seio dos núcleos protestantes (demografia das comunidades; aspectos económicos e financeiros, e dimensões sócio-

simbólicas específicas) que se entroncam em problemáticas políticas e sociais mais vastas (fim da esperança na utopia republicana; particularidades antropológicas da sociedade portuguesa, e natureza hegemónica da Igreja Católica Romana).

Contudo, pelo menos até aos anos vinte do século XX, a reflexão sobre os dispositivos esteve sempre presente enquanto fórmula virtuosa de ir galvanizando a sua missão social e, também, como rastreio dos estrangulamentos para os ultrapassar, reiterando os princípios seminais da sua criação.

Cada uma das organizações patenteia, portanto, uma especificidade que importa recensear, evidenciando os traços que marcaram as suas particularidades no âmbito de um projecto moralizador, higienista e democrático.

Das Escolas Diárias, cujas primeiras notícias remontam à década de 70 de 1800, poderemos reter que procuraram oferecer uma educação concertada com o tempo e que seguindo os currículos oficiais sempre esteve presente a introdução das inovações pedagógicas em paralelo com uma forte componente prática, como os índices de excelência, traduzidos nas óptimas classificações obtidas nos exames públicos, podem deixar antever. As Escolas vincaram a sua neutralidade religiosa. A trajetória das Escolas demonstra, ainda, que os actores protestantes sempre estiveram atentos às dinâmicas do campo pedagógico, como em muitos aspectos se mostraram inovadores – introdução do ensino do desenho, solfejo tónico, lanterna mágica, educação física entre muitas outras tentativas pedagógicas – e pioneiros – excursões pedagógicas, visitas de solidariedade, festas escolares e cívicas –, apesar de em aspectos de reflexão se mostrarem apagados em comparação com a produção teórica ensaiada para as Escolas Dominicais e as Uniões Cristãs da Mocidade. Tal constatação pode revelar que uma posição pragmática foi mantida o que, contudo, não valida que assumissem qualquer deriva praticista, sublinhando, pelo contrário, que o empenho nas Escolas Diárias se fez no seu interior como condição estruturante do seu sucesso. Mais do que qualquer afirmação retórica o que captou as preocupações dos protestantes foi a tradução objectiva da qualidade pedagógica da sua oferta escolar.

Constatando com esta posição sobre as Escolas Diárias, surgem as preocupações com o devir das Escolas Dominicais (estruturadas com sistematicidade a partir de 1890), das Uniões Cristãs da Mocidade (que paulatinamente se vão montando a partir dos anos 80 de 1800), do Escotismo (surgido com alguma visibilidade no movimento protestante na década de 10 de 1900, no âmbito das Uniões Cristãs, e que progressivamente foi transposto para as Escolas Dominicais) e das Ligas de Esforço

Cristão (timidamente surgidas em 1903 e que adquirem alguma visibilidade nos anos 20), que encontram expressão na permanente reflexão sobre o seu devir organizacional. Julgamos que tal atitude se prende com dois factores. Por um lado, e ao contrário do que sucede com as Escolas Diárias que são uma criação exclusivamente portuguesa e calibrada com a realidade social, os outros dispositivos são importados do património do movimento protestante internacional<sup>19</sup>, pelo que a urgência em aferi-lo às condições sociológicas da sociedade portuguesa – e das comunidades protestantes – se demonstrou como primordial. Por outro lado, as particularidades das comunidades protestantes em termos de ciclos de crescimento e de estagnação, originaram que o accionar deste repertório fosse feito com parcimónia, atendendo justamente às particularidades da sua recepção.

Das Escolas Dominicais poder-se-á reter que maugrado todas as tentativas de introdução de métodos de ensino inovadores e de se elevarem os padrões de excelência, nomeadamente através da formação dos professores, a missão catequética prevaleceu revelando a centralidade da estratégia evangelizadora dos protestantes portugueses, que ganhou especial acutilância a partir de 1920, resultante de um desânimo face ao devir da República.

