

## *Religiosidade em Portugal: perspectiva de longo prazo*

José Pereira Coutinho - Portugal<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v12i35.47641>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2733-3476>

**Resumo:** O objectivo deste artigo consiste em analisar a religiosidade em Portugal, desde o período medieval até à actualidade, para se encontrar eventuais tendências de longo prazo. Para esta análise diacrónica consultou-se a historiografia especializada, sobretudo a História religiosa de Portugal e a História da vida privada, e analisou-se o enquadramento societal e organizacional, assente na teoria sociológica da mobilização de recursos. Conclui-se que não há tendências lineares de crescimento ou decréscimo da religiosidade desde o período medieval até à actualidade, mas antes a sua transformação ao longo dos vários períodos. O período medieval foi marcado pela profunda ligação entre o sagrado e o profano, enquanto o período moderno se assinalou pela depuração do sagrado através do controlo eclesiástico. O Liberalismo e a I República empreenderam fortes ataques ao catolicismo, enquanto o Estado Novo inverteu esta tendência. No regime democrático actual, a religiosidade revela-se pela individualização em ambiente plural.

**Palavras-chave:** História religiosa; religiosidade; Portugal.

### **Religiosity in Portugal: long-term perspective**

**Abstract:** The aim of this article is to analyze religiosity in Portugal, from medieval period to the present, to find possible long-term trends. For this diachronic analysis, specialized historiography, especially the Religious history of Portugal and the History of private life, was consulted and the societal and organizational framework, based on the sociological theory of the mobilization of resources, was analyzed. It is concluded that there are no linear trends of growth or decrease in religiosity from the medieval period to the present, but rather its transformation over the various periods. The medieval period was marked by the deep connection between sacred and profane, while the modern period was marked by the purification of the sacred through ecclesiastical control. Liberalism and the First Republic undertook strong attacks on Catholicism, while the

<sup>1</sup> Doutorado em sociologia (ISCTE-IUL, Lisboa, Portugal). Membro integrado do CITER-UCP (Lisboa, Portugal). Email: jose.coutinho@numena.org.pt

Estado Novo reversed this trend. In the current democratic regime, religiosity is revealed by individualization in a plural environment.

**Keywords:** Religious history; religiosity; Portugal.

### **La religiosidad en Portugal: perspectiva a largo plazo**

**Resumen:** El propósito de este artículo es analizar la religiosidad en Portugal, desde la época medieval hasta la actualidad, para encontrar tendencias posibles a largo plazo. Para este análisis diacrónico se consultó la historiografía especializada, especialmente la Historia religiosa de Portugal y la Historia de la vida privada, y se analizó el encuadramiento societal y organizacional, basado en la teoría sociológica de la movilización de recursos. Se concluye que no hay tendencias lineales de crecimiento o decrecimiento de la religiosidad desde el período medieval hasta la actualidad, sino más bien su transformación a lo largo de los distintos períodos. El período medieval fue marcado por la profunda conexión entre lo sagrado y lo profano, mientras que el período moderno se señaló por la depuración de lo sagrado a través del control eclesiástico. El Liberalismo y la I República emprendieron fuertes ataques al catolicismo, mientras que el Estado Nuevo invirtió esta tendencia. En el régimen democrático actual, la religiosidad se revela por la individualización en un ambiente plural.

**Palabras clave:** historia religiosa; religiosidad; Portugal.

*Recebido em 23/04/2019 - Aprovado em 28/06/2019*

### **Introdução**

Os estudos de sociologia da religião relativos à análise da religiosidade centram-se na sua perspectiva sincrónica actual. Percebe-se, pois a sociologia estuda as sociedades modernas hoje e não o passado das mesmas, que é objecto da história. No entanto, a história e a sociologia entrelaçam-se, bastando olhar para os trabalhos de Weber (2001, 2006), por exemplo. A história é muito importante para ajudar a sociologia a compreender as tendências de longo prazo, para enquadrar os fenómenos religiosos no tempo. Ao contrário das teorias clássicas da secularização (e.g. Berger, Luckmann, Wilson), de recorte evolucionista, que defendiam o declínio da religião institucional, pressupondo tempos passados com níveis elevados de religiosidade<sup>2</sup>, parte-se aqui da hipótese de que a história religiosa não segue uma linha evolutiva clara e determinada. Daí a pertinência deste artigo, de confirmar ou infirmar esta hipótese, de que desde os tempos

<sup>2</sup> A este tempo remoto, associado habitualmente à Idade Média, desenvolveu-se o chamado mito da idade da fé ou da piedade do passado (STARK, 1999, p. 255-260; 2001, p. 105).

medievais a religiosidade não apresenta o seu destino pré-determinado, mas que se vai adaptando aos tempos, apesar de aspectos intemporais.

Porém, a inexistência de dados estatísticos<sup>3</sup> impossibilita a análise histórica assente em métodos quantitativos. Desta forma, tem de se encontrar fontes informativas alternativas, nas quais surge naturalmente a historiografia religiosa. Ao contrário da força extensiva dos dados quantitativos, embora por vezes de qualidade questionável, os documentos historiográficos apresentam meros descritivos qualitativos da religiosidade de fraca ou nula comparabilidade diacrónica, pois não existem indicadores idênticos disponíveis para os mesmos. Ou seja, as medidas estatísticas, como as médias, não se aplicam em análises históricas, pois baseiam-se em relatos cuja adjectivação não é quantificável. Além disso, quanto mais remoto o período histórico, mais difícil se torna o exercício historiográfico, pela menor quantidade de documentos<sup>4</sup>, o que dificulta a produção de conhecimento mais rigoroso. Se muitas vezes a historiografia sobre períodos históricos recentes se encontra distorcida, imagine-se a dificuldade acrescida em analisar períodos anteriores. Desta forma, torna-se ainda mais indispensável o cuidado redobrado na escolha da produção historiográfica.

Esta análise historiográfica será complementada com a análise do enquadramento societal (macro) e organizacional (meso), baseada na teoria sociológica da mobilização de recursos, focada na capacidade das organizações religiosas em aceder e capitalizar os recursos e assente no estudo dos recursos organizacionais e dos factores que criam ameaças ou oportunidades (FURSETH E REPSTAD, 2007, p. 143). Desta forma, pode-se definir o enquadramento a dois níveis: a nível societal ou macro (económico, político/legal, sociocultural, tecnológico) e a nível organizacional ou meso (concorrência religiosa, distribuição territorial paroquial e congregacional, qualidade dos efectivos religiosos, esforço evangelizador) (figura 1). Uma vez que as alterações mais substanciais ocorreram sobretudo a partir do Liberalismo, será a partir daqui que a análise deste enquadramento será empregue.

