



Sacralidade: geral e primitiva

*Nathan Söderblom**
Tradução de Eduardo R. Cruz

Texto original em domínio público, ho original, “Holiness”. Pode ser traduzido como “sagrado” ou “santo”, mas a escolha recai sobre o primeiro termo dado o uso corrente (ver discussão em torno da tradução de *Das Heilige* de Rudolf Otto). Usa-se “santo” no caso de adjetivos (e.g., “homem santo”) e de passagens bíblicas. Não houve a preocupação em se conferir as transliterações que o autor faz de termos em outras línguas que não o latim, o grego e o hebraico – muita coisa pode ter mudado desde então. Söderblom cita dezenas de fontes, a maioria hoje pouco acessível, e o faz de modo abreviado. Julgamos que o esforço de refazer estas referências não acrescenta nada à compreensão do texto e assim, para as finalidades dessa tradução, optamos por manter as citações no formato original.

Introdução do tradutor

Todo pesquisador em ciência da religião já deve ter ouvido falar do famoso verbete sobre “Sacralidade” do erudito sueco Nathan Söderblom, publicado no vol. VI da *Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings (1914). Mas desse denso e longo verbete (mais de doze mil palavras!), em geral só se conhece sua solene afirmação introdutória: “Sacralidade (ou santidade – *holiness*) é a grande palavra na religião; é ainda mais essencial do que a noção de Deus. A religião real pode existir sem uma concepção definida de divindade, mas não há religião real sem distinção entre o sagrado e o profano.” Com isso, o autor é associado à hoje mal-afamada “fenomenologia clássica da religião”, ainda mais por se tratar de um teólogo luterano (esquece-se que ele também foi recipiente do Nobel da paz).

Uma leitura do verbete completo, todavia, revela um panorama mais complexo. Vê-se que é um homem de seu tempo, um “antropólogo de gabinete”, evolucionista e, sim, que considera o cristianismo uma religião superior. Mas há um grande perigo de ler-se o verbete de forma anacrônica. Uma leitura menos apaixonada revela uma cultura enciclopédica e uma mente bem estruturada, que conhecia muito bem a antropologia de seu tempo. Seus “defeitos” eram também os defeitos da maioria dos europeus acadêmicos (cristãos ou não) contemporâneos a ele.

* Autor do século XIX, não possui e-mail nem ORCID. Trata-se de um dos clássicos da ciência da religião.

Por isso mesmo a revista *Rever* resolveu traduzir o verbete em sua integridade, apesar do caráter hoje obsoleto de muitas de suas informações. Porque, como diz Ivan Strenski, a história dos estudos da religião importa para a Ciência da Religião, no artigo com o mesmo nome publicado em *Rever*, v. 19/2, mai/ago, 297-396, 2019.

Termino com uma curiosidade: Söderblom estava familiarizado com o trabalho de Émile Durkheim e de seus discípulos, apesar das poucas referências a eles. Menciona inclusive as Formas Elementares, mas apenas para criticá-la, ainda que indiretamente, como podemos ver nas linhas finais do verbete:

Mas, no que diz respeito à cultura inferior, a derivação das instituições e seres sagrados de uma misteriosa apreensão da sociedade parece ser artificial. Na cultura superior, a santidade e o misticismo conscientemente colocam seus ideais além da sociedade. Segundo a própria história da religião, a concepção do tabu resulta, como vimos, na ideia do sobrenatural.

Talvez se tivesse se entretido mais com as abordagens sociológicas, a fama de Söderblom hoje seria outra.

Sacralidade, geral e primitiva

I. Sacralidade é a grande palavra na religião; é ainda mais essencial do que a noção de Deus. A religião real pode existir sem uma concepção definida de divindade, mas não há religião real sem distinção entre o sagrado e o profano. A atribuição de importância indevida à concepção de divindade levou muitas vezes à exclusão do reino da religião de (1) fenômenos no estágio primitivo, como sendo mágicos, embora sejam caracteristicamente religiosos; e de (2) Budismo e outras formas superiores de salvação e piedade que não envolvem a crença em Deus. O único teste seguro é a sacralidade. Desde o início, a sacralidade constitui a característica mais essencial do divino em um sentido religioso. A ideia de Deus sem a concepção do sagrado não é religião (F. Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Berlin, 1799). Não a mera existência da divindade, mas seu *mana*, seu poder, sua sacralidade, é o que a religião envolve. Em nenhum lugar isso é mais óbvio do que na Índia, onde os homens de religião, por meio de sua arte de adquirir poder sagrado, tornaram-se perigosos rivais dos deuses, que, para manter algo de sua autoridade religiosa, foram obrigados a adotar a santidade ascética. *Sat. Brāhm.* ii. 2. 4, ix. 1. 6, 1 ss.). A definição de piedade (religião subjetiva) é assim: ‘Religioso é o homem a quem algo é sagrado’, O sagrado inspira temor (*religio*).

A ideia original de santidade parece ter sido um tanto indeterminada e aplicada a coisas e seres individuais. Então evoluíram os grandes sistemas que são encontrados (1) em sociedades bárbaras, como a Polinésia, a África Ocidental, etc.; e (2) nas religiões nomísticas, como a avestã, e no judaísmo, onde tudo é organizado sob as categorias de ‘tabu’ (sagrado) e ordinário (profano). O ‘sagrado’ está à parte da vida comum. A religião espiritual tenta abolir a exterioridade dessa distinção e torná-la puramente pessoal.