Quanto às Uniões Cristãs da Mocidade (masculinas e femininas) deve-se sublinhar que – conjugando seis domínios de intervenção: espiritual, intelectual, físico, educativo, social e recreativo – propunham um programa de educação integral como oferta alternativa de sociabilidade para os jovens. A introdução progressiva de actividades complementares e subsidiárias que aquilatassem os seus objectivos foi a marca distintiva da sua acção. Assim, recordem-se algumas das *ofertas*: cursos de ginástica; futebol; golfe; criquet; excursionismo; aulas nocturnas de alfabetização e instrução primária; primeiros socorros; esperanto – tendo-se criado, em 1908, o Lissabona Esperantista Grupo –; aulas de desenho, taquigrafia e caligrafia; passeios fluviais, saraus e concertos; bem como actos de solidariedade: Banhos de Mar; Árvore de Natal; Dia do Ardina ou Dia do Garoto. Contudo, como referem alguns intervenientes, as Uniões congregaram o seu êxito e a sua ruína. O crescimento foi rápido e não conseguiram solidificar a dimensão religiosa como o “gigantismo” não possibilitou que a própria instituição se preparasse organizacionalmente para sustentar o seu próprio

---

<sup>19</sup> Como são os casos das Escolas Dominicais, Uniões Cristãs da Mocidade e as Ligas de Esforço Cristão. Entre a vastíssima literatura que circulava podem-se indicar alguns textos influenciadores: Hall *et al.* (1875), Ninde, Bowne & Uhl (eds.) (1892), Street (s.d.).

desenvolvimento. Acresce a este facto que o seu programa educativo foi-se progressivamente desvalorizando até perder oportunidade social. Objectivamente a um ciclo de abertura sucedeu uma fase de ensimesmamento e de um relativo desalento institucional<sup>20</sup>.

**Figura 2 - O Dia dos Garotos**



Fonte: Ilustração Portuguesa, 859, Agosto. 1922

O mesmo programa de educação integral encontra expressão na difusão dos princípios do Escotismo. A juventude continua como central nas preocupações dos protestantes, aliás Eduardo Moreira (1920, p.8) enfaticamente diz que o Escotismo é uma escola de civismo e de regeneração moral, designando-o mesmo de “instituição pedagógica”. Os objectivos de uma alternativa ao “ambiente deletério” estão presentes. Os protestantes portugueses sentem que ao abraçar o projecto Escotista podem reiterar o ideal da educação completa criando um contexto próprio. Objectivos esses plasmados na criação nos anos 20 do *Triângulo Vermelho*, com o firme propósito de afastar os soldados da degradação, e do *Triângulo Azul*; promovendo um trabalho social junto das

<sup>20</sup>Sobre as Uniões, ver Oliveira (2010). A difusão do modelo das Uniões Cristãs, bem como o do Escotismo, terá estado nos propósitos de Alfredo Bensaúde, aquando da criação do republicano Instituto Superior Técnico, nomeadamente “criar uma Associação Cristã da Mocidade para Universitários como a de Coimbra”, “estabelecer os princípios do Triângulo Vermelho: educação física, moral e intelectual” bem assim como os do Escotismo, ver Bensaúde (2003, p. 14-15).

operárias e das menores. Estas duas organizações nascem como consequência do conflito bélico que assolou a Europa. Em Portugal são dinamizadas a partir das Uniões Cristãs, devendo-se a iniciativa a Alfredo da Silva e ao americano Myron Clark (fundador da Associação Cristã de Estudantes de Coimbra), tendo o seu trabalho social e a obra de assistência moral privilegiado os soldados, com a instalação dos Pavilhões do Triângulo Vermelho Português “que seriam como uma espécie de lar onde se proporcionava a leitura, jogos recreativos, reuniões sociais e aulas” para que estes em tempo de paz pudessem usufruir de um ambiente salutar, e as “meninas empregadas na indústria, assim como as pequenas estudantes dos liceus, escolas primárias superiores, etc.” oferecendo-lhes uma formação que consiga o “desenvolvimento harmónico da menina sob o ponto de vista físico, intelectual e espiritual”, ocupando, neste projecto, o Escotismo um papel nuclear.

