

## O modelo de secularismo português: análise dos padrões democráticos de relação Estado-religião(ões) no Portugal pós-25 de Abril

Jorge Carlos Serrano Botelho Moniz

**Jorge Carlos Serrano Botelho Moniz**

é Doutorando na Universidade Nova de Lisboa e Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: jorgemoniz.fellow@gmail.com

### Resumo

Este artigo visa a observar as distintas dimensões e os vários contornos do secularismo hodierno. Através de uma análise descritiva, que tem como marco teórico os múltiplos secularismos e as análises sensíveis ao contexto, examinam-se as relações entre o Estado português e as igrejas e comunidades religiosas, no período pós-1974. Ao analisarmos o seu padrão democrático de relação Estado-religião, nomeadamente através do exame dos mecanismos de apoio financeiro estabelecidos, procuramos entender em qual dos atuais modelos de secularismo Portugal se enquadra. O fato de este ser um caso de estudo complexo, onde persiste um padrão de separação com cooperação entre Estado e religião e, por consequência, um espírito de diálogo, negociação e de permanentes (re)definições do espaço público e simbólico de ambos, com particular relevo para uma organização religiosa, permite compreender o quão ambíguas e plásticas podem ser as fronteiras do secularismo moderno.

### Palabras-chave

Secularismo; Portugal. Democracia. Múltiplos secularismos.

### Abstract

This paper aims to study the different dimensions and the diverse shapes of contemporary secularism. Through a descriptive analysis, which has multiple secularisms' perspective and context sensitive analysis as its theoretical framework, we examine the relations between the Portuguese state and the churches and religious communities in the post-1974 period. By examining its democratic pattern of state-religion relations, namely through the analysis of the established mechanisms of financial support, we try to understand in which of the current models of secularism Portugal fits in. The fact that this is a contested case study, where we find a model of separation with cooperation between state and religion and, consequently, a spirit of dialogue, negotiation and of enduring (re)definitions of public and symbolic space of both of them, with special emphasis on one religious organization, will help us comprehend how ambiguous and pliable the boundaries of modern secularism can be.

### Keywords

Secularism; Portugal; Democracy; Multiple secularisms.

## I. Introdução

Em 1851, George Jacob Holyoake, um dos líderes do movimento racionalista inglês e fundador da Sociedade Secular, cunha o termo *secularismo*. Com esse vocábulo se pretendia descrever um movimento que oferecia, expressamente, uma teoria de organização social conduzida sem qualquer referência a uma teologia ou deidade. Apesar de Cady e Hurd (2010, p. 3) afirmarem que o termo, tal como seu autor o havia construído, não é uma antítese da religião ou o lado de um binário secular-religioso, outros autores (DOBBELAERE, 2004: 22; HURD, 2008, p. 13; SWATOS; CHRISTIANO, 1999, p. 211-212) defendem que ele pretende designar um movimento militante, de emancipação humana e política, comprometido com uma ordem mundial e com um programa de ação individual de solução dos problemas humanos, sem recorrer às *irrelevantes* explicações da religião.

De acordo com Madan (1987, p. 748), o secularismo tinha sido construído dentro da “ideologia do progresso” e assumia a secularização como um processo positivo de lenta, mas irreversível, emancipação das esferas seculares face às religiosas. A relevância histórico-filosófica do conceito transformou-o, segundo Hurd (2008, p. 14-5), em uma “categoria fundacional da modernidade política”. Atualmente, o secularismo refere-se a um escopo de cosmovisões e doutrinas não religiosas que podem ser mantidas conscientemente ou elaboradas explicitamente em filosofias da história e projetos estatais ideológico-normativos, em projetos de modernidade e programas culturais ou que, alternativamente, pode ser visto como um regime de conhecimento epistemológico ou assumido fenomenologicamente como uma estrutura inquestionável (*taken for granted*) da realidade social moderna (CASANOVA, 2011, p. 55). Casanova, inspirado no trabalho de Taylor (2007), considera que este é um estágio de secularismo fenomenológico. Ou seja, uma etapa da era moderna na qual uma *estrutura imanente* das ordens cósmica, social, moral e política modernas opera como se o sagrado não existisse ou como se fosse contrário aos processos de amadurecimento, crescimento e emancipação humana (TAYLOR, 2007, p. 269).

Não obstante o peso negativo que lhe está associado normalmente, o secularismo político *per se* não assume, de forma obrigatória, qualquer desenvolvimento histórico progressivo que converterá a religião em uma dimensão social insignificante. Ele é, “na verdade, compatível com uma perspectiva positiva da religião” (CASANOVA, 2011, p. 69)<sup>1</sup>. Tratamos, portanto, de um conceito contestado e ambíguo. Por um lado, refere-se a princípios de separação estrita da religião e política, justificados pela utilização de fundamentos seculares ou de uma ética pública. Por outro lado, ele não é unilinear ou determinista. Reporta-se a diferentes tradições argumentativas e instituições e políticas concretas, dentro das quais as contendas para regular a relação entre religião<sup>2</sup> e política têm lugar, refletindo várias tradições e culturas políticas contextuais (BERG-SØRENSEN, 2013, p. 4).

Por esse motivo, Casanova (2011, p. 54) afirma que repensar o secularismo nos obriga a manter em mente as distinções analíticas básicas entre o *secular*, como uma categoria epistémica moderna central, a *secularização*, como uma conceptualização analítica de processos histórico-globais modernos, e o *secularismo*, como uma cosmovisão e doutrina. No nosso ver, o secularismo é uma doutrina política que defende a separação entre religião e política, a partir da perspectiva dos ideais políticos de liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade, enquanto a secularização se refere aos processos históricos e sociais de racionalização, diferenciação funcional, privatização ou destradicionalização da religião e declínio das crenças religiosas<sup>3</sup>.

Essas distinções conceptuais não são, na opinião de Berg-Sørensen (2013), suficientes para deixarmos de considerar o secularismo como um conceito contestado. Ele diz respeito, não só, a princípios de separação estrita da religião e política, justificados pela utilização de argumentos seculares ou de uma ética pública; mas, também, implica outras justificações discursivas, reflete várias instituições e políticas concretas que regulam a relação entre religião e política, reiterando várias tradições e culturas políticas contextuais. Por outras palavras, o significado de secularismo continua ambíguo e maleável.

Calhoun, Juergensmeyer e VanAntwerpen, na introdução do seu influente *Rethinking Secularism*, asseveram que uma forma de se superarem semelhantes ambiguidades epistemológicas é através da investigação das práticas políticas e jurídicas atualmente existentes. Nesse sentido, adotamos uma metodologia que atuará dentro dos campos da ciência política e das ciências jurídicas, respetivamente, e propomos uma análise descritiva das dimensões controvertidas do secularismo, em um país secularizado, religioso e católico, como é o Portugal democrático do pós-25 de Abril de 1974. Na procura de ajustar os equilíbrios que sustentem sua posição, o Estado português vem assumindo uma postura de separação com cooperação, com destaque para uma comunidade religiosa, através da qual exalta a contínua necessidade de renovação da sua relação com a esfera religiosa. No nosso ver, são essas intrincadas conexões que as ciências sociais modernas devem investigar e interpretar.