Por último, refira-se que, embora a religião e a religiosidade sejam muitas vezes confundidas como termos idênticos, não o são. A religião refere-se a um sistema objectivo de comunidades, crenças, práticas e valores, enquanto a religiosidade se refere à

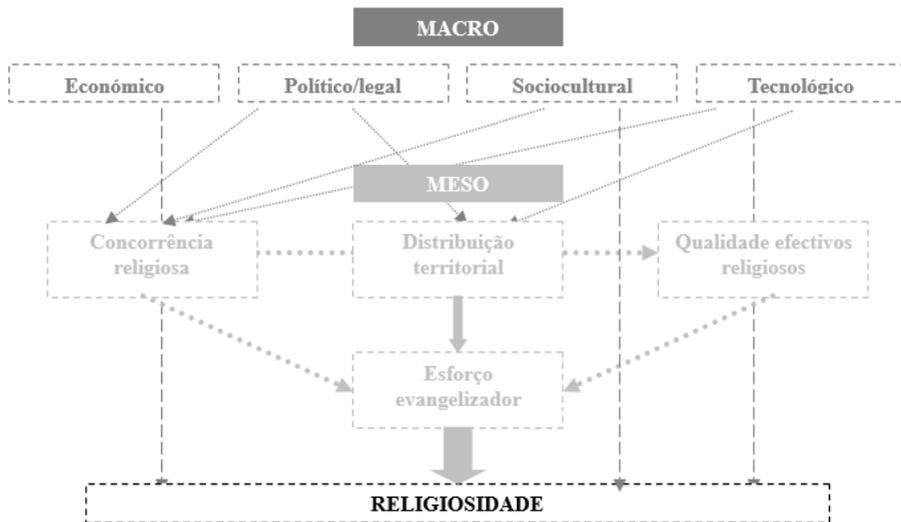
---

<sup>3</sup> Em Portugal, os dados populacionais surgiram somente com o primeiro recenseamento dominical da Igreja Católica em 1977 e com as análises internacionais nos anos 1990 (EVS, ISSP) e anos 2002 (ESS).

<sup>4</sup> O livro surgiu em Portugal em 1487, nos alvares da modernidade. A evolução tecnológica da comunicação escrita e, no século XX, oral e visual, trouxe a multiplicação de documentos, cuja quantidade produzida difere abissalmente, comparando sobretudo com o período medieval. Além disso, a deterioração e desaparecimento de documentos, cuja probabilidade aumenta com o tempo, dificulta ainda mais a existência dos mesmos.

vivência privada ou pública, pessoal ou colectiva, da religião nas suas várias dimensões. Na perspectiva deste artigo, a análise histórica da religiosidade incide sobretudo em práticas religiosas, principalmente a prática dominical, o indicador religioso usado pela sociologia da religião desde os primeiros estudos em França (1930s) e Portugal (1950s), assim como em crenças religiosas.

**Figura 1** – Influência do enquadramento macro e meso na religiosidade



### *Religião popular*

Antes de avançar com a análise proposta, caracteriza-se a religião popular, central no mundo rural e dominante em Portugal até ao século XX. Ao invés das sociedades urbanas, fonte e receptáculo do progresso, nas comunidades rurais as transformações socioculturais foram mitigadas desde os tempos medievais. Nesta mutação miúda encontra-se também a relação com o sagrado e a forma como se o concebe. Desta forma, mesmo que com variações por tempo e espaço, a essência da religião popular manteve-se desde os tempos medievos, observável na intemporalidade do culto dos santos e do sincretismo religioso, por exemplo. Como refere Santo (1999, p. 148), os sermões de São Martinho de Dume, no século VI, sobre os cultos pagãos no Minho, seriam hoje perfeitamente actuais. Esta constância de crenças e práticas resulta da permanência da civilização paroquial, cuja decadência ocorreu em Portugal somente a partir da segunda metade do século XX. Como demonstrou Lima (1994) para o Alto

Minho, de um modelo centrípeto assente na igreja paroquial, passou-se para um modelo multipolar distribuído pela fábrica, lazer, escola, política e média, para além da Igreja. O aumento do nível médio de escolaridade, associado ao êxodo rural e ao progresso técnico galopante das últimas décadas do século XX, transformou comunidades pouco alteradas há séculos.

Para Clemente (2002a, p. 45), a religiosidade torna-se popular “quando se exprime na cultura de cada povo, com as particularidades que a mais ou menos prolongada vivência colectiva lhe conferiu”, sendo “mais afectiva que reflexiva, mais experimental que nocional, mais concreta que abstracta”. Neste âmbito, para Vasconcelos (2007, p. 508-509), o povo português não seria fundamentalmente religioso, mas formalista, infectado pela superficialidade<sup>5</sup>, atestada pelos folguedos nas romarias, pela desobriga na Páscoa, pela assistência à missa fora da igreja e por certa irreligiosidade, expressa nas cantigas, anedotas e sátiras sobre padres. Esta ‘superficialidade’ denota-se na frequência dos rituais, pois, como defende Santo (1999, p. 181), a presença na missa era mais um momento de encontro comunitário do que a celebração de um ritual religioso. Nesta perspectiva de ‘profanação’ enquadra-se a importância da festa popular, existente de norte a sul do país e nas ilhas (e.g. OLIVEIRA, 1984; SANCHIS, 1992; LEAL, 1994). Como refere Sanchis (1992, p. 142-143), no arraial, no espaço profano da romaria, desenvolvem-se todas as actividades não religiosas (negócios, danças, cantos, namoros e lutas).

A iliteracia popular catalisou a existência de visões do mundo distintas do clero e, por isso, de discursos dissemelhantes, algo porventura estimulado pela conjugação do poder religioso com o poder político-económico. Criaram-se assim condições para se desenvolver uma religiosidade própria do povo, um discurso que reflectisse a ausência de poder: Weber (2006, p. 68) defendia peremptoriamente que o *do ut des* caracterizaria todas as religiosidades populares, em todos os tempos e lugares, pois o povo queria evitar os males e atrair os bens deste mundo<sup>6</sup>. Nesta relação com o sagrado, os santos são os mediadores privilegiados, estabelecendo-se uma relação utilitária com os mesmos, na permuta constante de favores, expressa numa cumplicidade e numa conta-corrente de dever e haver (CUTILEIRO, 2004, p. 253; SANTO, 1999, p. 149; ALMEIDA, 1987, p. 233). Antes dependente dos deuses pagãos, o homem rural valeu-se dos santos

<sup>5</sup> Cada pessoa ou grupo social tem a sua forma particular de tratar com o sagrado, uns de forma mais material (externa), outros de forma mais espiritual (interna). Aqui a superficialidade refere-se somente a esta primeira forma, não se querendo valorizar uma em detrimento de outra.

<sup>6</sup> Weber (2006, p. 169) referia que a religião daria, nas classes baixas, para resolver as aflições externas, as questões mais básicas, enquanto, nas classes altas, para acalmar as aflições internas, as questões mais elaboradas de sentido.

disponibilizados pela Igreja (WEBER, 2006, p. 148), sendo o santo centro da comunidade, por representar o passado no presente e assim proteger a identidade comunitária (SANCHIS, 1992, p. 43). Como refere Esteves (1986, p. 70), os santos são o centro, efectivo e afectivo, da vida religiosa popular, pelo que a acção pedagógica eclesiástica dificilmente conseguiria descentrá-los.

Apesar da tensão entre as duas religiões, a osmose entre ambas e o sincretismo resultante marcam a religião popular, assinalada pelo universo simbólico exterior católico, assente em crenças pagãs muito antigas (SANTOS, 2002, p. 407). Simbiose observada também no uso simultâneo dos rituais eclesiais e da magia pelo homem rural, para contornar a sua incerteza (ALMEIDA, 1987, p. 232). Em suma, o sincretismo religioso manifesta-se na adaptação católica de rituais e de crenças pagãs, anteriores ao cristianismo, como Santo (1999, p. 147-151) demonstra com vários exemplos, entre eles: Maria como crença católica da Mãe Terra, ou Páscoa como festa católica da Ressurreição da Terra. De facto, para o escritor espanhol Unamuno, a religiosidade portuguesa, ao contrário da religiosidade castelhana, de matriz semita, apresenta matriz céltica, pagã e panteísta (FONTES, 2002, p. 148). Nesta linha, Leão (1997, p. 58-59) refere-se à religiosidade portuguesa como horizontal, mediada pelo que nos rodeia, a natureza e os outros, contrária à religiosidade espanhola, de cariz vertical, de ligação directa com Deus.