Por isso, ela se esforça para colocar toda a vida sob o domínio da sacralidade. A religião profética em Israel considerava todo o povo de Israel como santo (Lv 19² 20^{7.24},

Jer 2⁸, Is 62¹² 63¹⁸ etc.)¹ ao trazer a ideia de “povo eleito” em conexão com a ideia de sacralidade. Mas o ideal da religião espiritual – que toda pessoa e tudo devem ser santos – é um absurdo para os sistemas *tabu* primitivos e para a santidade nomística, porque algo deve ser deixado livre para uso. Da mesma forma, os esquemas ascéticos de salvação pressupõem que algumas pessoas não são santas, religiosas, em sentido estrito. Se todos fossem “religiosos”, “santos”, não haveria famílias, nem gerações futuras, ninguém para lavrar o solo, constituir a sociedade e realizar os trabalhos diários.

2. A santidade é vista como um poder ou entidade misteriosa ligada a certos seres, coisas, eventos ou ações. Entre os melanésios, tudo o que excede a capacidade ordinária do homem ou o curso normal da natureza chama-se *mana*². Em alguns casos, como neste *mana* melanésio, o poder é expressamente reservado a certos seres. Algumas almas, por exemplo, não têm *mana* e, portanto, logo são esquecidas e não recebem adoração. Em outros casos, como com a *orenda* iroquesa, ‘esta magia hipotética é considerada propriedade de todas as coisas, todos os corpos’ etc (J. N. B. Hewitt, ‘Orenda and a Definition of Religion’, in *Amer. Anthropologist*, new series, 1902, pág. 33 e segs.). Mas, em todo caso, apenas sua aparência concentrada em alguns seres e coisas é de importância prática. Das concepções e palavras um tanto análogas que podem ser encontradas em todas as religiões primitivas, mencionamos aqui alguns exemplos:

O Australiano *joia* (A. W. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, London, 1904); o antigo indiano *brahman* (q.v.; cf. H. Oldenberg, in *Anzeiger für indogerm. Sprach- und Altertumskunde*, viii. [1897] 40; e N. Söderblom, *Gudstrons uppkomst*, Stockholm, 1913); o *tendi* dos Bataks: o *swnangat*, ‘coisa-de-vida,’ e o *pernali*, ‘extraordinário,’ ‘misterioso,’ dos malaios (A. C. Kruijt, *Het Animisme in den indischen Archipel*, The Hague, 1906; W. W. Skeat, *Malay Magic*, London, 1900; Skeat-Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, do. 1906; J. Warneck, *Die Religion der Batak*, Leipzig, 1909); o *hasina* dos malgaxes (definido em dicionários como ‘habitar ou poder sobrenatural, que torna uma coisa boa e eficaz; o poder de um medicamento; a verdade de uma palavra; a eficácia de amuletos e encantamentos; a santidade de uma coisa,’ etc.; cf. A. van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904); o *nlongo* das línguas do Congo (significa ‘medicamento,’ ‘encanto’ [K. E. Laman, em seu *Dictionary*, no prelo]); o *orunda* dos Mpongwe; o *eki* dos Fans (cf. A. Le Roy, *La Religion des primitifs*, Paris, 1909, and P. II. Trilles, *Le Totémisme chez les Fniù*, Münster, 1912); o *dzo* dos Ewe (Westermann, *Wörterbuch der Ewe-Sprache*, Berlin, 1905); o *oudah* dos Pigmeus (R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, London, 1909); o *wakanda* dos índios Sioux (que foi usado ‘indiscriminadamente como substantivo e adjetivo, e com ligeira modificação como verbo e advérbio’, que pode ser traduzido por ‘misterio’, ‘poder’, ‘sagrado’, ‘antigo’, ‘grandeza’, ‘animado’, ‘imortal’, embora ‘nenhuma sentença inglesa de extensão razoável possa fazer justiça à ideia aborígine expressa pelo termo wakanda’ (W J McGee, ‘The Siouan Indians,’ *15 RBEW*, 1897, p. 182ff.; J. O. Dorsey, ‘Omaha Sociology,’ *3 RBEW*, 1884, p. 211 ff.); o *orenda* dos índios iroqueses denotando uma potência mística que é particularmente grande no xamã, no caçador habilidoso, em qualquer homem ou animal que em luta, caça ou jogo supera outro; e que é ‘considerado como relacionado diretamente ao canto e a qualquer coisa usada como amuleto, ou mascote, bem como às ideias de esperar, rezar ou submeter-se’ (J.

1 N.T.: Manteve-se o modo de citações bíblicas de Söderblom,

2 Da obra clássica de R. H. Codrington, *Melanesians* (Oxford, 1891), este termo foi adotado, por meio de L. Marillier, R. R. Marett, etc., como o termo geral para a sacralidade positiva operando como poder, distinta da sacralidade negativa envolvendo a concepção de perigo, interdição, proibição, que na terminologia atual é agora designada pela palavra polinésia *tabu*.