## II. Múltiplas modernidades e múltiplos secularismos

Em finais do século XX, Eisenstadt (2000), questionando as teorias clássicas da modernização e da convergência das sociedades industriais, introduz a expressão *múltiplas modernidades*. Para o autor, esse conceito, por perspectivar o mundo como um conjunto de processos de construção e reconstrução de uma multiplicidade de programas culturais, era a melhor forma de interpretar as sociedades hodiernas (EISENSTADT, 2000, p. 2). As permanentes negociações dos múltiplos padrões institucionais e ideológicos da modernidade são levadas a cabo por atores sociais específicos, procurando diferentes programas de modernidade e estabelecendo diferentes visões sobre o que é uma sociedade moderna. Através da influência e do empenho desses atores com outros setores das suas sociedades, expressões únicas de modernidade podem ser realizadas.

Segundo Ganzevoort (2014, p. viii), podemos concluir que, em Eisenstadt, o modo como as sociedades e as identidades modernas se constroem pode variar entre países e entre diferentes períodos de tempo, podendo, mesmo dentro de uma determinada sociedade, apresentar contornos e modelos altamente diferenciados. Se juntarmos a religião a

esse quadro, o cenário fica ainda mais complexo. De acordo com o autor, a modernidade trouxe novas formas de expressão religiosa (mais desinstitucionalizada e fluida) e novos atores gerindo o campo religioso (GANZEVOORT, 2014, ix). Desenvolvem-se outros modelos de gestão do fenômeno religioso e das igrejas e comunidades religiosas, por parte dos Estados. Um exemplo disso são os conceitos que os Estados democráticos de direito aplicam atualmente nas suas relações com o religioso: *twin tolerations* (tolerâncias gêmeas) e *principled distance* (distância por princípio). O primeiro estabelece os limites mínimos de liberdade de ação fixados pelas instituições políticas, relativamente às autoridades e comunidades religiosas e vice-versa (STEPAN, 2000). O segundo estipula os limites da inclusão ou exclusão pública da religião e a medida na qual as autoridades estatais se empenham, ou não, nessa ação<sup>4</sup> (BHARGAVA, 2011, p. 105-8). Por conta de semelhantes mudanças no paradigma das relações Estado-religião, o secularismo e o seu inerente princípio da separação devem ser repensados nas sociedades hodiernas, salienta Ganzevoort (2014, p. ix).

Com efeito, o fato de vivermos “cada vez mais em um mundo de modernidades múltiplas” (TAYLOR, 2007, p. 21), com reflexos nas relações entre as esferas temporal e espiritual, obriga-nos a pensar o secularismo moderno nas suas várias formas históricas, através de diferentes modelos normativos de separação jurídica entre o poder público e a religião (CASANOVA, 2011, p. 55). É por esse motivo que se deve tratar dele no plural<sup>5</sup> (CASANOVA, 2011, p. 66-73; STEPAN, 2011, p. 139; BERG-SØRENSEN, 2013, p. 4; BHARGAVA, 2013, p. 20-23). No campo da teoria, considerar secularismo no plural prova que sua estrutura conceitual é controvertida. Ou seja, aqueles princípios guiadores que justificam a separação entre religião e política – como já vimos, liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade – são pesados e hierarquizados diferentemente de uma versão de secularismo para outra. Isso significa que os secularismos são constituídos por uma pluralidade de configurações conceituais, embebidas em discursos políticos e abertas à modificação à luz de circunstâncias sociais e de discussões políticas em constante evolução. No campo empírico, a pluralidade do secularismo reflete o modo como a relação entre religião e política se articula em contextos diferentes e sob circunstâncias divergentes. Em outras palavras, o modo como é estruturado nesses discursos públicos contextuais, em termos de princípios políticos distintos e de suas justificações, pontos de identificação e sentido de pertença; como é embebido em instituições e práticas políticas (nacionais/regionais) contextuais diferentes, regulando as relações religião-política; e como espelha as tradições culturais implícitas (BERG-SØRENSEN, 2013, p. 4).

Concordamos então com Bhargava (2011, p.108-109), quando defende uma interpretação dos diferentes secularismos que seja sensível contextualmente (*context-sensitive*). Isto é, uma análise que capte a ideia de que a forma precisa e o conteúdo do secularismo variam, ou podem variar, de um contexto para outro e de um lugar para outro. Outra noção que vai ao encontro dessa ideia é a de *múltiplos secularismos*. Com ela, Stepan (2011) pretende descrever as grandes variações e entender os principais modelos de relação Estado-religião existentes nas democracias modernas<sup>6</sup>. Segundo o autor, podem-se identificar quatro modelos de secularismo ou, como o autor explica, “padrões democráticos de relação Estado, religião e sociedade” (STEPAN, 2011, p. 114)<sup>7</sup>. Primeiro, o modelo *separatista* (p. 119-120). Nele, o Estado exerce um controlo muito reduzido sobre as religiões minoritárias ou majoritárias – o exemplo típico é o estadunidense, nomeadamente através do princípio da separação absoluta entre religiões e Estado.

Em segundo lugar, temos o modelo da *religião estabelecida*, característica dos países do Norte da Europa ou do Reino Unido, onde existem Igrejas de Estado (p. 121-123). Em terceiro lugar, o modelo da acomodação positiva (p. 123-125); ou seja, um secularismo que firma as bases para um exercício governativo de intensa negociação e de indispensáveis partilhas de espaço (público ou simbólico) com as igrejas e confissões religiosas. Por fim, temos o modelo de *respeito por todas as religiões, cooperação positiva e de distância por princípio* (p. 126-139). Nesse modelo, mais idealizado que os anteriores, o Estado coopera, estabelece acordos e respeita de forma igual todas as confissões religiosas, majoritárias ou minoritárias, nas esferas pública e privada. O caso mais aproximado desse modelo é, segundo Bhargava (2011), o indiano.

Tanto o conceito de Bhargava quanto o de Stepan têm em comum a perspectiva de que, na resposta aos dissemelhantes desafios intelectuais e políticos colocados à separação entre religião e Estado, devemos olhar além das construções teóricas de secularismo e examinar, preferencialmente, práticas estatais realmente existentes, derivando, a partir delas, uma conceção redesenhada de secularismo.

### III. Questões históricas, sociológicas e jurídicas do secularismo português

A fé cristã entra em Portugal no século II d.C. e, no contexto de pluralismo religioso que se vivia na época (com mouros e judeus no território), afirmando-se, progressivamente, dentro da problemática da identidade religiosa como problema existencial. Isso sucede, em especial, entre os séculos VIII e XV, com a *Reconquista* cristã, no século XV, com o estabelecimento da Inquisição portuguesa e a conversão forçada dos judeus e com o catolicismo triunfante, culminando nas revoluções liberais de 1820. Por outro lado, por conta da sua posição geográfica, no extremo ocidental da Europa e apenas com uma fronteira terrestre, Portugal foi sempre um receptor tardio das mudanças que, no nível cultural e mental, se iam produzindo no continente europeu, não experimentando, por exemplo, as ideias ou agitações da Reforma protestante (VILAÇA, 1997, p. 277).

