

Religião e outros conceitos

José Pereira Coutinho¹

Númena – Centro de Investigação em Ciências Sociais e Humanas

Resumo: Neste artigo são abordadas as definições de religião, tanto as substantivas como as funcionais. As várias componentes da religião são referidas. Na visão substantiva, a religião é um sistema que engloba crenças, práticas, valores e organizações. Na visão funcional, a religião oferece normas, coesão, tranquilidade, estímulo, sentido, experiência, maturidade, identidade, redenção. O sagrado, a espiritualidade, a ideologia, a superstição e a magia são conceitos relacionados com a religião, sendo o seu significado também desenvolvido.

Palavras-chave: Religião; Sagrado; Espiritualidade; Ideologia.

¹ Doutorado em Sociologia pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL) e investigador da Númena – Centro de Investigação em Ciências Sociais e Humanas. Licenciado em Engenharia Agronómica (Instituto Superior de Agronomia – Universidade Técnica de Lisboa) e Mestre/MBA em Gestão de Empresas (ISCTE-IUL) (Lisboa, Portugal). *E-mail:* jose.coutinho@numena.org.pt / josemariacastro@netcabo.pt

À semelhança do *Zeitgeist* hegeliano, as ideias evoluem pela história de forma contínua. Um morrem, outras renascem reformuladas, algumas mudam reformadas. Novas ideias não são mais do que velhas ideias recicladas a que os autores sempre algo acrescentam. Mesmo a epistemologia de Kuhn, onde a evolução científica se faz com descontinuidades, subentende revoluções enraizadas nos paradigmas anteriores, uma continuidade, portanto. Na evolução do pensamento sociológico e religioso só podia também observar-se esta cadeia ininterrupta.

O pensamento cristão começa a secularizar-se na época moderna. A teologia, a rainha das ciências medievais, suportada pela filosofia e pelas artes liberais, perde paulatinamente o seu domínio. Na diferenciação e na especialização modernas, os conhecimentos emancipam-se da filosofia e da influência religiosa, arrumando-se em disciplinas distintas e autónomas. Primeiro, surgem as ciências naturais no século XVII, com o desenvolvimento do método científico. Mais tarde, nos séculos XVIII e XIX, despontam as humanidades. A religião passa a ser estudada pelas disciplinas emergentes (sociologia, antropologia, história e psicologia) de forma crítica e, assim pretensamente, mais objetiva.

A matriz do pensamento ocidental encontra-se na Grécia Antiga, especialmente em Platão (427-347a.C.) e Aristóteles (384-322a.C.). Grosso modo, o pensamento platónico continua por Santo Agostinho (354-430), enquanto o pensamento aristotélico volta com São Tomás de Aquino (1225-1274). No fim da escolástica aparece Ockham (1285-1347), cujo nominalismo promove o empirismo, também produto do aristotelismo. A corrente empirista evolui dos intelectuais anglo-saxónicos, sobressaindo Hume (1711-1776). A sua ascendência, relevante no positivismo de Comte (1798-1857), perdura na escola francesa de Durkheim (1858-1917).

Do lado oposto, surge Descartes (1596-1650), criador do racionalismo, de influência agostiniana. Kant (1724-1804) sintetiza as posições empirista e racionalista e determina o idealismo alemão, onde se destaca Hegel (1770-1831), patente em Marx (1818-1883), Tönnies (1855-1936), Simmel (1858-1918) e Weber (1864-1920). O segundo, versado também na filosofia política de Hobbes (1578-1679), induziu em Wilson (1926) o conceito de societalização, passagem da comunidade para a sociedade.

As duas escolas pioneiras da sociologia desenvolveram-se sob Durkheim e Weber. De um lado, a escola francesa, positivista, de origem empirista. Do outro lado, a escola alemã, interpretativa, de raiz idealista. Durkheim defendia a existência de factos sociais (valores, normas, crenças, regras), condicionantes da ação, externos ao indivíduo

e, assim, analisáveis empiricamente. Weber considerava também a presença de fatores morais influenciadores da ação, mas sem existência própria, pelo que só analisáveis pela construção de tipos ideais. Parsons (1902-1979) condensa as duas escolas; o panorama sociológico dos anos 1940s, 1950s e 1960s será dominado pelo seu pensamento (funcionalismo estrutural).

No funcionalismo em sentido lato, as sociedades são vistas como sistemas de partes mutuamente dependentes. A função refere-se à contribuição de determinada parte para a sociedade. A religião, pelas suas funções sociais, habitualmente associadas à integração social e sistémica, foi amplamente abordada por esta escola, tanto na antropologia – Malinowski (1884-1942), Spiro (1920) e Firth (1901-2002) (embora este fosse pioneiro da antropologia económica, aplicando a racionalidade económica); como na sociologia – Davis (1908-1997), O’Dea (1915-1974), Yinger (1916), Bell (1919-2011), Luhmann (1927-1998), Bellah (1927) e Martin (1929).

Uma das correntes que se opôs a Parsons foi a da escolha racional, iniciada por Homans (1910-1989), sociólogo norte-americano. Para ela, Parsons sobrestimaria os aspetos estruturais dos sistemas sociais, subestimando, assim, a ação individual. A escolha racional envolve o cálculo das recompensas e dos custos das ações tomadas, havendo troca social quando ambas as partes lucram. Pode inserir-se esta escola na tradição empirista anglo-saxónica, quando o comportamento humano se explica apenas por características externas e objetivas. O modelo económico, desenvolvido nos EUA a partir dos anos 1980s, por Stark (1934) e Bainbridge (1940), insere-se nesta corrente.

Outra perspetiva discordante de Parsons foi a do interaccionismo simbólico, influenciado pelo pragmatismo e desenvolvido pelo norte-americano Mead (1863-1931), entre 1900 e 1930. Para ela, a cultura compreende conjuntos de símbolos com significados partilhados, intermediários da interação. Encontram-se semelhanças na antropologia interpretativa simbólica de Geertz (1926-2006) e na antropologia de Evans-Pritchard (1902-1973), cuja antropologia viera do funcionalismo estrutural. O pragmatismo, fundado pelos norte-americanos James (1842-1910) e Peirce (1839-1914), determinado pela tradição empirista, pautava-se pela ênfase dos significados e das definições dados pelos indivíduos nas situações em que atuam (Scott, 1997: 99).

A fenomenologia também se afirmou como alternativa ao funcionalismo. Funda-se com Husserl (1859-1938), sob o cunho do idealismo alemão. O seu objetivo consistia em descrever as coisas como elas aparecem na experiência consciente, sendo o mundo externo conhecido como fenómeno (Scott, 1997: 110). Schutz (1899-1959)

reinterpretou Weber à luz de Husserl, associando contributos da ação racional, tendo como seguidores mais distintos Berger (1929) e Luckmann (1927). O teólogo Otto (1869-1937) marcou-a inspirando teólogos como Tillich (1886-1965), historiadores como Leeuw (1890-1950), Wach (1898-1955) e Eliade (1907-1986), sociólogos como Caillois (1913-1978).