N. B. Hewitt, loc. cit. p. 88ff.); o nórdico antigo *hamingja*, ‘sorte,’ ‘sucesso,’ ‘gênio protetor,’ ‘fortuna,’ de indivíduos e de clãs (W. Groenbech, *Lykke mand og Niding*, Copenhagen, 1909, e *Soul or Mana*, do. 1913; cf. *Reports of the Intern. Congress of the History of Religion in Leyden*, 1912); the *makt*, ‘força,’ ‘poder,’ do folclore sueco (homens e animais podem ser roubados de seu poder [*makt-stulna*], através de influências do mal; o antigo nórdico diz *hamstoli*).

Essa misteriosa sacralidade pode ser encontrada, em primeiro lugar, no curandeiro, ou rei-sacerdote, que é poderoso e sagrado (J. G. Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship*, Londres, 1905), e na fórmula sagrada que é usada como um feitiço ou uma oração. Além disso, pertence a objetos especiais que estão relacionados de alguma forma com os ritos sagrados e o exercício da religião ou magia, por exemplo, os *churinga* (*tjurunga*, Strehlow) das tribos centrais da Austrália Oriental (Spencer-Gillena, 1899, b1904; C. Strehlow e M. F. von Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien*, pt. iii, ‘Die totem Kulte,’ Frankfurt, 1911), os touros, tambores, chocalhos (o chocalho mexicano chamava-se *chicauaztli*, ‘aquele através do qual se faz forte, poderoso’ [E. Seler, in *Veroff aus dem kön. Museum für Völkerkunde*, vi (Berlin, 1899) 89]), e outras coisas usadas nos mistérios; os *minkisi* da África Ocidental, ‘fetiche’ (M. H. Kingsley, *West Afr. Studies*, Londres, 1899; K. E. Dennett, *At the Back of the Black Man’s Mind*, do. 1906; Laman e outros missionários, em Nordenskiöld, *Etnografiska bidrag af even ska missionärer*, Estocolmo, 1907). Também pertence às relíquias, amuletos, divindades, suas imagens e tudo relacionado a elas. Em um sentido mais amplo, supõe-se que o misterioso poder da sacralidade, seja a causa de tudo que está fora do curso normal e que, portanto, exige uma explicação especial. O homem primitivo não sendo ainda um indivíduo, mas apenas uma parte da sociedade (a unidade real), a sacralidade não é uma coisa a ser usada para fins individuais, antissociais ou egoístas – caso em que seu uso se torna o pior dos abusos, a saber, feitiçaria ou arte negra – mas constitui o grande tesouro da comunidade, manifestado em suas instituições sacras, em múltiplos objetos e em seus membros, que derivam sua vida, poder e felicidade da sacralidade geral e, ao mesmo tempo, têm que aumentar e concentrar essa influência misteriosa comum através de suas celebrações rituais e ações viris. Mas a conexão essencial entre “o sagrado” e a sociedade não implica que a noção de “sagrado” seja meramente uma espécie de objetivação e idealização da comunidade como um poder misteriosamente superior ao indivíduo (E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912).

Deparamo-nos, é claro, com linhas de evolução um tanto diferentes ao proceder dos estágios mais primitivos em diante, e não se deve permitir que uma suposta uniformidade obscureça as características peculiares da sacralidade em sociedades particulares nos estágios inferiores da civilização. Mas, até onde podemos ver, a origem psicológica da concepção de sacralidade parece ter sido a reação mental contra o que é surpreendente, novo, aterrorizante. Essa reação pode ter se expressado em um grito ou uma exclamação. As experiências individuais influenciaram a mente coletiva, que aos poucos criou formas de linguagem que davam expressão mais duradoura à reação mental diante do que era realmente novo e de certos fenômenos muitas vezes recorrentes que nunca cessam de assustar e despertar uma emoção viva. Uma série heterogênea de seres, coisas, eventos e ações são nomeados por palavras como “o grande”,

“o poderoso”, “muito velho”, “perigoso”, “bem-sucedido”, “divino”, etc.; e – o que é ainda mais significativo – essas coisas estão cercadas, por uma reação natural, com uma cerca de precauções e interdições. O primeiro ponto é que essas coisas surpreendentes não devem ser tratadas com leviandade. É evidente que a ideia do extraordinário (este parece ser também o sentido original do semítico *qds*; cf. abaixo, p. 751b), distinta do ordinário, já exhibe uma tendência para a concepção do sobrenatural. O homem primitivo é incapaz, de fato, de conceber qualquer coisa além da Natureza ou superior à Natureza; no entanto, o termo “sobrenatural” talvez forneça a melhor concepção do que “o sagrado” significa para ele.

A “sacralidade” assim concebida é a fonte mais valiosa de saúde, força, alimento, sucesso, influência; ao mesmo tempo, envolve um perigo constante. Portanto, os ritos que a concepção dá origem têm um caráter positivo ou negativo.