O monopólio dos bens de salvação (capital específico), detido exclusivamente pelo clero, e a autoridade específica subsequente geraram formas de subversão das doutrinas e das práticas aprovadas<sup>7</sup>. Como menciona Riegelhaupt (1982, p. 1226), o povo ressentia-se contra o padre, pela sua posição privilegiada dentro da aldeia de medianoiro entre Deus e os homens, pelo monopólio no desempenho dos rituais, pelo controlo exclusivo das graças sacramentais e pela impunidade perante a comunidade. Cutileiro (2004, p. 237) menciona ainda a incoerência de alguns padres como causadora da desafeição popular, quando havia prática de usura, sedução de mulheres ou preferência dos ricos em detrimento dos pobres. Este anticlericalismo não se pode desligar dos membros das ordens religiosas: por necessidade ou por obrigação, religiosas ou religiosos sem vocação permaneciam nos mosteiros, dificultando a manutenção da disciplina e da moralidade (OLIVEIRA, 1994, p. 157), espalhando uma imagem funesta da Igreja. Porém, como refere Esteves (1986, p. 68-69), este anti-clericalismo popular distingue-se do anti-clericalismo intelectual, opositor da religião, enquanto este crítico somente do padre.

---

<sup>7</sup> Para Bourdieu (2003, p. 121), os detentores de capital específico, fundamento da autoridade específica em determinado campo, tendem para estratégias de conservação (ortodoxia), enquanto os portadores de menos capital inclinam-se para estratégias de subversão (heterodoxia)

No entanto, apesar dos eventuais conflitos, o padre com a aura inerente ao seu múnus sacerdotal, qual mágico a guardar e distribuir poderes sobrenaturais, seria tomado com respeito pelo povo, nem que fosse pelo medo das consequências de desobediência, não só por questões espirituais, mas também por questões disciplinares (sobretudo na Idade Moderna, pelas visitas pastorais e inquisitoriais). Desta forma, os ‘rebanhos’ ou ‘massas’ sempre dependeram dos seus ‘pastores’ ou ‘virtuosos’<sup>8</sup>. Weber (2006, p. 211) mencionava que as massas têm os ‘instintos’ religiosos habitualmente mais adormecidos e tomam a religião de forma mais utilitária ou convencional, ao contrário das faculdades heróicas dos virtuosos. Nesta perspectiva se entende a análise meso realizada mais à frente, sobretudo o esforço evangelizador associado à qualidade e distribuição territorial dos efectivos religiosos e condicionado pela concorrência de outras organizações religiosas ou políticas.

### ***Análise histórica da religiosidade***

A grande referência historiográfica para esta análise é a *História religiosa de Portugal* (HRP), em três volumes (AZEVEDO, 2000/2002), cuja primazia resulta da sua dimensão e da qualidade dos textos. Mesmo que a HRP assente em centenas de referências, sintetizando-as<sup>9</sup>, pode apresentar menos informação nalgum período, tendo de se usar outras fontes bibliográficas. Além disto, estas fontes servem para complementar a informação da HRP. Destas fontes destaca-se a *História da vida privada* (HVP), em quatro volumes (MATTOSONO, 2011), nos quais se trata da religiosidade em todas as épocas da história portuguesa. Porém, refira-se que aqui não interessa análises detalhadas, justificadas em trabalhos aprofundados, mas somente ilustrar a evolução religiosa generalizada. Seria mais interessante uma análise aprofundada deste assunto, mas isso implicaria a dimensão de um livro e não de um artigo. Que este artigo sirva como exemplo de análise breve desta questão, mas ao mesmo tempo dos meandros da sua complexidade.

A análise histórica começa pela *Idade Média*. Sobre este período, Rosa (2009) demonstra que sobre a religiosidade dos leigos em Portugal há poucos estudos generalistas, pois tem sido estudada de forma parcelar por várias áreas, embora não

---

<sup>8</sup> A Igreja considera quatro graus no processo de canonização, intrinsecamente associado às virtudes: servo de Deus, venerável, beato e santo. As virtudes podem ser praticadas para toda a vocação, idade, sexo e classe social. Embora nas vocações sacerdotais ou consagradas haja mais presença de Deus, todos são chamados à santidade, segundo a Igreja.

<sup>9</sup> O avanço científico baseia-se também em sínteses feitas por outros autores, para se ganhar tempo, escusando o uso de trabalhos anteriores. Se assim não fosse, os cientistas estariam sempre a recomeçar o trabalho previamente feito.

referindo estudos sobre a prática dominical<sup>10</sup> ou as crenças. Rosa (2009, p. 75) refere que os únicos trabalhos generalistas sobre religiosidade dos leigos medievais foram feitos pela própria (ROSA, 2000, 2011a/b). No entanto, estes trabalhos apresentam pouca informação que interessa aqui: na HRP, Rosa (2000) analisa a religiosidade da nobreza, enquanto, na HVP, Rosa (2011b) trata dos aspectos privados do religioso (leitura, oração, espaços, construção do eu), não apresentando a prática dominical; somente em Rosa (2011a) se apresentam crenças religiosas. Mesmo que não abundem trabalhos, podem retirar-se alguns traços caracterizadores da religiosidade medieval, através de Rosa (2011a) e outros estudos. Enquanto há aspectos que evidenciam a centralidade da religião institucional, outros demonstram a conjugação com elementos externos. O domínio do sagrado sobre o profano, a importância do além, da morte e das festividades religiosas, sobretudo da missa dominical, opõem-se à profanação das festividades por preocupações mundanas, ao sincretismo religioso e às superstições.

Neste período, a natureza, a agricultura, o trabalho, a vida e a religião eram um todo articulado, em que o sagrado pautava o profano: a religiosidade desenrolava-se colectivamente pelo ciclo litúrgico diário e anual, que determinava, por um lado, o ritmo diário de trabalho e, por outro lado, a celebração dos ciclos agrícolas sazonais, que foram cristianizados das festividades pagãs (COELHO, 2011, p. 145-149). Oliveira (1994, p. 122) vai mais longe e afirma que quase não havia indiferença religiosa na Idade Média, sendo provavelmente a época de maior perfeição do ideal cristão. Neste ambiente carregado de sacralidade, os domingos começavam pela missa, a que todos eram chamados a participar, embora já nesse tempo houvesse quem não participasse ou ficasse fora, além de em aglomerados maiores a missa ser perturbada por preocupações profanas (negócio e festa) (COELHO, 2011, p. 152-153). Também a vida e a morte estavam muito ligadas, não sendo o fim, mas a entrada para a salvação ou para a condenação eterna (ROSA, 2011a, p. 406). No entanto, as crenças e devoções não cristãs, como adivinhações ou cultos divinatórios da natureza, mantiveram-se pelo período medieval (COELHO, 2011, p. 148). Mattoso (2009, p. 162-164) propõe o mesmo ao referir que neste tempo ocorriam práticas sincréticas, que misturavam rituais católicos com rituais mágicos, supersticiosos, propiciatórios e divinatórios, expressando a noção de sagrado, tida pelo povo, cuja ligação à terra tornava-o refém das forças naturais e por isso sôfrego de rituais mágicos de apaziguamento.