Mais três correntes influenciadas por Marx desafiam Parsons: psicanálise de Freud (1856-1939), escola de Frankfurt e estruturalismo. A filosofia ateia de Feuerbach (1804-1872) faz a transição entre o idealismo de Hegel e o materialismo de Marx. Para este, não somos nós que fazemos o mundo mas é o mundo que nos faz: os modos de produção condicionam a vida social, política e espiritual. A neurose obsessiva e a projeção da figura paterna de Freud refletem Marx e Feuerbach. A escola de Frankfurt, neo-marxista, crítica tanto do regime soviético como do capitalista, desenvolveu teorias sociais voltando principalmente a Kant e Hegel, onde o psicanalista Fromm (1900-1980) se inseriu.

O estruturalismo de Lévi-Strauss (1908-2009) tentou aprofundar o funcionalismo estrutural, sendo popular nos anos 1960s e 1970s. Tal como existe a estrutura gramática do discurso, assim existe a interação social. As estruturas profundas têm prioridade causal sobre as estruturas superficiais (relações, organizações e instituições sociais observáveis), estudadas pelo funcionalismo. A validade do conhecimento científico não depende da correspondência entre objetos pensados e objetos reais, mas do rigor lógico e da coerência conceptual da explicação (Scott, 1997: 157). Também por aqui se nota uma sua ascendência idealista. O pós-estruturalismo revê-se em Baudrillard (1929-2007), para quem a realidade social são as simulações, as imagens dos meios de comunicação.

A antropologia inicia-se sob a égide do evolucionismo cultural. A ideia de progresso histórico, associada ao iluminismo, foi retomada por Comte e Spencer (1820-1903), influndo no evolucionismo cultural da antropologia pioneira de Tylor (1832-1917) e de Frazer (1854-1941): no primeiro, o animismo seria a primeira fase do desenvolvimento das religiões, enquanto no segundo seria a magia. O exegeta Smith (1846-1894), igualmente marcado pelo evolucionismo, foi dos primeiros a tratar a função coesiva dos ritos religiosos, inspirando Durkheim. Mais tarde, a antropologia foi dominada pelo funcionalismo estrutural de Radcliffe-Brown (1881-1955), curiosamente influenciado pelo trabalho de Durkheim, e determinante no funcionalismo estrutural de Parsons.

A instabilidade social e política dos anos 1960s conduziu à queda do domínio funcionalista na sociologia, pela sua incapacidade em explicá-la. Assomaram as outras escolas, entretanto desenvolvidas. Na sociologia da religião, retoma-se a construção teórica, após três décadas de quase estagnação e de produção estritamente empírica religiosamente comprometida. A secularização impõe-se como o paradigma dominante; regressa-se aos clássicos. Inicialmente, as teorias da secularização baseiam-se num só fator. Mais tarde, até pelas críticas apresentadas pelos autores americanos do modelo económico, reformula-se o paradigma. As novas teorias abrem-se a todo um leque de fatores e abandona-se a hipótese do fim da religião, diversificando-se as linhas de investigação. Agora, ainda que os autores possam privilegiar uma teoria em detrimento de outras, a complexidade dos problemas sociais atuais não o aconselha. De certa forma, as escolas terminaram com o advento da pós-modernidade e do relativismo decorrente. Apesar da tradição ainda ligada a cada faculdade, a reflexividade contemporânea contribui para o uso das teorias mais adequadas a cada caso em desfavor do seguimento ortodoxo de alguma. A proposta da terceira via, a partir dos anos 1970s, por Giddens (1938) e Bourdieu (1930-2002), conjugando a ação e a estrutura, concorreu para anular a oposição de décadas entre objetivistas e subjetivistas. Desta forma, torna-se despropositado inserir os sociólogos atuais em correntes: Dobbelaere (1933), Campiche (1937), Robertson (1938), Voyé (1938), Fernandes (1939), Beckford (1942), Cipriani (1945), Lambert (1946-2006), Hervieu-Léger (1947), Bruce (1954).

Na realidade, a disposição dos autores por correntes é discutível. Para uns, torna-se evidente, por fundarem escolas ou por assumirem o seguimento das mesmas. No entanto, mesmo nestes, se discute a clareza da sua inclusão. A complexidade das suas influências, a sua diversidade, por vezes contrastante, dificulta a sua inserção por correntes. Além disso, nem sempre se torna evidente a consciência de pertença a determinadas escolas por parte dos próprios autores. Feito este preâmbulo, necessário para enquadrar os autores mais relevantes citados de seguida, inicia-se a definição de religião e de conceitos relacionados.

As múltiplas definições de religião podem dividir-se em dois grupos: substantivas, descritoras do que ela é, da sua essência, das suas crenças e práticas, da experiência do Outro ou do sagrado; funcionais, referentes ao que ela faz, ao seu papel, à sua função social (Rodrigues, 2007; Dix, 2006; Roberts, 1995; Berger, 1990; Dobbelaere e Lauwers, 1973; Yinger, 1957). Cada definição, mesmo marcada pelo

contexto temporal, social, académico e ideológico do autor, concorre para a compreensão da religião.

Ao contrário de Weber (2006), que considerava impossível definir a essência da religião no começo de um estudo, tentarei fazê-lo. Etimologicamente a palavra religião deriva do latim, podendo significando religar, reler ou reelegger. Em todas está presente a ligação da humanidade com a divindade. Aparece então a primeira característica da religião: a ligação do homem com algo superior ou transcendente, o seu objeto.

O contexto cultural influencia sobremaneira a definição de religião. Nas sociedades ocidentais, onde se associa a religião à relação com algo transcendente, ela é sistema mediador entre o homem e entidades superiores. O Ocidente, altamente marcado pela cultura judaico-cristã, releva o Deus único e transcendente. Nas sociedades orientais, budistas e hinduístas, a transcendência não está presente, mas antes o panteísmo, um deus em tudo. Assim, a religião não é ligação a algo superior e transcendente, mas à própria natureza, a todos os seres vivos. As enunciações aqui apresentadas privilegiarão o contexto ocidental.

O *objeto da religião* tem várias designações: seres espirituais (Tylor, 1920), divino (James, 1952), poderes superiores (Frazer, 1974; Otto, 2005; Oliveira, 1995), sagrado (Durkheim, 2001; Wach, 1971; Tillich, 1955; Eliade, 2006; Berger, 1990; Agostino, 1980; Bird, 1990; Margry, 2008), realidades transcendentas (Simmel, 1998; Robertson, 1970; Dobbelaere, 1981; Bird, 1990; Campiche, 1993), realidades sobrenaturais (Stark e Bainbridge, 1980; Stark e Bainbridge, 1996; Stark e Finke, 2000; Stark, 2001b; Costa, 2006; Margry, 2008), realidades supraempíricas (O’Dea, 1966; Robertson, 1970; Dobbelaere, 1981; Campiche, 1993; Oliveira, 1995), seres sobre-humanos (Spiro, 1972; Lambert, 1991) e deuses (Bruce, 2002).