O catolicismo triunfante do século XV e a ausência histórica de experiências pluralistas religiosas no país marcaram, de forma indelével, o monolitismo religioso português. Atualmente, apesar da descida sentida no pós-Revolução de 1974 (15%), a percentagem de católicos em período democrático estabilizou, encontrando-se hoje nos 81% (MONIZ, 2016a, p. 196-97). O segundo maior grupo religioso é, na verdade, o *sem-religião* (crentes sem religião, ateus e agnósticos)<sup>8</sup>. No total representam 6,85% da população (subida de 42%, a maior no período 2001-2011) (MONIZ, 2016a, p. 197). As restantes comunidades religiosas são, conseqüentemente, minoritárias, desafiando com pouca força o monolitismo católico (TEIXEIRA, 2012). Não obstante, desde a década de 1980 (36% até 2011), nomeadamente dos grupos protestantes e das Testemunhas de Jeová, os números da subida gradual são ainda residuais (3,9% em 2011).

Essas referências sócio-históricas justificam que, do ponto de vista jurídico, exista em Portugal uma longa tradição de relações políticas com a Igreja católica. Desde o ato de vassalagem de 1143, às onze concórdias do período 1210-1642, até às inúmeras concordatas assinadas durante a formação do território (LEITE, 1993, p. 12-3). A falta de experiências pluralistas no campo religioso, tanto na corte como no povo, levou à abertura da primeira fresta na muralha legislativa nacional. Com o liberalismo e a monarquia constitucional (1820-1910), o catolicismo passa a ser, *de jure*, a religião

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

Com efeito, esse evento foi acompanhado de um conflito religioso, ligado à reação contra o anterior sistema de união, derivado de um anticlericalismo difuso em certos setores da população urbana e do positivismo e jacobinismo do partido republicano. Não foi, portanto, de estranhar que a legislação dos primeiros meses do novo regime assumisse uma posição “vincadamente laicista e anticatólica” (MIRANDA, 1986, p. 120).

Nesse sentido, foi publicado o decreto com força de lei de 20 de Abril de 1911 (Lei da Separação da Igreja e do Estado), no qual o artigo 2º preceitua que “a religião católica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado e todas as religiões são igualmente autorizadas”. Para Leite (1993, p. 25), Afonso Costa, um dos impulsionadores dessa lei, pretendia extinguir o catolicismo no país em poucas gerações. Ainda que a frase de Costa não tivesse a intenção profética que lhe é atribuída, não só pela primeira vez o Estado e a Igreja aparecem dissociados, porquanto é eliminada a religião do Estado, como a religião católica surge em igualdade com as demais confissões, seja no que concerne ao culto particular, seja ao próprio culto público<sup>10</sup>. Segundo Santos, esse período inicia aquilo que designa por primeira separação entre Estado e religião, em Portugal (SANTOS, 2016, p. 503). A Constituição de 1911 consagra ainda, no título respeitante aos direitos e garantias individuais (nº 6 a 12 do art. 3º e art. 4º), na continuidade da Lei da Separação, a não-confessionalidade do Estado e a plena liberdade de consciência de todos os cidadãos.

Com o golpe militar de 1926, a 1ª República portuguesa tem seu epílogo. Instala-se uma ditadura militar que se estende até 1933, ano no qual é promulgada a nova Constituição e é instaurado o regime do Estado Novo. Não obstante o autoritarismo estado-novista, o texto constitucional reconhece certos direitos e garantias individuais. Em especial, no nº 3 do art. 8º, encontra-se protegida a liberdade e inviolabilidade de crenças e práticas religiosas, não podendo ninguém por causa delas ser perseguido, privado de um direito ou isento de qualquer obrigação ou dever cívico, acrescentando-se também que ninguém seria obrigado a responder acerca da religião que professasse. No título respeitante às relações do Estado com a Igreja católica e demais cultos inscrevem-se os artigos 45º e 46º, nos quais, além do mais, se dispunha ser livre o culto público ou particular de todas as religiões, e ainda que, sem prejuízo do preceituado pelas concordatas, o Estado mantém o regime de separação em relação à Igreja católica e a qualquer outra religião ou cultos praticados dentro do território português. Este é o período da segunda separação, na sistematização de Santos (2016, p. 503-505). No entanto, em 7 de Maio de 1940, é assinada a concordata entre a Santa Sé e o Estado português, de cujas disposições mais significativas se verifica que houve, de um lado, o propósito de não regressar ao sistema da religião oficial do Estado; mas de outro, não se hesitou em reconhecer e garantir uma posição especial para a religião católica<sup>11</sup>.

Isso fica em evidência na revisão constitucional de 1951, onde, através da nova redação do artigo 45º, se considera o catolicismo como “a religião da Nação portuguesa”. Apesar da

permanência do princípio da separação na relação entre o Estado e a Igreja católica, o reforço da religião católica como a religião da *nação* coloca a Igreja católica, mesmo que informalmente, em uma situação diferenciada face às demais organizações religiosas (MIRANDA, 1993, p. 78). De fato, durante esse período, nomeadamente entre 1933 e 1971, as minorias religiosas tiveram dificuldades de representação formal ou simbólica com o poder político. Tanto a comunidade judaica (ultraminoritária no universo religioso português) como a protestante (discriminada em matéria de educação e ensino) e, dentro dela, as Testemunhas de Jeová (perseguidas e acusadas de atuar contra a segurança estatal) ou a Federação Espírita Portuguesa (ilegalizada em 1953) foram afastadas ou não conseguiram fazer prevalecer seus interesses, no espaço público (SANTOS, 2016, p. 238-242). Com a morte de Oliveira Salazar, em 1968, e a ascensão de Marcelo Caetano, surge uma nova fase do ordenamento da lei da liberdade religiosa, em Portugal. A 21 de Agosto de 1971, é publicada a lei nº 4/71, que prevê um sistema de reconhecimento das confissões não católicas, indiscortinável até então (MIRANDA, 1993, p. 78-79). Na sua Base II, a lei declara que o Estado não professa qualquer religião e que as suas relações com as confissões religiosas assentam no regime de separação, acrescentando que as confissões religiosas têm direito a igual tratamento, ressalvando as diferenças impostas pela sua representatividade.

Com a queda do regime, em 1974, e os inícios da democratização do país, a Constituição de 1976 vem garantir a liberdade religiosa sem aceção de confissões e sem quaisquer limites específicos. É, como sustenta Miranda (1986, p. 123), um estádio mais avançado do que os sucessivos regimes anteriores de união, de neutralidade laicista e de relação preferencial com a Igreja católica, servindo a separação essencialmente de garantia da liberdade e da igualdade. É o período da terceira separação, segundo Santos (2016, p. 504).

Cabe, enfim, fazer uma nota sobre a manutenção da Concordata de 1940, a seguir à Revolução de 25 de Abril de 1974. A conservação do sistema concordatário no período democrático evidencia o temor estatal a respeito dos perigos inerentes a uma rutura com a Igreja católica – “situações de vazio jurídico e prováveis novos confrontos entre a Igreja e o Estado”<sup>12</sup>. Esse receio é revelado na frase do ex-Ministro dos Negócios Estrangeiros, Jaime Gama, no início das conversações sobre a concordata de 2004 entre o Governo português e a Santa Sé, onde afirmou que “como limite, em caso de discordância sobre as negociações, manter-se-ia a Concordata de 1940” (GAMA, 2007, p. 9).