As preocupações com a formação das crianças e dos jovens, também se alarga às comunidades de crentes quando se criam as Ligas de Esforço Cristão enquanto organizações que permitem que os membros de uma Igreja se revigorem espiritualmente, o que quer significar que os vínculos à Igreja se reforcem através da aceitação da história, do testemunho e do empenho nas obras. Este projecto ganha contornos através de um trabalho de auto-educação, declinado psicológica, ética e economicamente, que se traduz num comportamento individual responsável e numa inserção social advogando as causas da moralização e da reforma social. As Sociedades do Esforço eram o “Barómetro da Igreja” o que demonstra a crucialidade em investir em contextos desta natureza como forma de criar uma sociabilidade global.

Inequívocas fórmulas de manifestação do ideário protestante estão patentes nas múltiplas iniciativas de matriz filantrópica e assistencialista, como sejam aquelas que se relacionam com a generalização da Sopa Económica, da Gota de Leite, do Caldo da Parturiente, como ainda as que visam a criação de Orfanatos e Asilos-Berço. Outras, por seu lado, reclamam-se de um auxílio médico – patenteando por vezes objectivos de missionação de sectores sociais marginalizados – de que se podem indicar a Missão Médica de Lisboa, o Dispensário Evangélico de Leovegildo Sales, em Braga, ou a Sociedade de Beneficência Evangélica. O princípio da solidariedade também foi alimentado por uma ideologia mutualista e associativa, com recortes derivados do cooperativismo, e encontrou expressão no Vintém Evangélico, nos Montepios, a partir de 1913, e nas Sociedades de Beneficência, que ganharam visibilidade entre 1920 e 1930, e que foram promotoras de um Hospital em Lisboa e de uma Casa da Saúde no

Porto, sociedades estas herdeiras de iniciativas locais, em algumas comunidades, patentes desde meados de 1800. Poder-se-á, por último, destacar o trabalho social junto dos estudantes universitários – Sociedade Filantrópica Académica de Coimbra, criada em 1907, ou os Núcleos Académicos que foram florescendo já entrado o século XX.

A urgência em invadir o espaço público para disseminar as propostas defendidas pelos protestantes implicou a democratização dos seus espaços religiosos bem como das organizações que se foram constituindo na esfera das denominações, com um objectivo de difundir um conjunto de saberes seculares como ainda difundir o texto Bíblico não escondendo as suas múltiplas possibilidades de interpretação<sup>21</sup>. Convirá ainda sublinhar que a forte implicação cívica e ética patente nos protagonistas acatólicos encontrou, por um lado, reflexos no fomento de centros comunitários de cultura (ou dessacralização das igrejas) e, por outro lado, fomentou um *ethos* particular, gerador de posições cognitivas, que entroncou inequivocamente nos objectivos dos movimentos regeneradores da sociedade portuguesa e se pautou por um espírito liberal, ilustrado e cosmopolita, o que se traduziu nas causas que lançou e naquelas em que se implicou, assim, retenham-se o higienismo, de que as campanhas de vacinação dos alunos das Escolas Diárias e Dominicais, em inúmeras comunidades protestantes, são um exemplo interessante; a temperança, com expressão na Liga Evangélica Anti-Tabagista (1913), na Liga Anti-Alcoólica Protestante (1913) ou na Liga Evangélica Anti-Alcoólica (1924), de Lisboa, e na participação activa na Liga Anti-Alcoólica Portuguesa e na Liga Portuguesa de Moralidade Pública, ambas criadas em 1913; a formação do carácter, com a Liga da Cruz Branca de 1914 ou as Ligas de Bondade, movimento iniciado em 1880 (ver **Ligas da Bondade**, 1917); o anti esclavagismo, de que o empenho na fundação da Sociedade Anti-Eslavagista, em 1910, por parte de Alfredo Henriques da Silva, entre outros, é elucidativo; deveres para com os animais (PORTELA, 1914), de que se destaca a militância empenhada na Sociedade Protectora dos Animais; a implicação na acção da Cruz Vermelha, cujo protagonismo do Major Santos Ferreira é de realçar (ver **Cruz Vermelha Portuguesa, 1865-1925**, 1926); para além de serem denodados defensores e divulgadores da alimentação racional, da economia doméstica, da educação física e do mutualismo. Estas causas revelaram-se como potencialmente educadoras do ponto de vista cívico como também se podem declinar na sua inserção