Relativamente ao período medieval, a *Idade Moderna* trouxe alterações na vivência religiosa e na gestão dos comportamentos individuais, tendência que se entende também

---

<sup>10</sup> Rosa (2009, p. 120) menciona que os rituais públicos e colectivos estão quase totalmente por estudar.

pela articulação crescente entre o poder régio e o poder eclesiástico. A Contra-Reforma, saída do Concílio de Trento (1545-1563), trouxe dois objectivos essenciais, um relacionado com a imposição da ortodoxia e a erradicação da heresia, outro relativo ao controlo comportamental (CARVALHO, 2011, p. 35). Neste desiderato incluem-se dois instrumentos característicos deste período: a Inquisição para o primeiro objectivo, as visitas pastorais<sup>11</sup> para o segundo objectivo. Apesar de semelhanças e diferenças de objecto e organização, a primeira trabalhava nas fronteiras da fé, assente em tribunais autónomos e na denúncia dos familiares, enquanto as segundas trabalhavam no interior da fé, decorrentes da justiça episcopal e da denúncia dos paroquianos<sup>12</sup> (CARVALHO, 2011, p. 54-55). Ambas foram importantes até meados do século XVIII, sobretudo no século XVII, sendo extintas em 1821 e 1833 respectivamente<sup>13</sup> (BETHENCOURT, 2000, p. 129; PAIVA, 2000c, p. 253). Acrescente-se ainda as missões internas, bem organizadas e geograficamente abrangentes, direccionadas para as populações rurais e desencadeadas no mesmo período<sup>14</sup> (PAIVA, 2000b, p. 239-240).

O Santo Ofício assinalava-se pela enorme capacidade de intervenção sobre crenças e comportamentos religiosos, em todo o reino e império, para além de apertada vigilância sobre estrangeiros e livros (BETHENCOURT, 2000, p. 125). Enquanto a Inquisição incidia nos cristãos-novos, o estudo dos documentos das visitas pastorais apontam para a abrangência cada vez maior da disciplina das populações, procurando-se modelar áreas até aí descuidadas e sendo acusados todos os tipos de pessoas, excepto a

---

<sup>11</sup> Estas visitas pastorais já existiam antes do Concílio de Trento, com periodicidade regular, o que contraria a noção de negligência generalizada dos bispos nos alvares da modernidade, mas eram executadas com incúria e pouca eficácia, preocupando-se mais com aspectos venais (PAIVA, 2000c, p. 253).

<sup>12</sup> Nas fronteiras da fé encontram-se aspectos que demonstram a rejeição da fé católica, como crenças e práticas não católicas, ou comportamentos considerados limite, como a homossexualidade, enquanto no interior da fé se encontram aspectos que, embora considerados errados, demonstram a aceitação da fé católica, como o adultério ou o insulto (CARVALHO, 2011, p. 54).

<sup>13</sup> Bethencourt (2000, p. 129) apresenta 45.000 processos inquisitoriais em Portugal e Goa (período 1536-1767), enquanto Carvalho (2011, p. 40) refere que só na diocese de Coimbra ainda existem 80.000 processos, os quais devem representar 50% a 70% da documentação original, pois, como menciona Paiva (2000c, p. 250), a maioria do gigantesco espólio das visitas pastorais decompôs-se ou desapareceu.

<sup>14</sup> Contudo, segundo Paiva (2000b, p. 239-240), as missões internas decorreram durante todo o século XIX, embora de forma menos forte, porque o missionário deu lugar ao clero local, mais instruído, para além de terem surgido organizações e actividades doutrinárias. Além disso, com a expulsão dos Jesuítas em 1759, as missões perderam dos seus mais importantes pilares. Os missionários compunham-se de Jesuítas, Dominicanos, Franciscanos, Oratorianos, Missionários Apostólicos e Lazaristas.

alta nobreza e o alto clero (PAIVA, 2000c, p. 254-255). Referindo-se às visitas pastorais, Paiva (2000c, p. 252) menciona que o visitador aparecia todos os anos, munido de legitimidade e poder coercivo, o que deveria estimular comportamentos adequados. No entanto, assente em vários testemunhos, sobretudo dos visitantes diocesanos ou inquisitoriais, de várias épocas e lugares<sup>15</sup>, Marques (2000, p. 520-525) menciona as preocupações da Igreja pela ausência à missa, por se ir a outra paróquia ou por se estar a trabalhar, pela presença somente no adro da igreja, pela falta de compostura e de devoção durante as celebrações litúrgicas, nomeadamente dos padres, por se usar a igreja para tratar de negócios e para cenas indecorosas. Também as práticas e crenças heterodoxas associadas à magia estavam espalhadas pelo país e pelas classes sociais (PAIVA, 2000a, p. 370). Acresce a falta de clérigos bem preparados, promessa de Trento, mas que acabou por não se cumprir<sup>16</sup>.

Preunciado pelo consulado de Pombal, no *Liberalismo* o enquadramento político/legal e sociocultural português sofreu alterações substanciais, com impacto bastante negativo na religião (ver e.g. COUTINHO, 2018b, p. 150-153). Embora contrariado pela recuperação religiosa na segunda metade do século XIX, este impacto ocorreu na distribuição territorial e na concorrência religiosa, consequentemente no esforço evangelizador. As alterações políticas/legais trouxeram a intromissão, a perseguição, o esbulho e a expulsão religiosa, sobretudo na primeira metade do século XIX, com efeitos na distribuição territorial paroquial e congregacional. Com as políticas liberais agravou-se bastante a situação da Igreja, com a expulsão das ordens religiosas, que afectou principalmente o sul do país, confiado sobretudo às mesmas (CARVALHO, 1979, p. 25), e a desorganização do ensino dos seminários (OLIVEIRA, 1994, p. 251-252), situações que só viriam a reverter-se na segunda metade do século XIX. As alterações socioculturais decorreram das campanhas maçónicas e republicanas, com

---

<sup>15</sup> Paiva (2000c, p. 252) defende que as visitas são repositório extraordinário de observação da vida comunitária e da cultura popular, que tem sido pouco aproveitado.

<sup>16</sup> A qualidade dos efectivos religiosos até à Idade Média era deficiente e pouco uniforme, daí que o Concílio de Trento tenha determinado a criação de seminários em todas as dioceses, embora em Portugal tenha havido resistências, criando-se somente em Braga, Lisboa, Viseu, Miranda, Guarda, Portalegre, Funchal e Goa, até à Restauração (OLIVEIRA, 1994, p. 171). A política pombalina, com a expulsão dos jesuítas, para além de arruinar o ensino pré-universitário e de limitar o ensino universitário (BUESCU, 2012, p. 60-67), destróçou o ensino seminarista, pois a esta ordem cabia também a educação na maioria dos seminários e apesar de na segunda metade do século XVIII/princípios do século XIX terem sido fundados ou mudados alguns seminários (fundação dos seminários de Coimbra, Algarve, Lamego e Porto; mudança do seminário de Miranda para Bragança; mudança do seminário de Lisboa para Santarém) (OLIVEIRA, 1994, p. 216). Além disso, como refere Oliveira (1994, p. 210-211), apesar das admoestações tridentinas, nada se fizera para melhorar a qualidade das casas religiosas, imperando a relaxação dos costumes.

efeitos na oferta religiosa (traduzindo-se pelo começo da concorrência, sobretudo secular, à religião dominante)<sup>17</sup>, que influenciou a procura religiosa (traduzindo-se pelo surgimento da possibilidade de escolha). Assim, a Igreja lutou a partir de meados do século XIX contra a dessacralização social, promovendo missões<sup>18</sup>, devoções, festividades religiosas, peregrinações, procissões e romarias (NETO, 1998, p. 457).