Com efeito, é expectável que essa fórmula de equilíbrio histórico entre a Igreja católica e o Estado português se mantenha. De acordo com a jurisprudência, o fato concordatário é irrecusável, tem existência jurídica e os princípios essenciais que o inspiram acham-se consagrados no tecido social e cultural do povo português por uma vivência de séculos, podendo dizer-se que, alguns deles, são indissociáveis da sua história, das suas tradições, da sua memória coletiva – por exemplo, os feriados católicos nacionais<sup>13</sup>.

Conforme Azevedo (2002, p. 24), a transição democrática e a Constituição de 1976 abriram portas a um novo Portugal. Todavia, as relações com a Igreja católica quedaram-se idênticas (no plano formal). A vigência dos diplomas legais de 1940 seria apenas tocada pelo protocolo adicional de 1975, perdurando até ao século XXI, quando a LLR - Lei da Liberdade Religiosa de 2001 conduziu o Estado e a Igreja para uma nova concordata, nascida em 2004.

**IV. O secularismo à portuguesa. As relações Estado-religiões no atual regime jurídico luso**

38

O modelo de cooperação entre *público* e *religioso* é o mais comum no contexto europeu (TORFS, 2007, p. 40-41). Nele, o Estado reconhece o valor público da religião, existindo colaboração com as religiões, no sentido de alcançar fins sociais comuns. Em Portugal, esse sistema é uma marca indelével, mesmo que nem sempre pacífica<sup>14</sup>, das relações Estado-religião(ões) (TORFS, 2007, p. 38) e, por consequência, corresponde ao ponto de partida do qual inauguramos nossa análise sobre o secularismo.

São três os mais importantes documentos que regulam, atualmente, as relações Estado-religião, em Portugal. Por ordem cronológica: a Constituição de 1976, a LLR de 2001 e a Concordata de 2004. Transversal a todos eles é a questão da separação de poderes e da não-confessionalidade do Estado (nº 4 do art.º 41.º da Constituição, artigos 3º e 4º da LLR e preâmbulo da Concordata). Portugal é, portanto, aquilo que constitucionalmente se designa de Estado com “separação absoluta” (MIRANDA, 1993, p. 355-6); i.e., um estádio evoluído de neutralidade secular que garante a igualdade de todas as confissões religiosas e que não sofre, formalmente, influência ou controlo por parte de qualquer uma delas.

Isso não significa, porém, que sua condição seja irreligiosa. Pelo contrário, um Estado como o português não pretende impor crenças ou instituições ateístas. Ou seja, não apoiando nem se opondo a qualquer confissão, protege o direito de todos os cidadãos a manter suas próprias crenças – religiosas, não-religiosas ou até antirreligiosas. O Estado português, por permitir a criação de espaços de sociabilidade e de manifestação da consciência individual livres da autoridade clerical (o que não significa a exclusão dos contributos religiosos), pode ser entendido como um Estado pró-secularismo, diferente, pois, de pró-laicização, o qual resultaria na transformação dessa reclamação setorial e parcial em modelo de sociedade – forçosamente não-confessional – universal, obrigatório e garantido pela autoridade política.

Como explicam Miranda e Medeiros (2010, p. 912), o fato de o Estado não assumir fins religiosos, não professar nenhuma religião, nem submeter qualquer Igreja a um regime administrativo, não significa a irrelevância do fato religioso ou a não cooperação, quando possível ou conveniente, para o bem-comum. Se, por um lado, a separação e a não-confessionalidade envolvem a neutralidade religiosa do Estado, por outro, já não implicam seu desconhecimento do fato religioso enquanto fato social<sup>15</sup>. As posturas de aconfessionalidade e separação não implicam que ele não possa colaborar com as igrejas e comunidades religiosas. Antes pelo contrário, o princípio da separação requer do Estado não uma pura atitude omissiva, uma abstenção ou um *non facere*, mas um *facere*, traduzido no dever de dinamizar valores e interesses socialmente legítimos e assegurar ou propiciar o exercício da religião<sup>16</sup>. O Estado assume, nessa recomposição do religioso na sociedade, um espírito de “separação com cooperação” (ALVES, 2007, p. 35-36; MIRANDA, 2004, p. 110), com particular destaque para a Igreja católica, em relação à qual Portugal é, jurídica e institucionalmente, um país de regime concordatário (LOPES, 2002, p. 73). Para Jardim (2007, p. 52), essa fórmula corresponde ao reconhecimento da sua relevância histórica e cultural, na sociedade portuguesa – a sua natureza e missão e o seu ordenamento jurídico e o valor social da sua intervenção.

Assim, apesar de o Estado não ser confessional e de existir uma separação formal entre as duas esferas, ele coopera com as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, tendo em vista, por exemplo, a promoção dos direitos humanos, da paz ou da liberdade



religiosa. É, de certa forma, aquilo que Stepan (2000, p. 37) chama de twin tolerantions. Ou seja, um estágio de separação, mas onde existe uma relação amigável ou positiva entre ambas (p. 42).

39

No concernente à tipologia de relação Estado-religião, Portugal está próximo daquilo que Bhargava (2011, p. 105-8) designa de distância por princípio (*principled distance*), na medida em que lhe é permitido um tratamento diferenciado das várias igrejas e confissões religiosas. Essa tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de igrejas e confissões religiosas e liberdade religiosa (MATOS, 2013, p. 93-100).

Para compreender esse modelo, devemos analisá-lo à luz do esforço de regulamentação estatal das religiões, por meio de uma ou mais leis especiais – por exemplo, as concordatas, as leis de liberdade religiosa ou os acordos formais com as confissões religiosas. A sua característica essencial é a existência de um registo estatal obrigatório, o qual decorre de uma lei especial ou de um ato normativo de valor equivalente. Esse tipo de regime pode ser desdobrado em duas subcategorias: uma trata todas as religiões por igual e a outra as hierarquiza. A primeira parece prevenir a introdução de um princípio discriminatório entre religiões, enquanto a segunda, de acordo com Matos, se encontra “metaforicamente a caminho da Igreja de Estado” (MATOS, 2013, p. 68). A separação com hierarquização de igrejas e confissões religiosas é, então, uma variante da separação à francesa, na qual a lei estatal dispõe de modo a singularizar uma ou várias religiões. O Estado passa a gerir sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas.

No país, podemos detetar, *grosso modo*, quatro escalões de hierarquização. No cume da pirâmide, pese embora não formalmente (CANAS, 2008, p. 478-85), situa-se a Igreja católica, por consequência da relação concordatária. Abaixo, encontramos as confissões religiosas que concluíram acordos com o Estado<sup>17</sup>. É o caso das religiões radicadas historicamente em Portugal – a Aliança Evangélica e as comunidades islâmica e israelense<sup>18</sup>. Em terceiro lugar, os cultos registados, mas sem acordo especial<sup>19</sup>. Por fim, as igrejas e confissões religiosas sem personalidade jurídica, por causa da ausência de registo. Com base nesses elementos, desde que se obedeça ao *princípio de fato* (critérios de representatividade ou longevidade), as autoridades públicas passam a estar legalmente autorizadas a tratar de maneira distinta as diferentes religiões.