Sobressai das designações o sentido de algo para além da realidade ou da natureza humanas. Como referem Eliade (2006) e Durkheim (2001), o profano e o sagrado são realidades distintas. O homem, no seu início, vê o sagrado como a divindade, tendendo posteriormente a distingui-los. O sagrado transforma-se, cada vez mais, na ponte entre a divindade e o homem (Borau, 2008), convertendo-se de divindade em hierofania. Embora o sagrado possa ter três significados – religião, realidade transcendente ou coisas separadas (Evans, 2003) – será usado o segundo sentido.

O *sagrado* não se consegue reificar, concretizar, pela impossibilidade de assegurar a sua existência terrena. Para uns o sagrado é real, para outros é construção

humana. Por um lado, representa-se como: causa do universo (Hume, 1975), *mysterium tremendum* (Otto, 2005), altamente excepcional e extremamente impressionante (Leeuw, 1963), real por excelência (Eliade, 2006), fonte criativa de vida (Caillois, 2001), poder misterioso e impressionante (Berger, 1990), sobrenatural com consciência e desejo (Stark e Bainbridge, 1996; Stark e Finke, 2000; Stark, 2001b). Por outro lado, assume-se como: projeção do homem ideal (Feuerbach, 1854), projeção da figura paterna (Freud, 2008), *coincidentia oppositorum* (Simmel, 1998), símbolo de poder (Fromm, 1972), símbolo da união de tudo (Laermans, 2006), criação do homem (Firth, 1961) e gigantesco simulacro (Baudrillard, 1991).

A religião como *sistema* parece, geralmente, consensual, por comportar “padrões actuais de relações sociais formados em instituições sociais e colectividades interdependentes”, produzidos e reproduzidos com base em estruturas (regras e recursos) próprias (Scott, 1997: 204). Deste sistema participam crenças, práticas, símbolos, visões do mundo, valores, colectividades e experiências. Os três primeiros, parte de um sistema de símbolos, reforçam-se reciprocamente. A visão do mundo e os valores, mutuamente intensificados, encontram-se no coração da religião, mas, por serem abstratos, concretizam-se e fortalecem-se pelos três anteriores. As colectividades são componentes inerentes ao sistema e as experiências são, por vezes, a única forma de o tornar evidente. Embora cada elemento seja descrito separadamente, as visões do mundo podem juntar-se às crenças, pela sua essência análoga, os símbolos e as experiências podem fazê-lo em relação às práticas pela mesma razão.

Os autores utilizam variadas formas para definir religião, construindo as suas enunciações com elementos acima referidos. As crenças e as práticas, implícita ou explicitamente, são habitualmente evocadas (Smith, 1894; Frazer, 1974; Durkheim, 2001; Wach, 1971; Fromm, 1972; Firth, 1961; Yinger, 1957; Geertz, 1966; Glock e Stark, 1969; O’Dea, 1966; Bell, 1977; Dobbelaere, 1981; Prades, 1987; Lambert, 1991; Campiche, 1993; Hervieu-Léger, 2000; Oliveira, 1995; Hervieu-Léger, 2005; Bruce, 2002; Costa, 2006), embora as práticas não o sejam em Margry (2008) e Robertson (1970), nem as crenças em Bird (1990).

Entre as definições mais simples encontram-se a de Tylor (1920: 424): “crença em seres espirituais” e a de Berger (1990): estabelecimento de um cosmos sagrado. Frazer enuncia religião como “propiciação ou conciliação de poderes superiores ao

homem os quais são cridos por dirigirem e controlarem o curso da natureza e da vida humana” (Frazer, 1974: 65).

Os símbolos são outro elemento por vezes referido (Wach, 1971; Geertz, 1966; Glock e Stark, 1969; Bellah, 1991; Bird, 1990; Lambert, 1991; Hervieu-Léger, 2000; Hervieu-Léger, 2005). Para Geertz, religião é “um sistema de símbolos que estabelece sentimentos e motivações poderosos, penetrantes e duradouros, pela formulação de concepções de uma ordem geral de existência e pelo seu revestimento com uma tal aura de facticidade que tornam os sentimentos e as motivações unicamente realísticos.” (Geertz, 1966: 4).

A visão do mundo, associada ao sentido da vida, e a ética, normas, regras ou valores, são mencionadas por alguns autores (Glock e Stark, 1969; Geertz, 1966; Bird, 1990; Oliveira, 1995; Costa, 2006; Margry, 2008). No entanto, uns realçam o primeiro aspeto (Wach, 1971; Yinger, 1957; Lessa e Vogt, 1958; Bellah, 1991; Bell, 1977), outros o segundo (Smith, 1894; Simmel, 1998; Fromm, 1972; Firth, 1961; Robertson, 1970; Cipriani, 2004; Bruce, 2002).

Glock e Stark definem religião como “sistemas institucionalizados de crenças, símbolos, valores e práticas que fornecem a grupos de homens soluções para as suas questões de sentido último.” (Glock e Stark, 1969: 17). Em Yinger, a religião consiste “num sistema de crenças e de práticas pelas quais um grupo de pessoas encara (...) os problemas últimos da vida humana.” (Yinger, 1957: 9). Para Fromm, a religião passa por ser “qualquer sistema de pensamento e acção partilhado por um grupo que dá ao indivíduo um referencial de orientação e um objecto de devoção.” (Fromm, 1972: 22).

Também a dimensão organizacional é amplamente utilizada (Smith, 1894; Durkheim, 2001; Wach, 1971; Fromm, 1972; Firth, 1961; Glock e Stark, 1969; O’Dea, 1966; Bell, 1977; Spiro, 1972; Dobbelaere, 1981; Lambert, 1991; Campiche, 1993; Hervieu-Léger, 2000; Oliveira, 1995; Hervieu-Léger, 2005; Costa, 2006).

Em Durkheim, a religião “é um sistema unificado de crenças e de práticas relativo a coisas sagradas (...) que unem os seus aderentes numa comunidade moral única denominada igreja.” (Durkheim, 2001: 46). Para Hervieu-Léger, a religião consiste num “dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituído, mantido, desenvolvido e controlado o sentido individual e colectivo da pertença a uma linhagem crente particular” (Hervieu-Léger, 2005: 31; Hervieu-Léger, 2000: 82).

A experiência com o sagrado é algo pouco presente em definições (James, 1952; Otto, 2005; Tillich, 1955; Oliveira, 1995; Costa, 2006; Margry, 2008). Veja-se James a

enunciar a religião como composta de “sentimentos, actos e experiências dos indivíduos na sua solidão, desde que considerem relacionar-se com algo considerado divino.” (James, 1952: 31-32).

Por último, uma breve referência a alguns autores cujas enunciações de religião se tornaram clássicas, pelo sentido depreciativo e alienante incluso. Para Feuerbach (1854), a religião é a adoração da natureza humana; em Freud (2008), consiste na neurose obsessiva universal; e Marx (1976) assume-a como ópio do povo.