Neste enquadramento constata-se três aspectos na religiosidade: manutenção da essência religiosa de tempos passados, novidades na vivência religiosa e religiosidade frouxa generalizada. Moura (2011, p. 290) refere que, apesar das mudanças em curso naquela época, o homem comum se mantinha à margem, persistindo nas crenças e práticas dos antepassados. Nos meios rurais, os costumes antigos permaneciam arraigados, sendo o ano pautado pelas cerimônias litúrgicas e rezando-se ao longo do dia, com a presença constante dos sinos a dirigir o trabalho e a oração<sup>19</sup> (MOURA, 2011, p. 297-298). Traços desta religiosidade de antanho são o medo da condenação eterna e a mistura dos santos com símbolos pagãos (MOURA, 2011, p. 291-293). Pelo contrário, as novidades surgem com a feminização do catolicismo, como refere Moura (2011, p. 295), que se caracteriza por alguns traços: devoção mariana, visível na proclamação do dogma da Imaculada Conceição (1854) e associada às aparições marianas nesta época; centralidade da mulher na educação dos filhos e na influência religiosa nos maridos.

Apesar da manutenção da essência e da renovação católica, para Clemente (2002b, p. 74-106), da análise à religiosidade oitocentista, assente em testemunhos de intelectuais e escritores, de estrangeiros, de dignitários eclesiais e de leigos católicos empenhados, parece consensual a frouxa religiosidade portuguesa, reflectida na prática dominical diminuta ou eivada de futilidades, visível, por exemplo, na truculência militante

---

<sup>17</sup> Na primeira metade do século XVIII (1727) surge a primeira loja maçónica em Portugal, ponto de partida para a influência central da maçonaria no século XIX português e na política liberal (SANTOS, 2002, p. 426). Na primeira metade do século XIX (1838), surge o primeiro grupo religioso não católico (presbiteriano) em território português (Madeira) (VILAÇA, 2016, p. 200-201).

<sup>18</sup> As missões procuraram incutir uma religiosidade mais interiorizada, longe de arraiais e danças, transformar a vida das pessoas e fazer do lar verdadeiro templo (MOURA, 2011, p. 304-305). O sucesso das missões foi muito superior no Norte do país, enquanto o Alentejo, sobretudo o distrito de Beja, permaneceu bastante à margem, sobretudo os trabalhadores, pela extinção das ordens religiosas, pela extrema pobreza de grande parte da população (com famílias a viver muito isoladas), pela instabilidade do governo diocesano (dos finais do século XVIII a 1922), pelo clero pouco numeroso e desacreditado (MOURA, 2011, p. 311).

<sup>19</sup> Segundo Moura (2011, p. 297), considerava-se a voz dos sinos a voz de Deus, convidando para a oração, missa e novenas, para afastar o demónio e as trovoadas, para abreviar o tempo de parto, para pedir preces para os agonizantes. Nas ave-marias (meio-dia e cair da noite) os ouvintes concentravam-se (os homens descobriam-se), benziam-se e rezavam.

de Gomes dos Santos ou na fina ironia de Ramalho Ortigão. Os trabalhos de Neto (1998, p. 481-482), de Clemente (2002c, p. 14-24) e Dix (2010, p. 10-13), complementam esta análise. Oliveira (1994, p. 255) confirma esta religiosidade apoucada, referindo que a piedade popular perdera com a crise religiosa do século XIX, recuperando a partir dos anos 1870. Moura (2011, p. 318) reforça esta ideia ao afirmar que a maioria vivia desinteressada das questões teológicas, mantendo através dos tempos uma religião pouco esclarecida, muito voltada para o maravilhoso, o milagre e a superstição. Parece que o empenho de clérigos zelosos das missões, associado ao abalo nas estruturas eclesiais e às novas ideias, não mudou séculos de religiosidade formal, material e sensível.

Quando a situação se encontrava melhor para a Igreja, veio a *I República* com várias medidas secularizadoras de cariz fortemente laicizante. Como principal obreiro destas medidas encontra-se Afonso Costa, líder do partido mais radical, Partido Democrático, ministro da Justiça e dos Cultos (1910-1911), depois presidente do Ministério de Portugal (1913-1917). A primeira medida, logo a 8 de Outubro de 1910, foi a expulsão das congregações religiosas e a nacionalização dos seus bens, recuperação de uma medida tomada por Pombal (sobre os Jesuítas) e sobretudo por Joaquim António de Aguiar, nos princípios do Liberalismo, daí que o povo o alcunhasse igualmente de ‘mata frades’. Outra medida fulcral foi a promulgação da Lei da separação do Estado das igrejas (20-04-1911): se com o primeiro diploma se quis cortar radicalmente a grande influência das congregações sobre os portugueses, com esta nova lei pretendeu-se ir mais longe, nacionalizando todo o património da Igreja diocesana, para a tornar totalmente dependente do Estado. De forma mais humilhante, os sacerdotes ficaram dependentes das corporações gestoras do culto, não só por serem meros oficiantes a mando das mesmas, como também por receberem as pensões através delas. Além disso, a Igreja e os seus ministros ficaram sujeitos a várias restrições e proibições.

Veja-se um pouco mais em pormenor esta lei. Logo no início, a laicização do Estado fica clara no artigo 2º, em que a religião católica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado português. Em artigos sucessivos o Ministério da Justiça de então preparou medidas secularizadoras sobre a gestão do culto (art. 4º e 5º: extinção do financiamento estatal do culto, das cóngruas e outras rendas; art. 17º: gestão por corporações laicas de assistência e beneficência; art. 44º: regulação do culto público de acordo com a administração municipal quando fora das horas prescritas; art. 57º: proibição de cerimónias religiosas, como procissões, que provoquem a desordem pública), os ministros do culto (art. 26º: proibição de pertença à comissão gestora das corporações; art. 48º: condenação dos sacerdotes que atacarem a autoridade pública; 112º: atribuição de pensão vitalícia), os bens da Igreja (art. 62º e 89º: nacionalização de todas as catedrais, igrejas e capelas e respectivo património imobiliário e mobiliário e sua cedência

às corporações laicas), os símbolos religiosos (art. 59º: regulação do toque dos sinos de acordo com a administração municipal; art. 60º: proibição de símbolos religiosos em lugares públicos; art. 176º: proibição de uso hábitos ou vestes talares fora das cerimónias religiosas), o ensino e a informação (art. 181º: proibição de publicação de qualquer documento do Vaticano sem aprovação prévia do Estado; art. 184º: controlo pelo Estado do funcionamento dos seminários).

Embora o Liberalismo trouxesse profundas alterações na configuração religiosa portuguesa, sobretudo na relação do Estado com a Igreja, no património desta e por isso na sua independência, a I República agravou estas mudanças, despojando a Igreja de personalidade jurídica e da maioria dos seus bens e sujeitando-a a um regime de completa dependência do Estado, mesmo que a situação tenha melhorado a partir de 1917 com Sidónio Pais (OLIVEIRA, 1994, p. 234-237). Estas mudanças tiveram impacto grande na distribuição territorial e no esforço evangelizador. Relativamente à qualidade dos efectivos religiosos, a I República acabou por minar um trabalho que estava a ser feito desde há décadas atrás<sup>20</sup>. Apesar da intromissão da I República e do predomínio de actividades profanas, as festas religiosas populares (procissões e romarias) destacavam-se do calendário religioso pela afluência de muita gente, sendo normalmente em honra do santo padroeiro ou de Nossa Senhora, culto desenvolvido por exemplo pela Cruzada do Rosário (1916) e sobretudo após as aparições de Fátima (1917) (FONTES, 2002, p. 151-152).