Assim, em Portugal, o sistema de relações Estado-religião implementado pela Constituição de 1976 assume a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas. O diploma não refere qualquer forma de diálogo contratual entre Estado e religiões, nem invoca qualquer religião particular (BRITO, 2006, p. 155). Contudo, como assevera Canas (2008, p. 477), o princípio da igualdade não é completamente aplicado e o da separação deve ser interpretado de forma muito reservada. Se, por um lado, a LLR foi um passo importante rumo à igualdade de tratamento, permitindo às confissões religiosas estabelecer acordos com o Estado em matérias de interesse comum, por outro, a mesma lei não só não incentiva nem favorece esses acordos, como ainda reserva um lugar privilegiado para a Igreja católica (artigo 58), mantendo a força das concordatas de 1940 e 2004 (BRITO, 2006, p. 163-164). Vários autores defendem que essa aparente situação de desigualdade se encontra, de fato, em consonância com o princípio do tratamento igual face à importância social da Igreja católica, em Portugal. Ou seja, ela deve ser interpretada à luz do preceito legal do *tratar o igual como igual e o desigual como desigual*.

Em suma, o direito português instaura uma hierarquização entre religiões. No cume, as igrejas e comunidades religiosas instaladas há longa data ou radicadas no país<sup>20</sup> – com particular destaque para a Igreja católica. A sua posição de destaque não é meramente instrumental. Pelo contrário, como veremos em seguida, ela confere direitos particulares, como, por exemplo, a validade civil do casamento religioso, o reembolso do IVA, a percepção de 0,5% dos rendimentos dos contribuintes, acesso ao tempo de antena na televisão e rádio públicas ou a possibilidade de assegurar cursos de religião e moral, nas escolas públicas.

### **V. Um secularismo católico? Breve análise do sistema de financiamento das igrejas e confissões religiosas em Portugal**

O fato de o Estado português não assumir fins religiosos, não professar nenhuma religião, nem submeter as instituições religiosas a qualquer regime administrativo, não significa a irrelevância do *religioso* ou a não-cooperação, quando possível ou conveniente, para o bem-comum. Como vimos, o princípio da separação requer do Estado não uma pura atitude omissiva, mas um secularismo positivo, traduzido no dever de dinamizar os valores e interesses socialmente legítimos e assegurar ou propiciar o exercício da religião.

Segundo Fox (2015, p. 84-90), o tipo mais comum e mais relevante de secularismo positivo atualmente existente é o financiamento das igrejas e confissões religiosas. A sua tangibilidade, associada à maior exposição e controlo estatal que as instituições religiosas passam a sofrer (p. 85), tornam-na um lugar de destaque para se analisarem os contornos do secularismo moderno.

Por exemplo, em matéria de educação e ensino, embora a Constituição de 1976 determine que a educação pública não deva ser confessional (43/3), o Estado garante a liberdade de ensino de qualquer religião, desde que praticada no contexto da respetiva confissão (41/4). Nas escolas públicas, até ao ensino médio, o Estado paga uma retribuição aos mais de 1.000 professores de educação moral e religiosa existentes no país (BRITO, 2009, p. 290). São três as comunidades que beneficiam desse apoio: primeira e destacadamente, a Igreja católica, depois a Aliança Evangélica e a comunidade bahá'<sup>21</sup>. Os professores de moral evangélica, contrariamente aos seus homólogos católicos, não são equiparados a funcionários públicos e, como tal, são trabalhadores pagos à hora (p. 291). Ainda nesse contexto, de acordo com Brito, nenhum financiamento ao ensino superior é permitido, salvo no caso da UCP - Universidade Católica Portuguesa (p. 294). No Decreto-Lei 307/71, revisto pelo Decreto-Lei 128/90, vem previsto que UCP pode ser apoiada pelo Estado e que esse apoio pode revestir a forma de contribuições financeiras. Esse auxílio deve-se ao fato de a UCP não ser considerada como uma universidade privada, porquanto possui o estatuto de pessoa coletiva de utilidade pública.

No que diz respeito à assistência social, uma nota deve ser feita sobre as IPSS - Instituições Particulares de Solidariedade Social. Conforme a norma XXII do Despacho Normativo 75/92, na prossecução dos seus objetivos de solidariedade social, elas têm direito a comparticipação pública. Para isso, são estabelecidos acordos e protocolos de cooperação entre essas pessoas coletivas de utilidade pública e o Estado<sup>22</sup>. Por diversos motivos históricos, políticos e culturais, uma das maiores beneficiárias é a Igreja católica – tem, em sua posse, 75% da rede de intervenção social (MONIZ, 2014). Dentre os milhares de instituições existentes, mais de 1.400 lhe pertencem (cerca de 30% do total) direta ou

indiretamente. Contudo, as instituições de solidariedade, com estatuto de IPSS e de qualquer confissão religiosa, podem ser subvencionadas pelo Estado (BRITO, 2009, p. 290). De acordo com o Pe. Lino Maia<sup>23</sup>, em 2012, 42% do Orçamento de Estado na rubrica de ação social foi destinado às IPSS (MAIA, 2012, p. 3).

No campo dos meios de comunicação de massa, o caso português oferece financiamento público de emissões religiosas televisivas e radiodifundidas. Esse direito está previsto para a prossecução dos fins religiosos de todas as igrejas e comunidades religiosas inscritas (25/1 da LLR). Apesar da universalidade do preceito legal, o nº 2 do artigo 25 dispõe que atribuição e distribuição do tempo de emissão devem ter lugar mediante a representatividade das confissões. Daí o predomínio da religião católica, por exemplo, em programas televisivos como “Caminhos” e “A Fé dos Homens” e a sua exclusividade de conteúdos teledifundidos em programas como o “70x7”, além das eucaristias dominicais.

Em matéria fiscal, os artigos 31 e 32 da LLR de 2001 preveem inúmeras isenções que favorecem as igrejas e comunidades religiosas inscritas em Portugal, mediante seu estatuto jurídico no país. Tal como os conceitos de lei especial e de hierarquização de religiões denunciam, existe uma estrutura de benefícios fiscais em três níveis: na base, os que se aplicam a todas as confissões religiosas, qualquer que seja o seu estatuto jurídico; no meio, as que respeitam as pessoas jurídicas religiosas registadas enquanto tal; no cume, as igrejas e cultos radicados no país que gozam de todos os benefícios fiscais previstos no artigo 26 da concordata de 2004. Essa esquematização beneficia largamente a Igreja católica e as demais igrejas com o estatuto de radicadas no país, nomeadamente no que respeita ao IVA - Imposto sobre o Valor Agregado -, às taxas contributivas para a segurança social sobre os rendimentos auferidos por seus empregadores e trabalhadores, às deduções à coleta e às majorações sobre doações ou ainda à consignação fiscal - a quota de 0,5% do imposto de renda que as pessoas singulares podem destinar às instituições religiosas radicadas no país, para a prossecução de seus fins religiosos ou de beneficência (MONIZ, 2016b, p. 90-103).

Ora, uma tal situação evidencia, sobretudo, a capacidade da Igreja católica para influenciar políticas e práticas públicas e a tendência do Estado português, mediante critérios de objetividade, necessidade e adequação para compromissos políticos católicos, i.e., para a prossecução de uma “sincera e leal cooperação” entre o Estado e a Igreja católica (GAMA, 2007, p. 11; MIRANDA, 2007, p. 106). De acordo com a formulação de Chaplin, uma semelhante capacidade de influência pública de uma igreja ou comunidade religiosa sobre o poder político e, por consequência, a propensão do Estado para, quer intencionalmente, quer não, firmar compromissos políticos que beneficiem, nesse caso, a Igreja católica, fazem deste um caso de secularismo católico (CHAPLIN, 2008, p. 20-28).