As crenças, as práticas e os símbolos são, usualmente, os aspetos mais salientes das religiões. Em algumas, as práticas precedem as crenças, noutras o inverso, havendo, normalmente, relação estreita entre ambas. A ligação forte dos três fenómenos resulta, segundo Roberts (1995), da sua pertença a um sistema de símbolos. Estes, refere Geertz (1966), são cruciais para desenvolver normas e cosmologias.

As *crenças* encerram definições em relação ao sagrado. Geralmente, englobam também aspetos relativos ao homem e à sua relação com o sagrado. Durkheim (2001) considerava as crenças como representações para expressão da natureza das coisas sagradas e das relações existentes entre elas ou com as coisas profanas. Sendo as religiões construções humanas e não se compreendendo o sagrado sem o profano, surgem naturalmente enunciações relativamente ao homem, às formas de comportamento com o sagrado, à morte e às suas consequências.

As *práticas* religiosas configuram a relação do homem com o sagrado, englobando ritos, rituais, orações e outros. Os ritos religiosos são heranças culturais religiosas que determinam formas especiais de viver as crenças, nomeadamente o culto e a devoção pessoal. Os rituais religiosos são gestos, palavras, procedimentos, imbuídos de simbolismo, que efetivam os ritos religiosos, sendo resultado das normas estabelecidas por tradições religiosas. Os rituais são as ações e os ritos são as estruturas. Por tão interligados, facilmente se confundem.

Existem ritos de culto, como a missa ou o serviço religioso luterano, que são formas de reverenciar, adorar, rogar e agradecer comunitariamente, ligando o profano ao divino, reforçando os laços e os valores sociais. Durkheim (2001) referia o culto não só como sistema de signos, para expressão da fé, mas também como coleção de meios de a criar e recriar. Os ritos de passagem, como o batismo, o casamento e o enterro, relacionam-se com a mudança de papel social. Nestes momentos, o indivíduo, devido à contingência e à impotência da sua condição humana, socorre-se dos rituais respetivos

para alcançar magnanimidade do sagrado e, assim, conseguir ir ao encontro das expectativas sociais.

Os *símbolos* compreendem objetos, gestos, expressões, palavras, aspetos evocativos de certas crenças. Os significados são guardados em símbolos, os quais, dramatizados em rituais ou narrados em histórias, são vividos como resumo do sentido do mundo (Geertz, 1958). Os símbolos, por não serem tão pormenorizados como as definições intelectuais, possuem uma capacidade maior de cimentar a unidade organizacional (Nottingham, 1971). A simbolização das crenças e das práticas torna mais concreta e palpável certa cosmovisão, tornando-se os símbolos poderosos fatores de sentido na vida das pessoas, ajudando, ainda, a firmar a coesão social.

A *visão do mundo*, cosmovisão ou *weltanschauung* corresponde à forma como a sociedade interpreta o mundo e interage com ele, em áreas como a religião, a política, a economia, a ciência, entre outros. “É um sistema objectivo de sentido pelo qual um passado e um futuro individuais são integrados numa biografia coerente e no qual a pessoa emergente se localiza a si própria em relação aos outros, à ordem social e ao universo sagrado transcendente” (Luckmann, 1970: 69-70). As cosmovisões situam o indivíduo na sociedade, explicam-lhe o significado do mundo, dão sentido à sua vida e orientam-no para o futuro.

Os *valores* são sistemas organizados e estáveis de preferências que modelam os comportamentos dos atores (Almeida, 1994; Almeida e Costa, 1990). As *atitudes* são opiniões que refletem sentimentos e valorizações (Pais, 1998). Em Mead (1934) e Carrier (1960), a atitude consiste no dinamismo preparatório da ação. Vala e Torres resumem a definição de valores como “orientações ou motivações fortemente sedimentadas que guiam, justificam ou explicam atitudes, normas e opiniões e, conseqüentemente, a acção humana” (Vala e Torres, 2006: 184).

As crenças, as práticas e os símbolos condicionam comportamentos sociais afins, através da comunhão de valores, atitudes, normas ou sentimentos. Em Stark, “as imagens de deuses como conscientes, poderosos e com preocupações morais funcionam como sustentação da ordem moral” (Stark, 2001a: 634; Stark, 2000: 306). Radcliffe-Brown via os ritos como expressões simbólicas que “regulam, mantêm e transmitem de uma geração a outra sentimentos nos quais depende a constituição social.” (Radcliffe-Brown, 1968: 157). Durkheim (2001) argumentava que os símbolos, integrados em práticas, expressam e reproduzem representações coletivas, concepções partilhadas pelos

membros sociais, as quais desenvolvem consciência coletiva, sentimentos coletivos e coesão social.

As religiões compreendem *coletividades* no seio das quais se desenvolvem práticas, se elaboram, defendem e discutem crenças. Faz parte da essência da religião a sua componente organizativa. Durkheim (2001), comparando religião com magia, considerava aquela como estreitamente ligada à noção de igreja, ao invés da magia. Os grupos, organizações ou movimentos, congregam os indivíduos em cada religião de acordo com razões geográficas, emocionais, intelectuais, cronológicas, entre outras. As instituições sociais, presentes nas várias coletividades religiosas, definem papéis que condicionam o comportamento individual.

Sendo o sagrado central na religião, as *experiências* com o mesmo definem-na. Em Durkheim (2001), a experiência do sagrado é comunitária, pois é adoração da própria sociedade pelos seus membros reunidos e agindo conjuntamente. Otto (2005: 10) defendia que os enunciados racionais não esgotam a ideia de divindade por se referirem a algo que não é racional, devendo, por isso, ser percebidos não racionalmente. Em Tillich (1955), o encontro com o sagrado é algo marcante. Por seu lado, James (1952) enfatizava a relação com o sagrado, por considerar a sua existência e a união com este, o nosso fim. As experiências místicas individuais, presentes em várias religiões, pela oração, meditação, contemplação ou outros meios, assim como as práticas comunitárias carismáticas confirmam a importância do relacionamento com o sagrado.

Esta presença de relação comunitária ou individual com o sagrado, o objeto das religiões, leva-nos ao questionamento atualmente central sobre a *espiritualidade*. Esta partiu do interior das religiões tradicionais para a construção criativa do indivíduo, auxiliada de elementos daquelas e/ou de elementos animistas, pagãos, esotéricos, ocultistas, seculares (Mason, 2010). Para Heelas *et al.* (2005), existem duas espiritualidades, uma completamente subjetiva, de fim e princípio no sujeito, e outra, subjetiva e objetiva, assente na experiência com algo transcendente.

Comparando religião com espiritualidade, em Heelas *et al.* (2005), a primeira associa-se a vivências sob autoridades externas e superiores, a segunda a experiências sob a própria autoridade individual. Para Giordan (2009), a religião consiste na dimensão institucional da relação com o sagrado, baseando-se em verdades, ritos e

normas que sujeitam o indivíduo. Já a espiritualidade parte da liberdade de escolha do sujeito, da sua experiência, dos seus sentimentos, do seu bem-estar e da sua realização.