Durante o *Estado Novo*, a situação anterior desfavorável à Igreja (embora mitigada a partir de 1917) foi invertida. Como explicou Coutinho (2018b, p. 155-157), o enquadramento político/legal e sociocultural favoreciam a religiosidade. Esta alteração no enquadramento teve efeitos na concorrência religiosa, na distribuição territorial, na qualidade dos efectivos e no esforço evangelizador. A concorrência era apagada pelo poder discricionário das autoridades administrativas, que combatiam grupos políticos e religiosos contestadores da uniformidade ideológica (SANTOS, 2002, p. 415), mesmo que a liberdade associativa estivesse consagrada no Código Administrativo de 1936 (SANTOS, 2012, p. 63). A distribuição territorial foi garantida com o restabelecimento da actividade da Igreja diocesana e regular (CARVALHO, 1979, p. 29-30). A qualidade dos efectivos religiosos aumentou pela recuperação dos seminários, sobretudo em edifícios próprios, pois os anteriores seminários (presbitérios e paços episcopais) tinham sido perdidos sem possibilidade de recuperação (CARVALHO, 1979, p. 30; OLIVEIRA,

---

<sup>20</sup> As políticas liberais complicaram o recrutamento e a formação do clero, sendo somente a partir da bula da Cruzada (1851) que a situação se alterou, passando a maioria das dioceses a ter seminários a funcionar paulatinamente bem até ao advento da I República, a qual restringiu bastante o ensino nos seminários (OLIVEIRA, 1994, p. 252).

1994, p. 271). O esforço evangelizador, catalisado pelos três aspectos anteriores, decorreu deste vigor eclesial contrário ao abalo do Liberalismo e da I República.

Como refere Dix (2010, p. 14-16), a reconquista cristã em Portugal encetou-se nos anos 1920, estimulado não só por Fátima, assente na forte predileção mariana nacional e transformada em fenómeno nacional, mas também pela Acção Católica Portuguesa (ACP). Para Fontes (2002, p. 177-179), a ACP, fundada em 1933, marcou a renovação da Igreja até aos anos 1970, caracterizando-se por dois aspectos essenciais: pelo seu espírito militante, formando e envolvendo os leigos na revitalização católica e na restauração de uma ordem social cristã; pelo seu aspecto totalizador, que, para unir, congregava todas as obras apostólicas anteriores e assegurava uma presença em todos os campos sociais (por idade, sexo, meio social e profissional), estruturando-se a nível nacional, diocesano e paroquial ou local. Esta hegemonia organizacional associa-se à coesão familiar e à socialização religiosa das crianças, garantida pela autoridade patriarcal, que impunha as práticas religiosas, nomeadamente as orações diárias e a missa dominical, vista esta como momento de reconstrução comunitária e identitária (MONTEIRO, 2011, p. 281-282).

Da análise de Monteiro (2011, p. 279-282, 286-290) denota-se a ambivalência que já se vivia durante este período e que já anunciava as transformações que ocorreram a partir de 1974. De um lado, encontra-se a maioria da população, dominada pela cultura católica, autoritária e patriarcal, em que a discussão estava quase ausente e a conformidade às normas estabelecidas era obrigatória, embora os papéis sociais se diferenciasssem por classes sociais e contexto residencial. De outro lado, sobretudo a partir dos anos 1960, vão surgindo vozes de protesto, especialmente dos chamados católicos progressistas, que se insurgem contra questões político-económicas, como o regime, a pobreza ou a guerra colonial, ou político-religiosas, como o divórcio, associado ao papel da mulher na sociedade. Certamente que este movimento dissidente não é alheio ao Concílio Vaticano II (1962-1965) nem ao Maio de 1968, nos quais a liberdade e a novidade são defendidas em detrimento da autoridade e da tradição. É neste âmbito de transformação da matriz católica e ocidental que se inscreve o Portugal dos anos 1960 e 1970, que se foi tornando paulatinamente maduro para receber uma revolução preparada com antecedência, apesar da censura da época.

Ao longo do século XX a transformação do enquadramento político/legal, sociocultural, económico e tecnológico de Portugal foi notável, sobretudo com o advento da *Democracia*. Esta mudança teve repercussões, ainda em curso, na religiosidade, que obrigam destaque especial. O enquadramento económico só sofreu alterações significativas a partir de meados do século XX, na decorrência dos planos de fomento industrial iniciados em 1953 e interrompidos com o fim do Estado Novo.

Posteriormente, a economia portuguesa foi-se desenvolvendo, sobretudo pela entrada na CEE em 1986 e pelos efeitos da globalização dentro do quadro europeu, apesar das crises externas e internas, que tornam este crescimento mais incerto. Alguns indicadores demonstram bem esta evolução: a riqueza nacional per capita<sup>21</sup> e a taxa real de escolarização<sup>22</sup> têm crescido desde 1960 até agora (2017/2018). O êxodo rural foi decorrendo a par do desenvolvimento económico, manifesto no aumento respectivo da população terciarizada<sup>23</sup>, da taxa de urbanização<sup>24</sup> e dos aglomerados populacionais maiores<sup>25</sup>. Este êxodo resultou tanto da emigração como das migrações internas: litoralização para todo o litoral excepto a costa alentejana, urbanização e bipolarização em

<sup>21</sup> O PIB per capita (a preços constantes) passou de 3.463€ em 1960 para 17.330€ em 2017; de 1960 até 2017 esteve sempre a crescer (excepto 1975, 1984, 1993, 2003, 2009, 2011-2013) (Fonte: PORDATA, consulta a 31-01-2019).

<sup>22</sup> A evolução da taxa real de escolarização por nível de ensino entre 1961 e 2017 foi a seguinte: educação pré-escolar (0.9% a 90.8%), 1º ciclo (80.4% a 95.3%), 2º ciclo (7.5% a 87.2%), 3º ciclo (6.1% a 87.7%) e secundário (1.3% a 77.6%). A educação pré-escolar cresceu muito, tendo crescimento contínuo em 1995-2012, a partir do qual tem oscilado. O 1º ciclo cresceu continuamente em 1972-1981, ano em que atingiu 100%, o qual manteve até 2013, estando a partir daí a diminuir ligeiramente. Os valores do 2º ciclo aumentaram muito, tendo alcançado em 1993 o patamar de 80%, estando a diminuir desde 2012. Os valores do 3º ciclo aumentaram muito, tendo alcançado em 1996 o patamar de 80%, estando a aumentar desde 2014. Os valores do secundário aumentaram muito, tendo alcançado em 2010 o patamar de 70%, estando a aumentar desde 2012. O número de alunos matriculados no ensino superior entre 1978 e 2018 passou de 81.582 para 372.753; cresceu em 1978-2003, ano com valor máximo, a partir do qual os valores vão oscilando, embora estejam a crescer em 2015-2018. Fonte: PORDATA, consulta a 31-01-2019.

<sup>23</sup> População empregada por sector de actividade económica (primário, secundário, terciário): de 34.9%, 33.7%, 31.4% em 1974 passou-se para 6.4%, 24.7%, 68.9% em 2017; 1977 é o primeiro ano em que a população empregada não é superior no sector primário, continuando o seu caminho descendente até agora, enquanto o sector secundário só foi superior no período 1978-1980 e 1982, tornando-se o sector terciário mais importante a partir de 1981/1983; enquanto o sector primário foi diminuindo e o terciário aumentando, o sector secundário apresentou altos e baixos, só começando a decrescer mesmo a partir de finais dos anos 1990 (em 2017 aumentou muito ligeiramente) (Fonte: PORDATA, consulta a 31-01-2019).