Assim, a necessidade de o Estado assumir o princípio da separação, a indispensabilidade de afastar o peso e a influência da religião da sua esfera e a não circunscrição do religioso aos cuidados paroquiais locais manifestam um equilíbrio delicado, no caso português. Para certos autores nacionais, esse encadeamento argumentativo reflete o legado laicista da primeira República - o “complexo Afonso Costa” (CATROGA, 2006, p. 368) - o qual, além de ter promovido uma relação pacificada entre religião, Estado e sociedade, terá conduzido a uma tendência para o silenciamento nas suas relações. Por outras palavras, mesmo sob a possibilidade de inconstitucionalidade de certas disposições e práticas, elas são consideradas de somenos importância perante o receio de causar perturbações e de fazer surgir uma nova questão religiosa, no país. Todavia, o reconhecimento por parte da

República portuguesa quanto à natureza e missão da Igreja católica na sociedade não envolve um regresso religioso ao passado (ALVES, 2007, p. 35), nem, tampouco, uma dissolução do atual modelo de secularismo. Ele significa, antes, a necessidade de aceitação de uma separação saudável ou positiva, na qual se aprimora e aprofunda a relação dialógica, de pacto e entendimento entre Estado, religião e sociedade.

Uma tal necessidade de segurar os dois lados da corda – por um lado, aceitar que a identidade católica continua desempenhando um papel relevante na sociedade portuguesa (CARVALHO, 2003; TEIXEIRA, 2012) e, por outro, valorizar e continuar a defender o princípio da separação – traduz-se nas aparentemente dicotômicas “separação laica não absoluta” (VILAÇA, 2006, p. 376), “quase laicidade” (CATROGA, 2006, p. 370) ou “laicidade colaboracionista” (MANUEL; MOTT, 2006, p. 56), típicas dos períodos democráticos contemporâneos dos países do Sul da Europa e fortemente visíveis em Portugal.

## VI. Conclusão

Tal como o estudo do caso português desvendou, o secularismo pode ser compatível com uma perspectiva positiva da religião. No entanto, devemos notar que os modelos (positivos ou negativos) de secularismo não são fórmulas normativas estanques. Antes, são arranjos conjunturais e políticos socialmente construídos. No caso português, essa situação é visível principalmente a partir de 1976, com a transição democrática. Mas, estendeu-se até ao século XXI, com os exemplos flagrantes da LLR de 2001 e da concordata de 2004.

Por sua constante disputa entre os princípios de separação e de cooperação e por seu espírito de diálogo, negociação e de permanentes (re)definições do espaço público e simbólico de ambos, o modelo de secularismo democrático luso enquadra-se no padrão de *acomodação positiva*. Essa acomodação é *positiva* – no sentido das tolerâncias gêmeas de Stepan –, porque obriga o Estado a apoiar ativamente a religião e a promover seu lugar, na sociedade. A ideia de promoção de uma relação amigável e pacífica entre Estado e religião, compatível com o princípio da separação, é predominante não apenas nos discursos oficiais, mas também na aplicação da lei pelos tribunais e pelos governantes públicos. Sintomáticos são os casos citados dos acórdãos do Tribunal Constitucional português, da legislação nacional (constitucional e subconstitucional) ou do auxílio financeiro (direto ou indireto) do Estado às igrejas e comunidades religiosas.

Nesse contexto, a palavra *acomodação* – no sentido da distância por princípio de Bhargava – é igualmente relevante, porquanto demonstra a extensão da discriminação (positiva ou não) do Estado relativamente às igrejas e comunidades religiosas radicadas ou não no país. Tal como na questão do financiamento supracitada, o Estado acomoda as religiões, quando as ajuda na coleta de impostos. Com essa arrecadação tributária, o poder social das religiões tanto é acomodado como reforçado pelo poder público, pois é o próprio Estado que impõe os critérios da inclusão ou exclusão da religião deste e de outros benefícios. Dado que, em Portugal, se vem garantindo um tratamento especializado à Igreja católica, esta é a instituição religiosa que mais beneficia com a acomodação.

Se, por um lado, no país, esse modelo de secularismo de separação com cooperação vem contribuindo para a acomodação das minorias religiosas (nomeadamente após a promulgação da LLR), por outro lado, essa dinâmica acomodatória, a qual permite ao

Estado gerir sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas, parece-nos tender a derivar, metaforicamente ou não, para um modelo de secularismo de religião(ões) estabelecida(s). O registro público obrigatório das igrejas e comunidades religiosas, o sistema de lei especial (incluindo a exceção concordatária), a hierarquização de religiões e os benefícios que daí advêm e o princípio da separação com cooperação, com tratamento especializado para uma religião, não só possibilitam que o próprio Estado estabeleça distinções positivas e negativas entre as diferentes igrejas e comunidades religiosas, mas, também, legitimam a organização da sua ordem simbólica e o destaque dado à Igreja católica, no seio do universo religioso português.

Com efeito, as várias dimensões do secularismo não são geométricas. Elas são consequência de arranjos institucionais socialmente construídos e são um reflexo das vicissitudes históricas e das ambições político-sociais contextuais. Dentro dessa linha, o Estado português parece assumir um tipo de secularismo dialógico e de compromisso entre a doutrina (secular) que preconiza e a crença (católica) das pessoas que governa, reconhecendo que, apesar de o Estado estar, formalmente, separado da religião, a sociedade não está.

#### Cite este artigo

MONIZ, Jorge Carlos Serrano Botelho. O modelo de secularismo português: análise dos padrões democráticos de relação Estado-religião(ões) no Portugal pós-25 de Abril. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e) anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol. 8 | N. 2, pp. 31-49, Dezembro 2017. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

#### Notas

1. Contrariamente àquilo que se entende como laicidade, onde se pressupõe que a dimensão pública da religião, por ação direta ou indireta do Estado, se torne menos expressiva. A laicidade inscreve-se em um processo complexo e mais vasto, que é o da secularização, com particular incidência na realidade sociopolítica e cultural das diversas sociedades da Europa latina (com especial ênfase na francesa, onde o conceito surge, pela primeira vez, em meados do século XIX). Ela apresenta-se como uma situação social desencadeada em um processo, de *laicização*, muitas vezes acompanhado e sustentado por correntes ideológicas, normalmente designadas de *laicismo*, sendo uma de suas componentes o anticlericalismo – um programa de combate à religião e às suas instituições ou um programa de substituição delas (FERREIRA, 2001, p. 58-9).

2. Visto que o presente artigo trata do secularismo – conceito que remete sobretudo para as relações Estado-religião – o termo *religião* e seus derivados, empregues ao longo do texto, devem ser entendidos em suas dimensões organizacionais e institucionais. Perto do que Bourdieu, no seu *Genèse et structure du champ religieux* (1971), denomina *campo religioso*. Ou seja, uma esfera relativamente autónoma, caracterizada

pela produção, reprodução e difusão de bens e serviços religiosos e, sobretudo, por um processo de complexificação institucional crescente.