Será a espiritualidade somente a relação individual com o sagrado? As experiências conduzidas de forma conjunta não são, igualmente, espiritualidade? Na missa cultua-se o sagrado, dentro de ritos estabelecidos, sem expressamente haver relação pessoal com Deus. Contudo, não se invalida a hipótese de o crente poder relacionar-se mais estreitamente com o divino. Grupos carismáticos tentam estabelecer de maneira congregada experiências concretas com o sagrado, embora haja também aqui mediação institucional.

A espiritualidade consiste numa relação pessoal, individual com o sagrado em si ou fora de si, imanente ou transcendente, enquanto na religião a ligação ao sagrado realiza-se por práticas institucionalizadas. Na espiritualidade subjetiva, tendo o sujeito como centro da busca e da experiência, tenta aprofundar-se a relação do indivíduo consigo mesmo, para se conhecer melhor, se aperfeiçoar ou desenvolver as suas capacidades. Na espiritualidade objetiva, o sujeito rumo a algo considerado por si superior, tendo em vista relacionar-se e colher benefícios desta fonte. A espiritualidade, reflexo do atual individualismo exacerbado, centra o indivíduo como sujeito e como objeto. Como objeto, o indivíduo precisa de Outro para avançar; como sujeito, basta-se a si próprio para crescer.

A espiritualidade subjetiva baseia-se de forma marcada por técnicas orientais, como o ioga, o *reiki* e a meditação. O ioga, através de posturas corporais e do controlo dos ciclos respiratórios, visa estabelecer o equilíbrio entre o corpo e a mente, desenvolvendo a consciência corporal. O *reiki*, pela imposição das mãos, aponta para a canalização da energia vital do universo, melhorando as capacidades físicas e mentais. Embora a meditação possa ser utilizada para contactar ou conhecer o transcendente, como técnica oriental usa-se mais frequentemente para cultivar a disciplina mental, a concentração, a relaxação e a consciência.

A espiritualidade objetiva desenvolve-se, maioritariamente, pela oração. Para Stark e Finke (2000), estas são comunicações dirigidas a algo transcendente, nas quais se constroem laços de afeição e confiança. Nas orações individuais, pede-se, agradece-se, conversa-se, havendo uma relação única com o sagrado considerado real pelo interlocutor. Ao pensar-se imperfeito, o homem contacta algo tido como perfeito para o orientar, ajudar e completar. Ao contrário da magia, o sagrado transcendente e pessoal permite relações diretas com os dialogantes.

A *magia* perspectiva-se como manipulação ou coação de forças sobrenaturais visando a obtenção de recompensas (Frazer, 1974; Weber, 2006; Otto, 2005; O’Dea, 1966; Agostino, 1980; Stark e Finke, 2000; Stark, 2001b). Ao contrário da religião, na magia há individualidade da ação, inexistência de comunidades (Durkheim, 2001) e falta de sistema de ética (Roberts, 1995). Sendo os poderes compreendidos como inconscientes e impessoais (Frazer, 1974) ou não divinos (Stark e Finke, 2000; Stark, 2001b), são inexequíveis relacionamentos com a transcendência, afastando-se da espiritualidade objetiva.

A magia nunca deixou de acompanhar o homem pela incapacidade da religião e, depois, da ciência, resolverem questões sempre presentes. O amor, o dinheiro, a profissão e a saúde. Se a ciência não derruba toda a ignorância, sendo incapaz de solucionar estes e outros assuntos, a magia poderá solvê-los, sobretudo havendo tendências pouco religiosas. A magia perdurará por proporcionar soluções para as necessidades materiais e espirituais insatisfeitas de outras formas (Eleta, 1997).

A *superstição* é a crença na integração da existência individual na ordem cósmica, mas que não se baseia em evidências empíricas, nem se incorpora em sistemas religiosos (Jarvis, 1980). Supõe confiança irracional no destino e/ou na influência de forças sobrenaturais, de espíritos ou de astros, decompondo-se em: presságios, tabus, feitiços e objetos.

A crença no destino, na impotência para alterar o rumo da sua vida, torna o homem refém de presságios ou de tabus. Presságios, como cruzar com gatos pretos na rua ou partir espelhos, e tabus, como passar por debaixo de escadas ou abrir guarda-chuvas dentro de casa, são sinais de má sorte futura. Utilizando feitiços (bruxaria, macumba, vudu, etc.) ou objetos (trevo de quatro folhas, ferradura, pé de coelho, etc.) de eficácia mágica a má sorte pode ser esconjurada.

Para conhecer o seu destino mais ou menos alargado, o homem socorre-se de rituais como a leitura de horóscopo, a interpretação de cartas (tarot) ou outras formas de vidência astrológica. Os rituais também podem ser usados para tornar favoráveis as forças sobrenaturais ou espíritos, pela organização dos espaços e dos seus componentes (*feng shui*) ou pela comunicação com espíritos dos mortos através de médiuns (espiritismo).

O sagrado pode estar presente no mundo sobrenatural como no natural, sendo adorado por indivíduos ou por grupos sociais (Evans, 2003). O sagrado civil, venerado

por grupos sociais, encontra-se no mundo natural, o religioso existe no mundo sobrenatural. A estes dois tipos associam-se, respetivamente, as religiões civis ou seculares e as religiões tradicionais, que se relacionam com duas formas diferentes de encarar as ideologias: a religião como forma particular de ideologia ou a ideologia como género específico de religião.

As *ideologias* são sistemas de ideias, de doutrinas ou de visões do mundo. Podem ser instrumento de domínio ou de mudança. Em ambas, a esperança permanece como signo distintivo: numa vida melhor além da morte, nas ideologias de domínio; numa vida melhor aquém da morte, nas ideologias de mudança. Embora as religiões tradicionais considerem a vida terrena essencial, focalizam-se numa outra vida, particularmente as monoteístas. Ao comportarem visões do mundo, são consideradas também ideologias.

Quem vê na religião uma forma de ideologia, pode ver neste instrumento de dominação de uma classe em relação a outra. As religiões tradicionais, sobretudo o Cristianismo, são ferramentas de poder. Marx e Engels (1976) consideravam a produção intelectual dependente da produção material. As ideias principais de uma época, nomeadamente as religiosas, seriam pertença da classe dominante, meio de explorar a classe dominada.

Quem vê na ideologia tipo de religião, vê nas ideologias patriotismo, comunismo, nacionalismo, entre outras, religiões civis ou seculares. Estas religiões oferecem visões do mundo particulares, viradas para a ação, com o carisma associado aos seus líderes. Querem sempre mudar o mundo, concorrendo com as religiões tradicionais, esboroando o seu domínio. Bellah (1973) defendia a existência de uma religião civil americana, com os seus profetas e mártires, os seus eventos e lugares sagrados, os seus rituais e símbolos solenes.