3. Os ritos positivos têm por objetivo adquirir, concentrar e utilizar a sacralidade (1) *Os ritos de amplificação* são empregados em grande medida para (a) produzir ou aumentar o suprimento de alimentos – por exemplo, o *intichiuma* australiano e cerimônias análogas aos ritos agrícolas em que o poder sagrado pode ser concentrado no último feixe, um bolo, uma imagem, um animal, uma árvore ou um homem. A religião fálica ou sexual também se preocupa principalmente com o bem-estar dos rebanhos e do campo. Para assegurar a fertilidade, exercitava-se a arte de produzir chuva e sol; e os pescadores precisavam de um vento adequado. Tudo se realiza pelo poder da sacralidade, natural ou adquirida; ao mesmo tempo é elaborada uma certa técnica, com regras e leis impessoais (b) O poder também pode ser adquirido de outras maneiras que não as relacionadas com a aquisição de alimentos comuns. Pode-se recebê-lo através do sangue, que é bebido ou espalhado sobre o corpo. Pode ser comunicado pela saliva ou respiração. Partes de animais ou homens imbuídos da coisa misteriosa podem ser comidas; ou homens, talvez os próprios filhos, podem ser mortos para aumentar o capital da vida. O sacrifício servia como meio de dotar de poder santo, antes de ser ligado a uma divindade, na forma de comunhão ou sendo considerado como um dom. O sacrifício exerce um efeito imediato. Isso é óbvio, por exemplo, no sacrifício de fundação ou edifício, onde a vida que é sacrificada comunica *mana*, força, às fundações e à casa. Mesmo quando um sacrifício é apresentado a uma divindade, a concepção original pode prevalecer. O sacrifício comunica santidade ou poder. Portanto, as imagens dos deuses estão manchadas de sangue, o fluido precioso que contém o *mana*. Na religião do sangue por excelência – a do México antigo – os homens derramam seu sangue da língua ou dos membros para fortalecer os deuses, e as divindades são retratadas como pegando na boca o jato de sangue da vítima. O sangue aparece com sinistra frequência nos ritos sagrados mexicanos; ele permitiu que as divindades realizassem suas tarefas benéficas na Natureza ((J. E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur amer. Sprach und Altertumskunde*, ii. [Berlim, 1904] 704 ss, e passim; *Codex Borgia*, i. [Berlim, 1904] 174 ss.) Os escalpos que se veem pendurados nas choupanas dos ilhéus do Pacífico não são meros enfeites, são sobretudo fontes de poder para a comunidade. caça, amor ou guerra. À categoria de ritos de aumento pertence também a arte de ferir ou matar inimigos, porque isso aumenta a vitalidade da comunidade. Mas *corruptio optimi pessima*.

Quando usado contra membros de seu próprio sangue ou de sua própria comunidade, tais práticas tornam-se o pecado mais negro.

(2) *Os ritos de revelação* têm o objetivo de (a) revelar o futuro – oráculos, profecia; ou de (b) indicar o culpado – provações, que originalmente operavam diretamente sem qualquer intervenção divina.

(3) Nos *ritos de iniciação* para (a) virilidade, (b) sociedades secretas, ou (c) o sacerdócio, o elemento positivo, isto é, a aquisição da santidade, está ainda mais intimamente ligado ao elemento negativo de perigo e proibição.

(4) Nos *interditos e observâncias impostas às pessoas sagradas* é impossível determinar em todos os casos se o valor ou o perigo da sacralidade é o motivo predominante. Como vimos, valor e perigo estão misturados no “sagrado”. O homem sagrado se expõe ao perigo pessoal ao realizar atos proibidos ou tabu. Ao mesmo tempo, tais precauções visam preservar nele o precioso poder que garante o bem-estar da comunidade. Pode-se dizer que eles também têm um propósito positivo. As pessoas sagradas estão sujeitas a restrições mais severas do que as pessoas comuns, porque estão em uma relação mais importante com a sacralidade e a religião (assim como a ortodoxia é mais rigidamente exigida dos clérigos do que dos leigos).

4. Os ritos negativos ou proibitivos são designados na linguagem corrente pela palavra *tabu* (a principal coleção de ritos tabu é aquela feita por J. G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, Londres, 1911). A palavra pertence nesta forma ao dialeto Tonga nas Ilhas da Amizade, e é um composto de *ta*, ‘marcado’ e *pu*, um advérbio com uma força intensiva, portanto = ‘marcado completamente’ (Frazer, em EBr⁹, s.v. ‘Tabu’). É usado em muitas regiões do Pacífico no sentido de ‘sagrado’, ‘santo’, ‘proibido’, ‘interdito’ (além de outras palavras, como *rahui*, que é mais comum na Ilha de Páscoa [W. Lehmann, *Anthropos*, ii. [1907] 258]). C. E. Meinicke (*Die Sudseevolker und das Christentum*, Prenzlau, 1844) chamou a atenção para sua significação como um poder divino, manifestando-se de tal maneira que tudo a que se aplica é retirado do uso das pessoas comuns. Tudo foi dividido em duas classes: *moa*, aquilo que foi retirado do uso comum; e *noa*, o usual, o comum, o profano. Assim, o tabu está intimamente ligado à ideia de *mana*.