---

<sup>21</sup> Nesta dimensão, o notável trabalho dos colportores na difusão do texto bíblico deve ser reiterado, assim como a intensa atividade editorial que os protestantes mantiveram através, nomeadamente, da Livraria Evangélica.

social, quer enquanto missão histórica – e na sua possibilidade biográfica –, quer enquanto missão sociológica, como narrativas de uma identidade não confiscada a qualquer inventário hegemónico de interpretar o Mundo, como sucedeu com a criação de grupos de reflexão: Sociedade de Evangelização em Portugal (1908); Jornada do Evangelho em Portugal (1909); Associação Protestante Portuguesa (1909)<sup>22</sup>; Grupo Evangélico do Livre Exame (1911) ou Movimento Intelectual Cristão (1916), entre outras iniciativas análogas.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a presente sondagem pretendemos evidenciar que a presença dos movimentos protestantes no Portugal contemporâneo foi atuante e extremamente incisiva em várias dimensões, não se ensimesmando, nem em meras liturgias, nem apologizando uma evangelização desligada do mundo social. Os movimentos protestantes construíram uma nova ética social, baseada numa reflexão teórica com uma forte componente de questionamento sobre os valores e os objetivos, bem como sobre a dignidade e as relações com os outros, que se plasmou numa moral que incorpora numa arte de viver as respostas aos questionamentos aplicados à economia, ao direito à ciência, à política e à cultura. A ilustração destas posições materializou-se na constituição de escolas (diárias e dominicais), de associações mutualistas e filantrópicas, de organismos de integração da juventude, de espaços que pugnaram pela defesa dos animais e de um modo de vida temperado e assumiram causas de inegável humanidade, como seja a do abolicionismo. No essencial, lutaram por uma proposta secular, porque se o mundo é considerado um serviço, então a religião é um fator de progresso moral e social não negligenciável. Num país com uma forte tradição romanista, o projeto dos protestantes medrou respostas plausíveis, com argumentos lúcidos e práticos com sólida base convivencial, geradoras de estilos seculares de sociabilidade e formadoras de um cidadão implicado num projeto democrático.

Agradecimentos: Investigação inserida no Projeto: INOVAR - *Roteiros da inovação pedagógica: Escolas e experiências de referência em Portugal no século XX*, PTDC/MHC-CED/0893/2014, financiado através de fundos nacionais da FCT/MCTES-PT. O trabalho contou também com o financiamento do CIEd - Centro de Investigação

---

<sup>22</sup> *Estatutos da Associação Protestante Portuguesa* (1909).

em Educação, projetos UID/CED/1661/2013 e UID/CED/1661/2016, Instituto de Educação, Universidade do Minho, através de fundos nacionais da FCT/MCTES-PT.