As *definições funcionais* da religião também se dispersam por vários autores. A *função normativa* destaca-se como sendo amiúde referida (Hume, 1975; Simmel, 1998; Weber, 2006; Wach, 1971; Davis, 1949; Parsons, 1957; Radcliffe-Brown, 1968; Bellah, 1957; Neundorfer, 1960; Firth, 1961; O’Dea, 1966; Wilson, 1966; Berger, 1990; Martin, 1995; Voyé, 1999; Cipriani, 2004). A geração de valores indutores de normas, atitudes e comportamentos inere, claramente, na religião. Hume considerava que a religião tem como função “regular o coração dos homens, humanizar a sua conduta, infundir o espírito de temperança, ordem e obediência” (Hume, 1975: 88). Para Parsons,

a religião “proporciona critérios para avaliação dos padrões morais reguladores da conduta humana” (Parsons, 1957: 381). Em Cipriani, a religião “é basicamente um agente para difundir valores.” (Cipriani, 2004: 304).

Estreitamente relacionada com a anterior encontra-se a *função coesiva*, igualmente assaz mencionada (Simmel, 1998; Durkheim, 2001; Malinowski, 1955; Freud, 2008; Wach, 1971; Davis, 1949; Radcliffe-Brown, 1968; Caillois, 2001; Firth, 1961; O’Dea, 1966; Wilson, 1966; Berger, 1990; Bellah, 1973; Beckford, 1989; Campiche, 1993; Luhmann, 2007). Como argumentava Malinowski (1955), as crenças e as práticas sacralizam as tradições, permitindo que a sociedade seja mais poderosa, permanente e coesa. Em O’Dea (1966), a religião sacraliza as normas e os valores sociais, fazendo prevalecer os objetivos da sociedade, em detrimento dos desejos individuais.

A *função tranquilizante* também é bastante aludida (Marx, 1976; James, 1952; Simmel, 1998; Davis, 1949; Parsons, 1957; Yinger, 1957; Firth, 1961; Evans-Pritchard, 1965; O’Dea, 1966; Fernandes, 1990; Campiche, 1993; Spiro, 1996; Luhmann, 2007; Voyé, 1999; Fernandes, 2001). Em Simmel, crer é “um calmante nos fluxos e refluxos da alma” (Simmel, 1998: 48); já em Evans-Pritchard, a religião é “uma garantia e uma segurança contra o medo.” (Evans-Pritchard, 1965: 84). Para Spiro (1996), todas as religiões ajudam a lidar com o sofrimento, dando-lhe explicação e fornecendo técnicas para o evitar ou diminuir.

A *função estimulante* é menos referida (Durkheim, 2001; Malinowski, 1955; Firth, 1961; Evans-Pritchard, 1965; Fernandes, 2001). Refira-se Durkheim, para quem o homem religioso “sente mais força em si, tanto para lidar com as dificuldades da existência como para as derrotar.” (Durkheim, 2001: 311). Acrescente-se Fernandes, ao considerar que o sistema religioso sempre serviu “de apoio para os combates da existência e de ‘suplemento de alma’ para a vida” (Fernandes, 2001: 1; Fernandes, 1990: 98).

A *função significativa* também se apresenta (Weber, 2006; Parsons, 1957; Firth, 1961; Luckmann, 1970; Steeman, 1977; Fernandes, 1990; Luhmann, 2007; Fernandes, 2001; Margry, 2008). Luhmann, por exemplo, salienta como uma das funções da religião “responder de maneira plausível às perguntas sobre o sentido” (Luhmann, 2007: 105). Minnema (1998) considera em Luhmann a religião como sistema de sentido, tendo como função transformar o indefinível em definível. Para Luckmann (1970), a

visão do mundo, forma social elementar de religião, oferece uma matriz de sentido às várias gerações.

As *funções experiencial* (Davis, 1949; Firth, 1961; O’Dea, 1966), *maturativa* (Evans-Pritchard, 1965; O’Dea, 1966; Margry, 2008), *identitária* (O’Dea, 1966; Steeman, 1977; Campiche, 1993; Voyé, 1999) e *redentora* (Weber, 2006; Wilson, 1989) são igualmente mencionadas. Veja-se O’Dea (1966: 14), onde a religião “oferece uma relação transcendental através do culto”. Margry (2008) destaca como a religião permite o acesso a poderes transformativos que podem influenciar a condição existencial humana. Em Steeman, a religião “dá uma identidade ao homem, um lugar no universo” (Steeman, 1977: 317). Já Wilson (1989) concede à religião a função explícita e manifesta de oferecer aos homens a perspectiva de salvação.

Após percorrer várias definições de religião, pertencentes a disciplinas, correntes e épocas diferentes, torna-se evidente a síntese das mesmas, pressupondo-se a relevância dos contributos escolhidos. A pertença ocidental dos autores viabiliza proposições focalizadas no cristianismo. Porém, principalmente os antropólogos e os historiadores, pela sua experiência e estudo sobre outras religiões, equilibram esta visão mais etnocêntrica. Os próprios fundadores da sociologia, Weber e Durkheim, exemplificam análises alargadas.

O objetivo da síntese passa pela definição de religião como instrumento de discussão subsequente teórica e empírica, apesar do conjunto diverso de enunciados possibilitar construções mais ampliadas. Sendo o catolicismo utilizado no trabalho empírico e o mundo ocidental no referente teórico, importa definir assente nestas premissas. No entanto, a proposição ora apresentada poderia adaptar-se a qualquer religião tradicional. Interessava aqui tão-somente distingui-la das atuais religiosidades ou espiritualidades.

Embora apareça também a definição funcional, privilegia-se a parte substantiva, pois com ela se pode medir o avanço da secularização. Olhando apenas para a primeira, valoriza-se o regresso do sagrado, na sua forma sincrética ou heteróclita, pois a sua metamorfose implica a sua permanência. Na substância a religião pode mudar, mas na função mantém-se. A definição proposta conjuga todos os bons contributos dos autores selecionados, referindo aquilo que descreve as religiões tradicionais, nomeadamente o catolicismo. Relativamente às proposições analisadas, pretende diferenciar-se pela conjugação da simplicidade com a extensão das componentes utilizadas:

Em termos substantivos, a religião é um sistema composto por descrições do sagrado, respostas ao sentido do mundo e da vida (crenças), meios, sinais, experiências de ligação a esse sagrado (práticas), orientações normativas do comportamento (valores) e atores coletivos com regras e recursos próprios (coletividades).

Em termos funcionais, a religião permite regular e justificar a conduta individual (normativa), providenciar coesão social (coesiva), consolar e aliviar (tranquilizante), fortificar a vontade (estimulante), dar sentido à vida (significante), possibilitar a experiência do sagrado (experiencial), crescer e amadurecer (maturativa), proporcionar identidade (identitária) e ministrar salvação (redentora).

Conclusão

O sagrado, por ser o objeto da religião, é o primeiro aspeto a ser definido. Assumido na sua forma tradicional e ocidental, poderá consistir na própria realidade transcendente ou nas suas manifestações. Adotou-se, aqui, a primeira perspetiva.

No seguimento são abordadas as componentes do sistema religioso. As crenças resumem-se, habitualmente, a definições sobre o sagrado e à relação deste com o homem. As práticas são meios de comunicação do homem com o sagrado. Os símbolos compreendem aspetos evocativos das crenças, como objetos. As visões do mundo correspondem às interpretações do mundo e ao seu sentido. Os valores são sistemas de preferências que modelam o comportamento. As experiências são as relações pessoais com o sagrado.