Takao tapu significa ‘uma palavra secreta’, vahi tapu, ‘um lugar proibido’, ‘um lugar considerado sagrado’; kiri tapu, “uma pele sagrada, que não deve ser tocada ou abordada.” As formas verbais são tabui, “abster-se de”; tapui, ‘tornar sagrado’; akatapa, ‘tornar santo’, ‘consagrar’ (E. Tregear, *Maori – Polyn. Comp. Dict.*, Wellington, 1891, s.v.). O proibido está na moda malgaxe; mifady significa ‘abster-se de’. Entre os Ba-Ronga (H. A. Junod, *Let Ba-Ronaa*, Neuchatel, 1898) *yila* corresponde a *tabu*. O zulu diz *zila* (*ila* com *zi* reflexivo), ‘abster-se de’. Na língua bondai *zifa* significa ‘detestar’; os dialetos do Congo têm *kizila* com o significado de ‘objeto sagrado’, ‘fetiche’. Uma palavra mais especial em Zulu é *hlonipa* (*inhloni*, “vergonha”, “respeito, e *pa*, ‘dar’), ‘mostrar reverência especial’, ao observar várias regras de ritual. A esposa tem que *hlonipa* seu marido e seus pais não usando seus nomes próprios ou palavras que se assemelhem a seus nomes próprios, não tocando seus vasos de leite, etc. A sogra e o genro devem *hlonipa* a cada um outros evitando-se mutuamente. Todos devem *hlonipa* o rei e animais perigosos por não usar seus nomes corretos, etc. Os malaios dão a seus filhos regras *pantang* (=tabu).

A estreita ligação do tabu com o poder misterioso encontra-se na ideia comum de extraordinário. Tabu é, portanto, o que há de novo, por exemplo, o estrangeiro, o

recém-nascido, a primícia, o novo metal (ferro); certos fenômenos que se repetem constantemente, mas sempre parecem ser extraordinários, por exemplo, vida sexual, morte, guerra, caça; e animais e homens dotados de especial prudência, poder ou sucesso.

5. Mais tarde, o tabu é muitas vezes ligado à alma – fato que admite diferentes explicações. A relação com a alma às vezes é secundária ou imaginária; por exemplo, a razão alegada pelos Bataks de Sumatra para não cortar todo o cabelo da criança está ligada não com *begu*, a alma (especialmente após a morte), mas com *tendi*, o material vital impessoal, ou *mana*. Mas às vezes o interdito se refere à alma ou a outras considerações igualmente estranhas à santidade propriamente dita, embora as características gerais sejam muito semelhantes. A distinção pode ser difícil ou impossível de traçar em cada caso. No entanto, é exigido pela essência do tabu-sacralidade. Assim, um ser sagrado está sujeito a uma infinidade de regras e interditos incômodos. Ele não deve contemplar o mar ou um lago, o sol não deve brilhar sobre ele, ele não deve tocar o chão, nem mesmo sua própria cabeça, nem comer com os outros, etc. Por quê? Por que sua alma está exposta ao perigo e talvez ferida ou levada? Não é tanto um caso de perigo pessoal para a alma, mas de precauções contra a dissipação da preciosa sacralidade concentrada no chefe. Portanto, ele próprio é perigoso para os outros que não podem manter contato com seu *mana*. Nos ritos da morte, a necessidade de distinguir os dois motivos – preocupação com a alma e com a sacralidade – é mais evidente, (a) Um corpo morto, seja de homem ou de animal, é perigoso. Um Kaffir que matou uma píton é purificado em água. Um lapão se torna tabu por três dias depois de matar um urso. No assassinato ritual do urso entre os Ainus, na Sibéria e na Lapônia, ou do touro na Bouphonia em Atenas, o animal morto é chorado e o assassino sofre uma punição simulada. Isso pode ter algo a ver com o medo do fantasma. Mas também pode depender da sacralidade do animal ou de seu parentesco com o homem. O caso é mais claro com o viúvo na Nova Guiné britânica, que deve se esconder como um animal selvagem e andar armado com uma machadinha contra a alma perigosa de sua esposa morta, (b) O amor, não o medo, também pode levar a precauções especiais. Objetos pontiagudos e facas não devem ser usados após a morte, para que não possam ferir os mortos. Os chineses até evitam usar seus palitos de comer durante um certo tempo. Essas regras não pertencem ao tabu (c) Mas é impossível explicar o tabu de caçadores e guerreiros, e as proibições de luto em geral, por medo ou amor ao morto. A matança de um homem ou de um animal mostra a posse de um *mana* que torna necessário que outros o evitem e suas armas e armadilhas, e que ele se submeta ocasionalmente a precauções análogas às sempre observadas pelo sagrado rei-sacerdote. O cadáver também sugere estranheza. Daí a sua impureza e a retirada dos enlutados da vida comum. Na Polinésia, eles não devem levar comida à boca com as próprias mãos por dez meses. O chefe está sempre sujeito a esta regra, por causa da sacralidade de sua cabeça. Neste caso, a preocupação com a alma é excluída como explicação. O tabu do Lapland e do Kaffir e sua purificação, mencionados acima, podem ambos depender de serem carregados de ‘sacralidade’, *mana*. Ou tome-se a interdição de preservar cabelos e unhas cortados ou restos de comida. A razão é que alguém pode pegá-los e ferir ou matar seu dono original por meio de magia simpática, segundo a qual o todo pode ser influenciado por uma parte dele. Isso não tem nada a

ver com tabu ou sacralidade. Mas o caso tem outro lado. Se a pessoa a quem os cabelos e unhas ou a refeição pertenciam é sagrada, é tabu tocá-la, porque ela está carregada de sacralidade. O homem santo em questão também deve tomar precauções contra a perda de seu precioso poder. Os nós são frequentemente proibidos porque sugerem complicação e dificuldade. A magia simpática usa-os para causar obstáculos e danos. A proibição pode adquirir uma relação secundária com a sacralidade. O *flamen Dialis* em Roma, por exemplo, foi proibido de ter nós nas roupas, porque poderiam ser um obstáculo à ação beneficente de sua santidade.