3. Contudo, autores como Asad (2003) apontam para o fato de o objetivo normativo implícito do secularismo englobar teorias da secularização.

4. Para Bhargava (2011, p. 99), esta é uma “relação sofisticada com a religião na qual o Estado se pode aproximar ou afastar dela”. Ou seja, embora os Estados reivindiquem uma separação relativamente à esfera religiosa, não existe, contrariamente ao conceito de laicidade, uma parede de separação (*wall of separation*) que pretende privatizar a religião e/ou diminuir sua influência cultural ou social. Pelo contrário, há uma tentativa de formar consensos entre as diferentes pretensões dos indivíduos e das comunidades religiosas. Esses consensos e essas aproximações ou afastamentos dependem exclusivamente do fato de esses valores (nos quais o Estado está investido, como a paz ou os direitos humanos) serem promovidos ou enfraquecidos pelo tipo de relação que o Estado estabeleceu ou venha a estabelecer com as religiões.

5. Essa tendência é também devedora das reflexões sobre os diferentes padrões de secularização, desenvolvidas por Martin (2005) ou por Casanova (2008), mas igualmente pela ideia de múltiplas secularidades de Wohlrab-Sahr e Burchardt (2012).

6. Apesar de admitir algumas reservas no emprego do conceito de secularismo, Stepan recorre à ideia de *múltiplos secularismos* para ultrapassar algumas dificuldades inerentes à utilização da noção de secular no singular. Assim, ele usa o conceito para ajudar na identificação e análise das variações nas relações Estado, religião e sociedade que existem ou podem existir nas democracias modernas e que vão muito além do padrão separatista existente nos EUA e em França.

7. Acrescentaríamos outro padrão de relacionamento Estado-religião: o da laicidade, tipicamente francesa ou turca. Nesse modelo, pressupõe-se, tal como vimos na nota de rodapé 1, que a dimensão pública da religião, por ação direta ou indireta dos órgãos públicos, se torne menos expressiva. *Grosso modo*, é um modelo que advoga uma rígida separação entre o religioso e o secular, a luta contra o espírito clerical, a privatização e marginalização da religião, a criação de uma esfera sociopolítica livre de símbolos religiosos e de um sistema de ensino obrigatório, gratuito e, acima de tudo, laico.

8. O fato de Portugal nunca ter experimentado uma visão religiosa moderada entre católicos e não-católicos (por exemplo, o protestantismo) repercute-se na ascensão desse grupo.

9. Com efeito, Afonso Costa associa o eventual desaparecimento da religião católica à ação desventurosa e incuriosa dos jesuítas. De acordo com Costa, a lei da separação, longe de extinguir o catolicismo, permitia à Igreja católica afastar-se da *agitação política*, podendo assim ressurgir *purificada* da *decadência* para a qual alguns dos seus sacerdotes a haviam levado. Cf. Carlos Ferrão, *Desfazendo mentiras e calúnias*, 1967.

10. Parecer da Câmara Corporativa publicado no *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, v. XVII, p. 334 ss. (Citado por Ac. TC 423/87, p. 4130). 45
11. Parecer da Câmara Corporativa, p. 359. (Citado por Ac. TC 423/87, p. 4130).
12. Ac. TC 423/87, p. 4132.
13. Ac. TC 423/87, p. 4132.
14. Relembrem-se os períodos de tensão e conflito com as religiões, nomeadamente a católica, no país. Por exemplo, nos séculos XVII e XVIII – com o absolutismo régio ou iluminismo despótico –, no século XIX, com o liberalismo, ou no século XX, com o laicismo republicano.
15. Ac. TC 423/87, p. 4137.
16. Ac. TC 174/93.
17. Entre o primeiro e o segundo escalão dessa hierarquia jurídica, encontramos a comunidade Imamat Ismaili, por força do acordo supranacional (uma *segunda concordata*, mesmo não havendo outro Estado contratante) assinado com o Estado português, em 2010. Essa posição de superioridade face às demais instituições religiosas, não católicas, deve-se ao fato de esse acordo contemplar benefícios, sobretudo fiscais, que vão além dos estabelecidos na LLR e que regulam, à exceção da Igreja católica, os direitos e deveres das comunidades religiosas, em Portugal.
18. A própria aquisição de estatuto de pessoa jurídica moral é garantida de maneira diferente, visto que a Igreja católica e os demais cultos se encontram sujeitos a regimes jurídicos diferentes. O estatuto da Igreja é reconhecido pela assinatura de uma convenção de direito internacional e o das outras religiões, através do registo de cultos criado pelo Decreto-Lei 134/2003.
19. Em 2013, eram mais de 730, um aumento de 11% face a 2010 (MONIZ, 2016a, p. 206).
20. Os critérios para serem considerados como radicados em Portugal são: estar há 30 anos, de forma organizada, no país, ou há 60 anos, no estrangeiro e, pelo número de membros e por sua história em Portugal, ser expectável que sua estrutura perdure (CANAS, 2008, p. 483).
21. Enquanto a Igreja católica tem cerca de 250.000 alunos inscritos na disciplina de Educação Moral e Religiosa católica, a Aliança Evangélica apenas conta com 2.000. A religião bahá'í possui números muito pouco expressivos (MONIZ, 2016b, p. 91).
22. Cf. Artigo 8º do Decreto-Lei 119/83 sobre os estatutos das IPSS e o nº 3 do art. 31 da Lei 4/2007, sobre as bases gerais do sistema de segurança social.
23. Presidente da CNIS – Confederação Nacional das Instituições de Solidariedade, órgão que regula as IPSS do país.

**Referências bibliográficas**

46

AC. TC 26.11.87 – TC n.º 423/87, Proc n.º 110/83, Número: 273/87, Série I. Disponível em <http://www.leideportugal.com/primeira-serie/acordao-n-o-423-87-ensino-estado-religiao-constituicao-92310>. Acesso em: 08 jun. 2017.

AC. TC 01.06.93 – TC n.º 174/93, Proc. 322/88, Rel. Cons. Alves Correia. Disponível em: [www.fd.unl.pt/docentes\\_docs/ma/jbg\\_MA\\_3147.doc](http://www.fd.unl.pt/docentes_docs/ma/jbg_MA_3147.doc). Acesso em: 08 jun. 2017.

ALVES, D. João. Revisão da Concordata de 1940: Algumas Notas. In: GOMES, Manuel S. C. (Coord.). *Estudos Sobre a Nova Concordata*: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004. Lisboa: Universidade Católica, 2007. p. 29-37. (Col. Lusitania Canónica, 11).

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AZEVEDO, Carlos Moreira. Momentos e Temas em Confronto nas Relações Igreja-Estado em Portugal. In: GOMES, Manuel S. C. (Coord.). *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940. Actas das X Jornadas de Direito Canónico*. Lisboa: Universidade Católica, 2002. p. 9-30. (Col. Lusitania Canónica, 8).

BERG-SØRENSEN, Anders. Introduction: contesting secularism. In: BERG-SØRENSEN, Anders (Ed.). *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*. Nova Iorque: Routledge, 2013. p. 1-16.

BHARGAVA, Rajeev. Rehabilitating Secularism. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; ANTWERPEN, Jonathan van (Ed.). *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011. p. 92-113.