## REFERÊNCIAS

- A visita do dr. Hartzell (1911). **O Mensageiro**, 65, Ano 7, Fevereiro e Março, p. 3-5, 1911.
- Ao Povo e ao Parlamento português: a revisão da lei da separação [s.l: s.n, 1914?]. In: SAMARA, Maria Alice & BAPTISTA, Tiago (Org.). **Os Cartazes na Primeira República**. Lisboa, Tinta-da-China, 2010, p.41.
- Estatísticas das escolas dominicais em Portugal em 31 de Março de 1910, **Amigo da Infância**, v. 36, nºs 5-6, p. 34, 1910.
- AFONSO, José António. **Protestantismo e Educação**. História de um projecto pedagógico alternativo em Portugal na transição do séc. XIX. Braga: Universidade do Minho, 2009.
- AFONSO, José António. A Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (ILCAE) - das encruzilhadas sociojurídicas à afirmação de uma identidade religiosa. In: PINTASSILGO, Joaquim (Coord.), **Laicidade, Religiões e Educação na Europa do Sul no Século XX**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013, p.73-109.
- AFONSO, José António. Assistência e ensino no quadro da separação em ambientes evangélicos. **Vértice**, Lisboa, 172, p. 84-104, 2013.
- Almanach das famílias cristãs protestantes para 1901** . Lisboa: [s.n.], 1900.
- Almanach para 1909** . Porto: [s.n.], 1908
- ARTHUR, William. **On the Difference Between Physical and Moral Law**. London: T. Woolmer, 1883.
- BARATA, António Costa .O Protestantismo na primeira fase da República Portuguesa. **Portugal Evangélico**, Porto, 934, Junho, p. 7, 2010.
- BASTIEN, Jean-Pierre. Problemas y métodos para la investigación de los protestantismos ibéricos del siglo XIX y XX. **Anales de Historia Contemporânea**, Murcia, 17 – Las Minorias Religiosas en España y Portugal: Passado y Presente, p. 21-34, 2001.
- BAUBERÓT, Jean & MATHIEU, Séverine. **Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France 1800-1914**. Paris: Seuil, 2002.
- BENSAÚDE, Alfredo (2003). **Notas Histórico-Pedagógicas sobre o Instituto Superior Técnico** (Ed. original: 1922). Lisboa: Instituto Superior Técnico, 2003.
- CARDOSO, Manuel Pedro. **História do Protestantismo em Portugal**. Figueira da Foz: CER, 1985.
- CARDOSO, Manuel Pedro. O Protestantismo e a Implantação da República. **Portugal Evangélico**, Porto,934, Junho, p. 6, 2010.
- CASSELLS, Diogo. **A Reforma em Portugal**. A história resumida, já publicada na «Egreja Lusitana» nos anos de 1897 e 1898, revista, aumentada.... Porto: Typ. A Vapor de José da Silva Mendonça [edição de 1908, mas datada de 1906, por gralha, na folha de rosto], 1906.

COELHO, Trindade. **Manual Político do Cidadão Português**. 1ª Ed.: 1906. Lisboa: Parceria A. M. Pereira; 2ª Ed.: revista e aumentada. Lisboa: [s.n.], 1908.

**Cruz Vermelha Portuguesa, 1865-1925**. Lisboa: Centro Tip. Colonial, 1926.

DORES, Hugo (2010). Questões em aberto. **Agência Ecclesia. Semanário de actualidade religiosa**, Lisboa, 1258, 5 de Outubro, p. 47-52, 2010.

**Estatutos da Associação Protestante Portuguesa**. Lisboa: Typ. M. Corrêa dos Santos, 1909.

FIGUEIREDO, Joaquim dos Santos. **Do Atheismo**. Porto: [s.n.], 1909.

FIGUEIREDO, Joaquim dos Santos (1910). **Factos notáveis da Historia da Igreja Lusitana**. 1ª Ed. 1909; 2ª Ed. «Biblioteca António Maria Candal». 2ª série. 2. Porto: Typ. Mendonça, 1910.

GOLDMAN, Lawrence. **Science, Reform and Politics in Victorian Britain: The Social Science Association, 1857-1886**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GOUVEIA, Ricardo José. **O Século na crise do ultimato (1890-1891)**. Lisboa; Universidade Católica, 2010.