6. É, de fato, da essência do tabu-interdito que não seja meramente para evitar um perigo definido evitando sua causa (isso pode ser uma alma, magia simpática, o interesse da sociedade, ou qualquer outra coisa); ao contrário, equivale a um incondicionado e irracional “não deves.” O caráter imperativo do dever, que Kant chamou de “imperativo categórico” e que ele admirava como o divino no homem, é característico do tabu primitivo, apesar das diferenças como ao conteúdo da proibição ou mandamento. Há algo misterioso, terrível, no perigo de quebrar um tabu (Marett, op. cit.). Os aborígenes nem sempre podem dizer por que um tabu é proibido ou por que uma coisa ou um ser é sagrado. É um fato, e o mais importante. É claro que o tabu se origina até certo ponto em observações naturais. Às vezes, as regras podem ser rastreadas até um interesse e uso práticos reais. Em um estágio racionalista posterior da religião, judeus, parsis e hindus, com a ajuda de estudiosos ocidentais, tentaram traçar em seus tabus grandes melhorias e descobertas em higiene, criação e agricultura. Moisés, Zaratustra e Manu, a quem os sistemas-tabu foram erroneamente atribuídos, foram elogiados como os primeiros descobridores das condições de saúde. Isso não é completamente desprovido de verdade, mas perde a característica do tabu, que prenunciava a ideia do sobrenatural e não do racional. O costume comum de isolar a mulher no leito de parto em uma miserável cabana de parto e entregar sua comida em longas varas, ou de submeter meninos, e às vezes também meninas, a torturas bárbaras na iniciação, não é uma questão de higiene. É o perigo devido à sacralidade que exige tais práticas.

7. O temor irracional do tabu aparece nas consequências de quebrá-lo (a) Segue-se imediatamente a morte ou doença. Um australiano morreu ao saber que se deitou sobre o cobertor de sua esposa. Um jovem Hova em Madagascar caiu em convulsões quando soube que a carne que havia comido pertencia a um animal sagrado para seus parentes. Como se sentiria o leitor do presente artigo se lhe dissessem que estava se alimentando de costeletas de cachorro ou rins humanos? A origem da morte e da doença é muitas vezes explicada pela quebra de um tabu. Dizem que os Ningpo em Bengala eram imortais até que alguém entrasse em uma piscina que era tabu.

A caixa de Pandora não deveria ser aberta; quando o foi, as doenças saíram. O efeito pode ser direto, como o fogo queima ou o veneno mata, sem a intervenção de uma divindade, o que constitui uma explicação secundária. Com o desenvolvimento da adoração, as regras-tabu passaram a ser consideradas como mandamentos divinos. Em outros casos, a sociedade sanciona o tabu por meio de punições infligidas aos culpados, pois a sacralidade é a própria fonte de vida e força para a sociedade. Tal foi a causa do

massacre de Marion e sua tripulação no Pacífico em 1772. Eles tentaram pescar em um lugar sagrado. Em 1899, os homens do navio Boyd foram assassinados na Nova Zelândia, porque o capitão havia tratado o filho de um chefe, ou seja, um tabu, de maneira ignominiosa. Animais, assim como homens, são mortos se profanarem o solo sagrado ao entrar nele ou de qualquer outra forma. Em 1 S 5¹² 6^{19ff}, 2 S 6^{6f}, 1 Ch 13^{7ff}, Jos 6¹⁸, a morte ou peste segue diretamente (em Jos 3¹³ o objeto sagrado exerce seu poder de outra forma). Em Lv 10 Deus pune a quebra de um tabu. Mesmo quando se refere a uma punição divina, o significado original às vezes parece ter implicado uma consequência imediata de tocar o sagrado, como a doença de Nero após seu banho sacrílego em água benta (Tac. *Ann.* xiv. 22). Em Jos 7²⁵ a punição é infligida pela comunidade, pois o Ewe costumavam queimar vivo um homem que havia matado a píton sagrada. Tais punições ocupam grande parte da lei sagrada em todos os lugares (cf. E. Krueger, *De Romanorum legibus sacris*, Königsberg, 1912). Às vezes, como em Ex 19^{12f}, Lv 19⁸, Nu 1⁵¹, não sabemos exatamente se a pena de morte se refere à santidade inerente da coisa, à vingança de Deus ou ao castigo judicial.

(b) Há também consequências mais brandas, punições, que ao mesmo tempo efetuam uma purificação; ou a consequência ou punição danosa imediata tem seu lugar substituído por cerimônias para remover o contágio. Há ansiedade para se livrar das coisas perigosas, sejam elas consideradas uma dose muito forte de sacralidade ou totalmente ruins. Se um homem tocasse um chefe tonga, ele não ousava colocar sua comida na boca com aquela mão antes de devolver o poder misterioso ao chefe, esfregando a frente e as costas de sua mão contra a sola do pé do chefe. e depois lavando a mão com água. A tais ritos de prevenção pertencem todos os tipos de purificação e expiação após assassinato, relação sexual, parto, etc. Um bode expiatório pode ser feito para carregar a impureza. A comida tabu pode ser vomitada. Da mesma forma, o coração é aliviado de seu pecado pela confissão (1) O curandeiro dá 'um suposto emético' a alguém cuja quebra de algum tabu é manifestada por dores, doença, infortúnio. A própria confissão efetua uma libertação; o pecado e suas más consequências são diminuídos pela confissão. A ideia moderna do pecado como doença é, de fato, a primitiva (2) Em um estágio posterior, o pecado é considerado uma ofensa contra Deus ou o homem, e a confissão é dirigida a Ele, e não é meramente uma espécie de libertação física. Mas o conforto imediato da confissão não é esquecido (Sl 32). As adversidades mostram que Deus está irado. Por quê? Por causa do pecado, do qual o próprio culpado talvez desconheça. Ele confessa seus pecados, conhecidos e desconhecidos, para remover a causa de seu infortúnio (3) O pecado tem duas consequências: desastre físico e material; e o sentimento de culpa. Em um estágio superior, a última consequência é mais temida do que a primeira. A confissão destina-se a obter perdão e remover a culpa, e não os resultados materiais do pecado.