A relação do homem com o sagrado poderá ser dupla: religiosa, guiada somente pelas regras institucionais; espiritual, conduzida pelo sujeito. A espiritualidade, conceito amplamente utilizado na nossa modernidade, poderá ter alguma ambiguidade. Considera-se, aqui, que a espiritualidade poderá ser subjetiva ou objetiva. Na primeira, o sujeito é o princípio e o fim da demanda. Na segunda, o sujeito ruma a algo transcendente.

Ligadas de alguma forma à espiritualidade e ao sagrado, são referidas a magia, manipulação de forças sobrenaturais para obtenção de benefícios, e a superstição, crença na integração da existência individual na ordem cósmica. A opacidade de partes do nosso mundo, que nem a ciência iluminou totalmente, torna a sua pertinência permanente.

O sagrado poderá também estar presente no mundo natural, do qual derivam algumas ideologias. As religiões seculares encontram-se como ideologias de mudança, com esperança num mundo melhor e salvação aquém da morte. Este sagrado emana do nosso mundo, de narrativas criadas pelo homem sem intervenção divina.

Por último, define-se a religião de forma funcional. As suas funções poderão ser várias: normativa, coesiva, tranquilizante, estimulante, significante, experiencial, maturativa, identitária e redentora.

Referências bibliográficas

- AGOSTINO, Federico (1980), "Religion and magic: two sides of a basic human experience", in *Social Compass*, 27, 2-3, 279-283.
- ALMEIDA, João (1994), "Evoluções recentes e valores na sociedade", in Eduardo Ferreira e Helena Rato (coords.), *Portugal hoje*, Lisboa, Instituto Nacional de Administração, pp. 55-70.
- ALMEIDA, João e COSTA, António (1990), *Portugal os próximos 20 anos: VIII Vol. Valores e representações sociais*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- BAUDRILLARD, Jean (1991), *Simulacros e simulação*, Lisboa, Relógio d'Água Editores.
- BECKFORD, James (1989), *Religion and advanced industrial society*, London, Unwin Hyman.
- BELL, Daniel (1977), "The return of the sacred? The argument on the future of religion", in *The British Journal of Sociology*, 28, 4, 419-449.
- BELLAH, Robert (1957), *Tokugawa religion: the values of pre-industrial Japan*, Glencoe, The Free Press.
- (1973), "La religion civile en Amérique", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 35, 1, 7-22.
- (1991), *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditionalist world*, Berkeley, University of California Press.
- BERGER, Peter (1990), *Sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, New York, Anchor Books.
- BIRD, Frederick (1990), "How do religions affect moralities? A comparative analysis", in *Social Compass*, 37, 3, 291-314.
- BORAU, José (2008), *As religiões tradicionais*, Lisboa, Paulus Editora.
- BRUCE, Steve (2002), *God is dead. Secularization in the West*, Malden, Blackwell Publishing.
- CAILLOIS, Roger (2001), *Man and the sacred*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

- CAMPICHE, Roland (1993), "Individualisation du croire et recomposition de la religion", in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 81, 1, 117-131.
- CARRIER, Hervé (1960), "Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses", in *Social Compass*, 7, 139-160.
- CIPRIANI, Roberto (2004), "Religion as diffusion of values. 'Difused religion' in the context of a dominant religious institution: the Italian case", in Richard Fenn (ed.), *The Blackwell companion to sociology of religion*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 292-305.
- COSTA, Joaquim (2006), *Sociologia dos novos movimentos eclesiais. Foculares, carismáticos e neocatecumenais em Braga*, Porto, Edições Afrontamento.
- DAVIS, Kingsley (1949), *Human society*, New York, The Macmillan Company.
- DIX, Steffen (2006), "Da crítica à sociologia da religião – uma viragem e seu impacto sócio-cultural", in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 9/10, 9-24.
- DOBBELAERE, Karel (1981), "Trend report: Secularization: a multi-dimensional concept", in *Current Sociology*, 29, 2, 3-153.
- DOBBELAERE, Karel; LAUWERS, Jan (1973), "Definition of religion – a sociological critique", in *Social Compass*, 20, 4, 535-551.
- DURKHEIM, Émile (2001), *The elementary forms of religious life*, New York, Oxford University Press.
- ELETA, Paula (1997), "The conquest of magic over public space: discovering the face of popular magic in contemporary society", in *Journal of Contemporary Religion*, 12, 1, 51-67.
- ELIADE, Mircea (2006), *O sagrado e o profano – a essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil.
- EVANS, Matthew (2003), "The sacred: differentiating, clarifying and extending concepts", in *Review of Religious Research*, 45, 1, 32-47.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (1965), *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- FERNANDES, António (1990), "Secularização e secularismo", in *Economia e Sociologia*, 49, 97-117.
- (2001), *Formas de vida religiosa nas sociedades contemporâneas*, Oeiras, Celta Editora.
- FEUERBACH, Ludwig (1854), *The essence of Christianity*, London, John Chapman.
- FIRTH, Raymond (1961), *Elements of social organization*, London, Watts.
- FRAZER, James (1974), *The golden bough. A study in magic and religion*, London, The Macmillan Press.
- FREUD, Sigmund (2008), *The future of an illusion*, London, Penguin Books.
- FROMM, Erich (1972), *Psychoanalysis and religion*, New York, Bantam Books.
- GEERTZ, Clifford (1958), "Ethos, world view and the analysis of sacred symbols", in *The Antioch Review*, 17, 1, 421-437.

- (1966), “Religion as a cultural system”, in Michael Banton (ed.), *Anthropological approaches to the study of religion*, London, Tavistock, pp. 1-46.
- GIORDAN, Giuseppe (2009), “The body between religion and spirituality”, in *Social Compass*, 56, 2, 226-236.
- GLOCK, Charles; STARK, Rodney (1969), *Religion and society in tension*, Chicago, Rand McNally & Co.
- HEELAS, Paul [et al.] (2005), *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*, Oxford, Blackwell Publishing.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2000), *Religion as a chain of memory*, New Brunswick, Rutgers University.
- (2005), *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, Lisboa, Gradiva.
- HUME, David (1975), *Dialogues concerning natural religion*, New York, Hafner Press.
- JAMES, William (1952), *The varieties of religious experience. A study in human nature*, London, Longmans, Green and Co.
- JARVIS, Peter (1980), “Towards a sociological understanding of superstition”, in *Social Compass*, 27, 2-3, 285-295.
- LAERMANS, Rudi (2006), “The ambivalence of religiosity and religion: a reading of Georg Simmel”, in *Social Compass*, 53, 4, 479-489.
- LAMBERT, Yves (1991), “La ‘Tour de Babel’ des définitions de la religion”, in *Social Compass*, 38, 1, 73-85.
- LEEuw, Gerardus Van Der (1963), *Religion in essence and manifestation – Vol.1*, New York, Harper & Row.
- LESSA, W.; VOGT, E. (eds.) (1958), *Reader in comparative religion*, New York, Harper & Row.
- LUCKMANN, Thomas (1970), *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, London, The Macmillan Company.
- LUHMANN, Niklas (2007), *La religión de la sociedad*, Madrid, Editorial Trotta.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1955), “Magic, science and religion”, in Joseph Needham (ed.), *Science, religion and reality*, New York, George Braziller, pp. 25-88.
- MARGRY, Peter (2008), “Secular pilgrimage: a contradiction in terms?”, in Peter Margry (ed.), *Shrines and pilgrimage in the modern world. New itineraries into the sacred*, Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 13-46.
- MARTIN, David (1995), “Sociology, religion and secularization: an orientation”, in *Religion*, 25, 295-303.
- MARX, Karl (1976), “Contribution to the critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction”, in Karl Marx & Frederick Engels, *On religion*, Moscow, Progress Publishers, pp. 39-52.