GUICHARD, François. Le Protestantisme au Portugal. **Arquivos do Centro Cultural Português**, Paris, 28, p. 455-482, 1990.

HALL, John et al. **Preparing to Teach**. For Study by Sabbath-School Teachers and Training Classes. Philadelphia: Presbyterian Board of Publications, 1875.

**Ilustração Portuguesa**, 859, Agosto. 1922.

LAQUEUR, Thomas Walter. **Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Culture 1780-1850**. New Haven and London: Yale University, 1976.

LAVELEYE, Émile de. **O Futuro dos Povos Catholicos**. Estudos de Economia Social (traduzido do Francez por Manuel Vieira Ferreira). Sexta edição prefaciada e anotada por Alfredo Silva. Lisboa: Livraria Evangélica, 1905.

LEITE, Rita Mendonça. **Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea**. Da Exclusão à Liberdade de Culto (1852-1911). Lisboa: Universidade Católica, 2009.

Leite, Rita Mendonça. As comunidades protestantes e a Iª. República. **Portugal Evangélico**, Lisboa, 934, Junho, p. 10-11, 2010ª.

LEITE, Rita Mendonça. Enquadramento jurídico das Igrejas durante a Monarquia Constitucional: o regalismo e o estatuto funcional da religião. **Agência Ecclesia. Semanário de actualidade religiosa**, Lisboa, 1258, 5 de Outubro, p. 14-19, 2010b.

Leite, Rita Mendonça. Situação de outras correntes religiosas: o caso do protestantismo português. **Agência Ecclesia. Semanário de actualidade religiosa**, Lisboa, 1258, 5 de Outubro, pp. 40-46, 2010c.

**Ligas da Bondade**. Lisboa: Ed. da Comissão Organizadora, 1917.

MARQUES João (Coord.). Para a história do Protestantismo em Portugal. **Revista da Faculdade de Letras – História**, Porto, 12, p. 431-475, 1995.

MARQUES, João (2009). Antiprotetantismo. A oposição crítica ao protestantismo pelo catolicismo em Portugal. In: MARUJO, A. & FRANCO, J. E. (Coord.), **Dança dos Demónios**. Intolerância em Portugal. Lisboa: Temas e Debates / Círculo de Leitores, 2009, p. 203-263.

MATOS, Luís Salgado de. **A Separação do Estado e da Igreja**. Concórdia e Conflito entre a Primeira República e o Catolicismo – 5 de Outubro de 1910-28 de Maio de 1926. Lisboa: D. Quixote, 2011.

Memorial da Igreja Lusitana Católica, Apostólica, Evangélica (8 de Junho de 1911). **O Bom Pastor**, 27, 3º ano, Junho, p. 1-2, 1911.

Memorial das Igrejas Protestantes a propósito da Lei da Separação da Igreja do Estado (16 de Junho de 1911). **O Bom Pastor**, 27, 3º ano, Junho, p. 2-4, 1911.

MOREIRA, Eduardo. **Notas históricas sobre a origem das Igrejas Evangélicas em Portugal**. Separata da «Revista de História», 6. Braga: [ed. Autor], 1913.

MOREIRA, Eduardo. As necessidades espirituais do Paiz. **O Mensageiro**, 93, Ano 12, Março, p. 2-3, 1916.

MOREIRA, Eduardo. O Escotismo e o Evangelho. **A Luz e Verdade**, 8, Ano 15, Agosto, p. 8, 1920.

MOREIRA, Eduardo. **The Significance of Portugal**. A Survey of Evangelical Progress. London: World Dominion Press, 1933.

MOURA, Maria Lúcia de Brito. **A «Guerra Religiosa» na I República**, 2ª Edição, Revista e Aumentada. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2010.

NINDE, H. S., BOWNE, J. T. & UHL, Erskine (Eds.). **A Hand-Book of the History, Organization and Methods of Work of Young Men's Christian Associations**. New York: The International Committee of Young Men's Christian Associations, 1892.