(c) Em muitos casos, a quebra de um tabu não pode ser evitada. É impossível evitar inteiramente tocar 'o sagrado'. A criança recém-nascida deve ser cuidada. A mulher no berço não pode ser deixada completamente sozinha. O cadáver precisa ser movido e atendido de alguma forma. Não se pode deixar de ver e conhecer estrangeiros. As primícias estão cheias de poder misterioso, mas constituem o próprio sustento dos homens. Como se apropriar do precioso poder sem incorrer em risco?

Tomando um antídoto ou um preventivo homeopático, ou tornando-se imune de alguma outra forma contra o perigo da sacralidade. Tais precauções formam o cerne de um conjunto de ritos primitivos que, mais tarde, assumem outro significado. As mais importantes são: (1) cerimônias de ‘polidez’ em relação a estranhos, nas quais, sem dúvida, a bondade natural conta muito e está intimamente ligada ao medo do tabu (E. Westermarck, *MI*, Londres, 1906, i. 585 e segs.); (2) ritos fúnebres (ver Morte e Descarte dos Mortos); (3) ritos de puberdade e cerimônias de casamento, que visam ao mesmo tempo indenizar contra o perigo do tabu de santidade sexual e assegurar sua eficácia em matéria de fecundidade; (4) ritos de primícias no nascimento de crianças e animais e antes de comer as primeiras colheitas na primavera (ver PRIMÍCIAS). Nessas cerimônias, bem como no sacrifício (H. Hubert e M. Mauss, *Mélanges d’histoire des religions*, Paris, 1909; cf. *Sutapatha Brâhmana* [SBE xii. etc.]) e outros ritos mencionados acima, às vezes podemos distinguir ritos introdutórios destinados a preparar o intercuro com o sagrado, a fim de evitar seus perigos; e evitar ritos, que se destinam a remover a sacralidade antes de retomar a vida comum.

8. O valor da sacralidade primitiva ou tabu reside (a) na força e coerência que dá à sociedade, pois “o sagrado” fornece um centro de gravidade perpétuo, manifestado em coisas, seres, lugares e ações sagrados. Em suas ações e sentimentos, o indivíduo se aproxima mais ou menos do “sagrado”, mas nunca está completamente fora de contato com ele. Para nós, as regras do tabu e os objetos carregados de sacralidade parecem ser puro disparate. Mas para a mente primitiva eles constituem os tesouros preciosos da comunidade, dos quais derivam força, sucesso e confiança. Quão rigorosos e elaborados são os sistemas de sacralidade, por exemplo, na África Ocidental, o foi dito por M. H. Kingsley, Dennett, Ellis, Nassau, Spieth, Laman, Hammar e outros. Certos festivais amplamente difundidos, nos quais os laços e regras usuais da sociedade são relaxados, parecem ter sido planejados com o propósito de renovar a essência vivificante e fortalecedora da sacralidade na tribo ou povo.

A segurança social proporcionada pelos sistemas tabu aparece na superioridade sentida sobre as tribos que têm tabus menos numerosos ou menos severos. O tabu é considerado uma marca de distinção. O menino zulu, recusando-se a comer peixe entre os Thonga, os vizinhos do norte dos zulus, gaba-se de pertencer a uma raça superior aos miseráveis Ba-Thonga que comem peixe (H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, ii, Neuchâtel, 1913, p. 67).

(b) O tabu impõe ao homem primitivo inúmeras observâncias intoleráveis, cruéis e aborrecidas, que fazem de sua vida uma escravidão. A liberdade não está na base, mas talvez no topo da escala do desenvolvimento humano. Ao mesmo tempo, a sanção supersticiosa das regras de sacralidade teve uma influência inestimável na civilização e no aperfeiçoamento da sociedade. Os desejos animais foram contidos; na dura escola do tabu, o homem aprendeu o autocontrole. Através da abstinência e do autocontrole, o homem adquire força e poder não apenas sobre si mesmo, mas também sobre os outros. Não é impossível que tal experiência esteja subjacente à instituição do tabu (Marett, na *Summer School of Theology*, Oxford, 1912). De qualquer forma, tal foi o seu efeito. J. G. Frazer mostrou em seu tratado intitulado *Psyche’s Task, a Discourse*

about the Influence of Superstition on the Growth of Institutions (Londres, 1909), que o sistema de sacralidade é destinado ao estabelecimento e estabilidade do governo, para a segurança da propriedade privada contra roubo e destruição, para a santidade do casamento e, acima de tudo, para o respeito e proteção da vida humana. A civilização e o progresso são inconcebíveis sem a sanção profundamente irracional proporcionada pela sacralidade. O tabu

é inspirado por estranhas e não científicas ideias fisiológicas sobre contaminação e contágio que desaparecerão quando o conhecimento científico se espalhar entre eles. Mas que essas ideias sejam um pouco corrigidas, que os nativos entendam que o que é tabu não é a falta de clareza física, mas o mal moral, e sua forte aversão ao ato tabu pode se tornar um poderoso impulso moral para o bem (Junod, op. cit. i. 9; cf. a Conferência de Edimburgo sobre as missões, 1910, *Rep. do Com.* iv. 11).