<sup>24</sup> Somente durante o século XX a população portuguesa se urbanizou: a população rural representava 88.6% em 1864 (primeiro recenseamento populacional) (IN, 1868, p. 8), 84.2% em 1900 (DGEPN, 1905, p. 2, 30) e 13% em 2011 (INE, 2015, p. 55). Para 1864, os dados referem-se à população residente fora das capitais de distrito e doutras onze cidades assim consideradas. Para 1900, os dados referem-se à população residente fora das cidades. Para 2011, os dados referem-se à população residente em Portugal em áreas predominantemente rurais. Nos censos de 1950 e 1960 não há dados sobre população rural. Estes dados, embora discutíveis, devido à diferença na metodologia utilizada, servem para mostrar que a população rural diminuiu bastante, sobretudo no século XX.

torno de Lisboa e Porto e suas áreas metropolitanas (ROSA E VIEIRA, 2003, p. 99-100). Com esta mudança económica espera-se a manifestação paulatina da autonomia pessoal, com efeitos religiosos evidentes, nomeadamente a busca de sentido e a bricolage religiosa.

O enquadramento político/legal e sociocultural actual patrocinam o pluralismo religioso, embora a relação privilegiada com a Igreja se mantenha no âmbito da Concordata (e.g. feriados religiosos, gestão de bens móveis e imóveis). Este pluralismo incipiente havia começado no Liberalismo, mas só no regime actual encontra os alicerces legislativos e socioculturais para vicejar<sup>26</sup>. Porém, mesmo que a concorrência religiosa aumente, as teias sociais existentes e o domínio católico são fortes barreiras à entrada de novas confissões religiosas. O enquadramento tecnológico foi sofrendo alterações ao longo dos séculos, embora nas últimas décadas estas sejam mais profundas, nomeadamente na informação e comunicação<sup>27</sup>. No princípio dos anos 1990 surge a comercialização da internet (1990) e do telemóvel (1991), a partir dos quais despontou a revolução digital actual. As alterações tecnológicas, em conjunto com a globalização informativa, têm catalisado também a concorrência religiosa, mas ao mesmo tempo podem contribuir para o esforço evangelizador, fazendo mais com menos efectivos religiosos.

A distribuição territorial, influenciada pelo enquadramento político/legal, mantém-se desde o Estado Novo, embora com três novas dioceses (Santarém, 1975; Setúbal, 1975; Viana do Castelo, 1977) e se esteja a assistir à diminuição dos efectivos religiosos (sacerdotes e religiosos) nas últimas décadas (ver e.g. COUTINHO, 2018a, p. 252-257). A falta de sacerdotes nalgumas dioceses condiciona a capacidade evangelizadora católica, sobretudo no mercado religioso aberto actual, apesar da matriz católica portuguesa. A qualidade dos efectivos religiosos é uma variável com expectativas cada vez maiores, não só pela concorrência religiosa, que implica cada vez mais clérigos capazes de ultrapassarem fortes competidores, independentemente da questão vocacional, mas também pelos escândalos apresentados na comunicação social, que parecem

---

<sup>25</sup> Em 1911, 75% da população residia em aglomerados com menos de 2.000 habitantes e 19% em aglomerados com 5.000 habitantes ou mais (ROSA E VIEIRA, 2003, p. 80-81); em 2011, os valores passaram para 37% e 52% respectivamente (INE, 2012, p. 325-328).

<sup>26</sup> Os dados estatísticos demonstram a insignificância das minorias religiosas até à democracia: em 1900, havia 0.09% de pessoas com outra religião (DGEPN, 1906, p. 2, 350-351); em 1960, havia 0.44% (INE, 1963, p. 364); em 2011, havia 3.87% (INE, 2012, p. 530).

<sup>27</sup> Após o surgimento do livro em finais do século XV (1487), o jornal periódico emerge na primeira metade do século XVII (1641). Contudo, tanto os livros como os jornais tinham a sua circulação reduzida, devido à iliteracia generalizada. A revolução ocorre com o surgimento do rádio (1923) e da televisão (1956), que passaram a veicular informação consumível por todo o público, independentemente da sua literacia.

confirmar a necessidade de cuidado redobrado no controlo vocacional e na formação. Esta conjugação de falta de efectivos religiosos com a concorrência, apesar da sua qualidade crescente esperada, pode ter implicações futuras na capacidade mobilizadora da Igreja, tendo a mesma de arranjar alternativas para ultrapassar esta falha, como a inclusão de leigos em algumas tarefas eclesiais, como tem vindo a acontecer.

Para este enquadramento apresentam-se alguns aspectos actuais na religiosidade, que colidem com o paradigma vigente até ao salazarismo. De um regime centrado na autoridade eclesiástica e patriarcal, com valores transmitidos com pouco questionamento, passou-se para um regime reflexivo, centrado na pessoa e no consumo, apesar que, por mais que se tentem soluções à medida, estas são sempre condicionadas pelos conteúdos já existentes. Desta forma, privilegia-se a autonomia em desfavor da instituição<sup>28</sup>, a procura de soluções individuais em desabono de conteúdos tradicionais, a relativização dos conteúdos religiosos em desfavor de verdades únicas. Espera-se assim que as várias dimensões religiosas sejam afectadas negativamente ao longo destes últimos anos. Todavia, apesar desta quebra de indicadores da religião tradicional, por todo o território português mantêm-se festas, romarias, procissões e outras formas religiosas, das quais se destaca Fátima, tornada um dos principais santuários marianos internacionais, cuja importância se expressou na visita dos papas Paulo VI e João Paulo II (FONTES, 2002, p. 259-264). Na alteração do paradigma anterior, destaca-se a desactivação das estruturas da coordenação central da ACP (1974), passando-se de uma estrutura sexista e classista, assente no combate e na organização nacional, para movimentos mistos, assentes no testemunho de vida e na organização internacional, inseridos na dinâmica da ‘nova evangelização’ (FONTES, 2002, p. 309), os novos movimentos eclesiais (ver e.g. COUTINHO, 2018a, p. 251-252).

### ***Conclusões***

A época medieval assinalava-se pela profunda ligação entre o tempo sagrado e o tempo profano: as coisas sagradas habitualmente profanadas ou paganizadas e as actividades profanas pautadas de sagrado. A época moderna, com a centralização régia e eclesiástica, tentou depurar esta intromissão do profano no sagrado, através das visitas pastorais, Inquisição e missões internas. Todavia, a historiografia parece apontar para que, mesmo que estas épocas fossem permeadas totalmente pela religião, em que o ciclo litúrgico moldava a vida comunitária anual e diária, o profano permanecia no sagrado,

---

<sup>28</sup> As pessoas sem religião passaram de 0.03% em 1900 (DGEPN, 1906, p. 2, 349) para 1.7% em 1960 (INE, 1963, p. 364) e para 6.84% em 2011 (INE, 2012, p. 530).

tanto pela preferência pelas formas materiais e sensíveis das práticas religiosas, como pela importância de práticas pagãs e de superstições, características da religiosidade popular.

Com a extinção das visitas pastorais e da Inquisição, já diminuídas na segunda metade do século XVIII, até pelo abalo do governo pombalino, o controlo eclesiástico reduziu-se drasticamente com a implantação liberal. Aqui se deu a maior clivagem na paisagem religiosa portuguesa, com a diminuição dos efectivos religiosos e do esforço evangelizador e o surgimento da concorrência secular à Igreja. Mesmo que na segunda metade do século XIX a Igreja tenha recuperado, a historiografia parece apontar na frágil religiosidade. A I República continuou este trabalho de esbulho e extinção das organizações eclesiásticas, o que agravou as condições das mesmas. Esta situação foi invertida pelo Estado Novo, onde Fátima e a ACP tiveram papel crucial no rejuvenescimento religioso nacional, algo certamente fomentado pela melhoria da qualidade dos efectivos religiosos, decorrente da refundação de seminários em todas as dioceses, projecto previsto desde o concílio de Trento e finalmente completado.