\_\_\_\_\_. Multiple secularism and multiple secular states. In: BERG-SØRENSEN, Anders (Ed.). *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*. Nova Iorque: Routledge, 2013. p. 17-42.

BRITO, José de Sousa. Convenantal and Non-Convenantal Cooperation between State and Religion in Portugal. In: PUZA, Richard; DOE, Norman (Ed.). *Religion and Law in Dialogue: Convenantal and Nonconvenantal Cooperation between State and Religion in Europe*. Proceedings of the Conference Tubingen, Dudley: Peeters, 2006. p. 155-164.

\_\_\_\_\_. Le financement des communautés religieuses au Portugal. In: BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte; BERLINGÒ, Salvatore (Ed.). *The Financing of Religious Communities in the European Union*. 1. ed. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009. p. 287-294.

CADY, Linell; HURD, Elizabeth Shakman. Comparative Secularism and the Politics of Modernity: An Introduction. In: CADY, Linell; HURD, Elizabeth S. (Ed.). *Comparative Secularism in a Global Age*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010. p. 3-24.

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



- CARVALHO, António. As Igrejas e o Estado em Portugal. In CARVALHO, António (Coord.). *Actas dos IX Cursos Internacionais de Verão de Cascais*. V. 3. Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 2003. 47
- CASANOVA, José. Public Religions Revisited. In: VRIES, Hent (Ed.). *Religion: Beyond a Concept*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008. p. 101-119.
- \_\_\_\_\_. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; ANTWERPEN, Jonathan van (Ed.). *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011. p. 54-74.
- CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006.
- CHAPLIN, Jonathan. *Talking God: The Legitimacy of Religious Public Reasoning*. Londres: Theos, 2008.
- DOBBELAERE, Karel. *Secularization an Analysis at Three Levels*. 2. ed. Bruxelas: PIE – Peter Lang, 2004.
- EISENSTADT, Shmuel. Multiple modernities. *Daedalus*, v. 129, no. 1, p. 1-30, 2000.
- FERREIRA, António Matos. Laicidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. V. 4. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001. p. 58-65.
- FOX, Jonathan. *Political Secularism, Religion and the State: A time series analysis of worldwide data*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- GANZEVOORT, Ruard. Preface. In: TOPIĆ, Martina; SREMAC, Srdjan (Ed.). *Europe as a Multiple Modernity: Multiplicity of Religious Identities and Belonging*. Cambridge: Cambridge Scholars, 2014. p. viii-x.
- HURD, Elizabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations*. Nova Jérícia: Princeton University Press, 2008.
- JARDIM, José Vera. Uma Concordata do Concílio e do Estado Democrático. In: GOMES, Manuel S. C. (Coord.). *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa*, 18 de Maio de 2004. Lisboa: Universidade Católica, 2007. p. 49-57 (Col. Lusitania Canónica, 11).
- LEITE, António. Acordos entre a Santa Sé e Portugal anteriores à Concordata de 1940. In: UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA (Ed.). *A Concordata de 1940, Portugal – Santa Sé*. Lisboa: Didaskalia, 1993. p. 11-27. (Col. Fundamenta, 10),
- LOPES, José Almeida. A Concordata de 1940 entre Portugal e a Santa Sé na Lei da Liberdade Religiosa de 2001. In: GOMES, Manuel S. C. (Coord.). *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*. Lisboa: Universidade Católica, 2002. p. 57-112. (Col. Lusitania Canónica, 8).

MADAN, Triloki Nath. Secularism in Its Place. *The Journal of Asian Studies*, v. 46, n. 4, p. 747-759, 1987.

48

MAIA, Lino. Caridade e solidariedade, papel dos cristãos numa sociedade mais solidária. *Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária*, Porto, 22-25 Novembro, 2012. Disponível em: <http://docplayer.com.br/16694396-Caridade-e-solidariedade.html>. Acesso em: 08 jun.2017.

MANUEL, Paul Christopher; MOTT, Manuel. The Latin European church: “une messe est possible”. In: MANUEL, Paul; REARDON, Lawrence; WILCOX, Clyde (Ed.). *The Catholic Church and the Nation-State*. Washington: Georgetown University Press, 2006. p. 53-68.

MARTIN, David. *On Secularization: Toward a Revised General Theory*. Burlington: Ashgate, 2005.

MATOS, Luís Salgado. Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a igreja. In: FERREIRA, António Matos; MATOS, Luís Salgado (Org.). *Interações do Estado e das Igrejas – Homens e instituições*. 1. ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013. p. 25-106.

MIRANDA, Jorge. Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal. *Nação e Defesa*, n. 39, ano XI, p. 119-136, 1986.

\_\_\_\_\_. A Concordata e a ordem constitucional portuguesa. In: UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA (Ed.). *A Concordata de 1940, Portugal – Santa Sé*. Lisboa: Didaskalia, 1993. p. 67-84. (Col. Fundamenta, 10).

\_\_\_\_\_. A Constituição e a Concordata: Brevíssima Nota. In: GOMES, Manuel S. C. (Coord.). *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa*, 18 de Maio de 2004. Lisboa: Universidade Católica, 2007. p. 101-112. (Col. Lusitania Canónica, 11).

MIRANDA, Jorge; MEDEIROS, Rui. *Constituição Portuguesa Anotada*, Tomo I – Introdução Geral e Preâmbulo, Artigos 1.º a 79. 2. ed. Coimbra: Wolters Kluwer/Coimbra Editora, 2010.

MONIZ, Jorge Botelho. Igreja Católica e Caridade em Portugal. Do múnus bíblico de ajudar o “outro” à sua indispensabilidade no século XX. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, n. 19, p. 223-256, 2014.

\_\_\_\_\_. A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenómeno da secularização. *Em Tese*, v. 13, n. 1, p. 188-219, 2016a.

\_\_\_\_\_. O financiamento público da religião na Europa católica pós-crise. *Ius Ecclesiae*, v. 28, n. 1, p. 79-112, 2016b.

SANTOS, Paula Borges. *A Segunda Separação: A Política Religiosa do Estado Novo (1933-1974)*. Coimbra: Almedina, 2016.

STEPAN, Alfred. Religion, democracy and the “twin tolerations”. *Journal of Democracy*, v. 11, n. 4, p. 37-57, 2000.

\_\_\_\_\_. The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; ANTWERPEN, Jonathan van (Ed.). *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011. p. 114-144.

49

SWATOS, William; CHRISTIANO, Kevin. Secularization theory: the course of a concept. *Sociology of Religion*, v. 60, no 3, p. 209-228, 1999.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. 1. ed. The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TEIXEIRA, Alfredo. Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas. In: TEIXEIRA, Alfredo (Coord.). *Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas – Universidade Católica Portuguesa*, 2012.

TORFS, Rik. Religion and State relationships in Europe. *Religious Studies Review*, v. 1, n. 4, p. 31-41, 2007.

VILAÇA, Helena. Alguns Traços Acerca da Realidade Numérica das Minorias Religiosas em Portugal. *Lusotopie*, p. 277-289, 1999.

\_\_\_\_\_. *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Afrontamento, 2006. (Col. Biblioteca das Ciências Sociais).

WOHLRAB-SAHR, Monika; BUCHARDT, Marian. Multiple Secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities. *Comparative Sociology*, v. 11, n. 6, p. 875-909, 2012.