- MARX, Karl; ENGELS, Frederick (1976), “Manifesto of the communist party (Extracts from Chapters II and III)”, in Karl Marx e Frederick Engels, *On religion*, Moscow, Progress Publishers, pp. 78-79.
- MASON, Michael (2010), “The spirituality of young australians”, in Sylvia Collins-Mayo e Pink Dandelion (eds.), *Religion and youth*, Farnham, Ashgate, pp. 55-62.
- MEAD, George (1934), *Mind, self and society*, Chicago, Chicago University Press.
- MINNEMA, Lourens (1998), “La religion comme système de sens. Introduction à la sociologie de la religion de Niklas Luhmann”, in *Social Compass*, 45, 2, 279-296.
- NEUNDORFER, Ludwig (1960), “Office and service: the function of the church in modern society”, in *Social Compass*, 7, 283-298.
- NOTTINGHAM, Elizabeth (1971), *Religion: a sociological view*, New York, Random House.
- O’DEA, Thomas (1966), *The sociology of religion*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
- OLIVEIRA, Carlos (1995), *Atitudes e comportamentos religiosos dos portugueses na actualidade*, Tese de Doutoramento em Sociologia, Évora, Universidade de Évora.
- OTTO, Rudolf (2005), *O sagrado*, Lisboa, Edições 70.
- PAIS, José (1998), “Introdução”, in José Pais (coord.), *Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea*, Lisboa, ICS/SEJ, pp. 17-58.
- PARSONS, Talcott (1957), “Motivation of religious belief and behaviour”, in J. Milton Yinger, *Religion, society and the individual*, New York, The Macmillan Company, pp. 380-385.
- PRADES, José (1987), *Persistence et métamorphoses du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred (1968), *Structure and function in primitive society*, London, Cohen & West.
- ROBERTS, Keith (1995), *Religion in sociological perspective*, Belmont, Wadsworth Publishing Company.
- ROBERTSON, Roland (1970), *The sociological interpretation of religion*, New York, Schocken Books.
- RODRIGUES, Donizete (2007), *Sociologia da religião. Uma introdução*, Porto, Edições Afrontamento.
- SCOTT, John (1997), *Sociological theory. Contemporary debates*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing.
- SIMMEL, Georg (1998), *La religion*, Belval, Éditions Circé.
- SMITH, William Robertson (1894), *Lectures on the religion of the Semites. First series: The fundamental institutions*, London, Adam and Charles Black.
- SPIRO, Melford (1972), “La religion: problèmes de définition et d’explication”, in Robert E. Bradbury [et al.], *Essais d’anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, pp. 109-152.
- (1996), *Burmese supernaturalism*, New Brunswick, Transaction Publishers.

- STARK, Rodney (2000), “Religious effects: in praise of ‘idealistic humbug’”, in *Review of Religious Research*, 41, 3, 289-310.
- (2001a), “Gods, rituals, and the moral order”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 4, 619-636.
- (2001b), “Reconceptualizing religion, magic and science”, in *Review of Religious Research*, 43, 2, 101-120.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William (1980), “Towards a theory of religion: religious commitment”, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 2, 114-128.
- (1996), *A theory of religion*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- STARK, Rodney; FINKE, Roger (2000), *Acts of faith*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- STEEMAN, Gualbert (1977), “Atheism as religious crisis phenomenon. A reflexion on the nature of the problem”, in *Social Compass*, 24, 4, 311-321.
- TILICH, Paul (1955), *Biblical religion and the search for ultimate reality*, Chicago, University of Chicago Press.
- TYLOR, Edward (1920), *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom – Volume I*, London, John Murray.
- VALA, Jorge e TORRES, Anália (orgs.) (2006), *Contextos e atitudes sociais na Europa*, Lisboa, ICS.
- VOYÉ, Liliane (1999), “Secularization in a context of advanced modernity”, in *Sociology of Religion*, 60, 3, 275-288.
- WACH, Joachim (1971), *Sociology of religion*, Chicago, The University of Chicago Press.
- WEBER, Max (2006), *Sociologia das religiões*, Lisboa, Relógio d’Água Editores.
- WILSON, Bryan (1966), *Religion in secular society. A sociological comment*, London, Watts.
- (1989), *Religion in sociological perspective*, New York, Oxford University Press.
- YINGER, J. Milton (1957), *Religion, society and the individual. An introduction to the sociology of religion*, New York, The Macmillan Company.

ABSTRACT/RÉSUMÉ/RESUMEN

Abstract

Religion and other concepts

In this article the definitions of religion are approached. Both substantive and functional definitions are referred. The several components of religion are mentioned. In a substantive

view, religion is a system that comprises beliefs, practices, values and organizations. In a functional view, religion offers norms, cohesion, tranquillity, stimulus, meaning, experience, maturation, identity, redemption. Sacred, spirituality, ideology, superstition and magic are concepts related with religion. Their meaning will be developed here.

Keywords: Religion; Sacred; Spirituality; Ideology.

Résumé

La religion et d'autres concepts

Cet article aborde les définitions de la religion, substantives et fonctionnelles. Les différentes composantes de la religion sont concernées. Sur la conception substantive, la religion est un système qui englobe les croyances, les pratiques, les valeurs et les organisations. Dans la vue fonctionnelle, la religion fournit des normes, la cohésion, la tranquillité, la relance, le sens, l'expérience, la maturité, l'identité et de rédemption. Le sacré, la spiritualité, l'idéologie, la superstition et la magie sont des concepts liés à la religion; son sens sera développé ici.

Mots-clés: Religion; Sacré; Spiritualité; Idéologie.

Resumen

La religión y otros conceptos

Este artículo se refiere a las definiciones de la religión, tanto sustantivas como funcionales. Los diversos componentes de la religión se refieren. En la concepción sustantiva, la religión es un sistema que abarca creencias, prácticas, valores y organizaciones. En el punto de vista funcional, la religión proporciona las normas, la cohesión, la tranquilidad, el estímulo, el sentido, la experiencia, la madurez, la identidad y la redención. Lo sagrado, la espiritualidad, la ideología, la superstición y la magia son conceptos relacionados con la religión, siendo su significado también aquí desarrollado.

Palabras-clave: Religión; Sagrado; Espiritualidad; Ideología.