Com a democracia o panorama religioso altera-se significativamente. O enquadramento económico distingue-se pela maior riqueza, pela terciarização e pela urbanização, o que tem efeitos na individualização da religiosidade, agora menos institucional e mais autónoma. O enquadramento político/legal, estimulado pelo ambiente sociocultural e tecnológico, assinala-se pelo pluralismo religioso, encetado desde a primeira metade do século XIX, mas só agora concretizado. Espera-se que neste regime plural e concorrencial a relativização das cosmovisões se acentue, apesar da hegemonia católica ser forte barreira à entrada de novos competidores religiosos, mas não de competidores seculares, como ocorreu no Liberalismo e na I República. O esforço evangelizador provavelmente decorrerá dos novos movimentos eclesiais, neste novo ambiente em que o leigo se vai afirmando mais, em articulação com a hierarquia eclesiástica.

### **Referências**

ALMEIDA, João F. Párcos, agricultores e a cidade – dimensões da religiosidade rural. *Análise Social*, v. XXIII, n. 96, 1987, p. 229-240.

AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal* – 3 volumes. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000/2002.

BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal* – Volume 2: Humanismos e reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 95-131.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

- BUESCU, Jorge. *Matemática em Portugal* – Uma questão de educação. Lisboa: FFMS, 2012.
- CARVALHO, J.V. *A Igreja em Portugal*: implantação territorial e estrutural. Economia e Sociologia, v. 25/26, 1979, p. 9-32.
- CARVALHO, Joaquim R. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. In: MATTOSO, José (dir.), *História da vida privada em Portugal*: A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2011, p. 32-57.
- CLEMENTE, Manuel. *A fé do povo*. Compreender a religiosidade popular. Apelação: Paulus, 2002a.
- CLEMENTE, Manuel. A vitalidade religiosa do catolicismo português: do Liberalismo à República. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal* – Volume 3: Religião e secularização. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002b, p. 65-127
- CLEMENTE, Manuel. *Igreja e sociedade portuguesa do Liberalismo à República*. Lisboa: Grifo, 2002c.
- COELHO, Maria H.C. A festa – a convivialidade. In: MATTOSO, José (dir.). *História da vida privada em Portugal*: A Idade Média. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2011, p. 144-169.
- COUTINHO, José P. *Campo religioso português*. Análise externa e interna. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 78, n. 309, 2018a, p. 236-266.
- COUTINHO, José P. História religiosa de Portugal e teorias da secularização: da primeira dinastia à actualidade. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. XI, n. 31, 2018b, p. 143-166.
- CUTILEIRO, José. *Ricos e pobres no Alentejo*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004.
- DIRECÇÃO GERAL DA ESTATÍSTICA E DOS PRÓPRIOS NACIONAES (DGEPN). *Censo da população do reino de Portugal no 1º de Dezembro de 1900* (Quarto recenseamento geral da população) Volume I. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905.
- DIRECÇÃO GERAL DA ESTATÍSTICA E DOS PRÓPRIOS NACIONAES (DGEPN). *Censo da população do reino de Portugal no 1º de Dezembro de 1900* (Quarto recenseamento geral da população) Volume II. Lisboa: Typographia da “A Editora”, 1906.
- DIX, Steffen. As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa. *Análise Social*, v. XLV, n. 194, 2010, p. 5-27.

ESTEVES, António J. A religião popular em Portugal. *Cadernos de Ciências Sociais*, v. 4, 1986, p. 63-76.

FONTES, Paulo. O catolicismo no século XX: da separação à democracia. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal – Volume 3: Religião e secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 129-351.

FURSETH, Inger; REPSTAD, Pal. *An introduction to the sociology of religion*. Classical and contemporary perspectives. Aldershot: Ashgate, 2007.

IMPRESA NACIONAL (IN). *Estatística de Portugal*. População. Censo no 1º de Janeiro 1864. Lisboa: Imprensa Nacional, 1868.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). *X Recenseamento Geral da População* Tomo II. Lisboa: INE, 1963.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). *Censos 2011*. XV Recenseamento Geral da População. V Recenseamento Geral da Habitação. Resultados definitivos Portugal. Lisboa: INE, 2012.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). *Retrato territorial de Portugal 2013*. Lisboa: INE, 2015.

LEAL, João. *As festas do Espírito Santo nos Açores*. Um estudo de antropologia social. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

LEÃO, Francisco C. *Ensaio de psicologia portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

LIMA, José S. «*Deus, não tenbo nada contra...*» Socialidades e Eclesialidade no destino do Alto-Minho. Porto: UCP/Fundação Eng. António de Almeida, 1994.

MARQUES, João F. Rituais e manifestações de culto. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal – Volume 2: Humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 517-601.

MATTOSO, José. *Naquele tempo*: ensaios de história medieval. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2009.

MATTOSO, José (dir.). *História da vida privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2011.

MONTEIRO, Teresa L. Fé, crenças e religiões. In: MATTOSO, José (dir.). *História da vida privada em Portugal*: Os nossos dias. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2011, p. 278-307.

MOURA, Maria L.B. Sensibilidade religiosa e devoção doméstica: entre o «temor de Deus» e o «amor de Deus». In: MATTOSO, José (dir.). *História da vida privada em Portugal: A Idade Contemporânea*. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2011, p. 290-321.

NETO, Vítor. *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

OLIVEIRA, Ernesto V. *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1984.

OLIVEIRA, Miguel. *História eclesiástica de Portugal*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.

PAIVA, José P. A magia e a bruxaria. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal – Volume 2: Humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000a, p. 369-375.

PAIVA, José P. As missões internas. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal – Volume 2: Humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000b, p. 239-249.

PAIVA, José P. As visitas pastorais. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal – Volume 2: Humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000c, p. 250-255.

RIEGELHAUPT, Joyce F. O significado religioso do anticlericalismo popular. *Análise Social*, v. XVIII, n. 72-73-74, 1982, p. 1213-1230.

ROSA, Maria L. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal – Volume 1: Formação e limites da Cristandade*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 423-510.

ROSA, Maria L. Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: a historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais. *Lusitania Sacra*, v. 21, 2009, p. 75-124.

ROSA, Maria L. A morte e o Além. In: MATTOSO, José (dir.). *História da vida privada em Portugal: A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2011a, p. 402-417.

ROSA, Maria L. Sagrado, devoções e religiosidade. In: MATTOSO, José (dir.). *História da vida privada em Portugal: A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2011b, p. 376-401.

ROSA, Maria J.V.; VIEIRA, Cláudia. *A população portuguesa no século XX*. Lisboa: ICS, 2003.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo – As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

SANTO, Moisés E. *Comunidade rural ao norte do Tejo seguido de vinte anos depois*. Lisboa: Associação de Estudos Rurais Universidade Nova de Lisboa, 1999.

SANTOS, Luís A. Pluralidade religiosa: correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português. In: AZEVEDO, Carlos M. (dir.). *História religiosa de Portugal – Volume 3: Religião e secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 399-501.

SANTOS, Luís A. As condições jurídico-políticas da construção do campo religioso português: uma contextualização histórica. In: TEIXEIRA, Alfredo (org.). *Identidades religiosas em Portugal: ensaio interdisciplinar*. Lisboa: Paulinas, 2012, p. 21-67.

STARK, Rodney. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, v. 60, n. 3, 1999, p. 249-273.

STARK, Rodney. Efforts to christianize Europe 400-2000. *Journal of Contemporary Religion*, v. 16, n. 1, 2001, p. 105-123.

VASCONCELOS, José L. *Etnografia portuguesa* Vol. IV. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

VILAÇA, Helena. Territorialidades religiosas em Portugal. *Mediações*, v. 21, n. 2, 2016, p. 197-217.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.