**O Mensageiro**, 61, Ano 6, Outubro, p. 1-2, 1910.

OLIVEIRA, Rúben Baptista. As Uniões Cristãs da Mocidade Portuguesa. **Portugal Evangélico**, Porto, 934, Junho, p. 12, 2010.

PEABODY, Francis Greenwood. **Jesus Christ and the Social Question**. An Examination of the Teaching of Jesus in the Relation to some of the Problems of Modern Life (1ª. Ed.: 1900). London: Macmillan and C<sup>o</sup>, 1907.

PIERSON, Arthur T. **L'Évangélisation**. Principes et Pratiques. Genève: L'Adresse Office, 1897.

PINTO, Sérgio Ribeiro. Legislação republicana em matéria religiosa e separação. **Agência Ecclesia. Semanário de actualidade religiosa**, Lisboa, 1258, 5 de Outubro, p. 26-31, 2010.

PORTELA, Severo. **Os animaes na educação do sentimento**. Lisboa: Livraria Ventura Abrantes, 1914.

QUENTAL, Antero de. Causas da decadência dos povos peninsulares. In: **Os Conferencistas do Casino**, Porto: Fronteira do Caos, 2005, p. 37-81.

RAMOS, Iolanda Freitas. **O Poder e o Pó**. O Pensamento Social e Político de John Ruskin (1819-1900). Lisboa: F. C. T. / Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

REVEILLAND, Eugenio. **La Question Religiosa y la Solución Protestante**. Madrid: Sociedad de Publicaciones Religiosas, 1894.

SAINTEs, Armand. **A Critical History of Rationalism in Germany, from its Origins to the Present Time**. London: Simptain, Marshall and C<sup>o</sup>, 1894.

SANTOS, Luísa Aguiar. O caminho da tolerância religiosa em Portugal. **Portugal Evangélico**, Lisboa, 934, Junho, p. 8-9, 2010.

SILVA, António Manuel S. P. A Igreja Lusitana e o republicanismo (1880-1910), convergências e expectativas do discurso ideológico. In: SANTOS, M. H. C. (Coord.), *A vida da República Portuguesa, 1890-1990*, vol. II. Lisboa: Cooperativa de Estudos e Documentação, 1995, p. 739-756,

SILVA, António Manuel S.P. Os protestante e a política portuguesa. O caso da Igreja Lusitana na transição do séc. XIX para o séc. XX. **Lusotopie**, Boudéus, p. 269-282, 1998.

SILVA, António Manuel S. P. A Reforma, o primeiro jornal evangélico português. **Revista de Portugal**, Vila Nova de Gaia, 2, p. 60-71, 2005.

SILVA, António Manuel S. P. (2011). O protestantismo português e a República: da utopia à realidade. In: MARQUES, Maria Alegria Fernandes & AMARAL, Luís Carlos (Coord.), **Igreja e República: Mito(s) e História(s)**. Actas do VI Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões. São Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões, 2011, p. 43-72.

SILVA, António Manuel S. P. A Reforma protestante em Portugal: dos percursos aos finais da monarquia. In: AA. VV., **A Reforma aos 500 anos (1517-2017)**. Porto: Fundação SPES, 2018, p. 175-249.

STREET, M. Jennie. **J. S. C. E.. A Story for Boys and Girls of World-Wide Friendship and Service**. London: The Christian Endeavour Book Room, s.d.

TENOW, Elna. **Les victimes de la science**. Stockolm: La Société d'Antivivisection "Nordiska Samfundet", 1903.

VALENTE, David. Da Igreja de Estado à Liberdade de Culto. **Portugal Evangélico**, Porto, 934, Junho, p. 15-17, 2010.

VILAÇA, Helena. **Da Torre de Babel às Terras Prometidas**. Pluralismo Religioso em Portugal. Porto: Afrontamento, 2006.

(Recebido em fevereiro de 2018; aceito em abril de 2018)