O discernimento racional substituiu gradualmente os ritos bárbaros e dissipou o temor supersticioso. Quanto ao princípio principal da sacralidade – seu caráter imperativo incondicional e sanção ‘sobrenatural’ – a questão é se a humanidade pode prescindir dele no futuro e ser guiada por motivos meramente racionais sem garantia e imposição religiosa. Esta questão tem um lado prático e teórico. O problema prático é se o autocontrole e o esforço necessários à civilização podem ser mantidos sem o elemento irracional inerente à concepção de sacralidade e desenvolvendo seu valor intrínseco ao longo da história da civilização. O problema teórico é mais profundo: a forma imperativa e absoluta do dever tem algum fundamento metafísico, ou se baseia em um erro inicial, pelo qual a humanidade foi enganada ao longo de toda a sua existência?

9. Para apreender os principais tipos de sacralidade, fazemos as seguintes divisões: (1) O tabu original pode ser *contínuo* ou *intermitente* (a) Certos homens, animais, coisas e ações são sempre carregados de sacralidade e, portanto, são tabu. Tais são os xamãs, reis-sacerdotes e outros. Um chefe na Nova Zelândia era carregado de sacralidade a tal ponto que ninguém podia tocá-lo, mesmo que estivesse em perigo mortal. Se ele respirasse no fogo, não poderia ser usado para cozinhar. As vasilhas das quais o Mikado costumava comer eram, via de regra, depois destruídas. Se outro homem comesse comida deles, sua boca e garganta inchariam. Às vezes um animal é tabu para um povo inteiro, como o porco na Síria e a vaca no Irã e na Índia. Às vezes, o tabu se estende apenas a um clã ou parentesco. As palavras são tabu, como nomes de seres humanos ou divinos superiores, animais sagrados ou perigosos. Ocasionalmente encontramos toda uma linguagem tabu, que é aprendida na iniciação e usada em ocasiões especiais, como nos mistérios, na caça, na pesca, na colheita e na guerra. Objetos e lugares pertencentes aos ritos sagrados, aos deuses, ou aos homens santos ou sociedades secretas são tabu. O homem ou animal santo é divino e é adorado na proporção em que a adoração real é instituída e a noção de divindade evoluiu. Eles podem ser adorados mesmo durante a vida, mas especialmente após a morte, quando o temor geral dos fantasmas aumenta a concepção de seu *mana*. Às vezes, o poder sagrado de um homem só é detectado após sua morte, por meio de ações atribuídas à sua alma. Tal *tindalo* recebe adoração entre os melanésios (Codrington, 125ss.); outros mortos são esquecidos. Assim também os Veddas no Ceilão estão preocupados em saber se o espírito de um homem morto é um

yaku, ou seja, um poderoso ou sagrado a quem a reverência e a prudência os mandam adorar (C. G. e B. Z. Seligmann, *The Veddas*, Cambridge, 1911). A mesma ideia fundamenta o sistema de relíquias e o culto aos santos nas religiões superiores. Seu poder sagrado e maravilhoso é utilizado e devidamente reverenciado.

Certos dias estão cheios de perigo. Nesses dias, trabalho, prazer e empreendimentos cuidadosamente especificados devem ser omitidos. A instituição de dias sagrados ou tabu é conhecida por vários povos “primitivos” nos tempos modernos, e era familiar aos povos antigos em diferentes formas, por exemplo, os egípcios, os babilônios e os romanos (*dies nefasti*). Tal foi provavelmente a origem do *Sabbath* (q.v.) no AT. O gênio do Mosaísmo deu ao dia-tabu um novo caráter positivo de descanso após o trabalho (caso contrário R. Kittel, *Gesch. des Volkes Israels*², i. [Leipzig, 1912] 623); mas no judaísmo posterior o dia recuperou algo de seu sombrio caráter tabu (cf. J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babylonier und im Alten Testament*, Leipzig, 1907; H. Webster, *Rest Days*, Lincoln, Nebraska, 1911).

Nossa concepção abstrata e convencional de tempo e espaço como medida é estranha ao homem primitivo. Para ele o tempo é, ou melhor, os tempos são reais e concretos. Alguns dias e ocasiões contrastam como extraordinários ou tabu com os dias comuns. Tais tempos sagrados, por exemplo, festivais e dias perigosos, marcam épocas no fluxo geral da existência e dão origem ao calendário religioso. Assim, a apreensão primitiva do tempo se origina na concepção do sagrado. De maneira semelhante, os lugares-tabu despertam uma noção emocional distinta de espaço.

(b) Após a morte e em ocasiões especiais durante a vida, todos são tabu. A vida sexual é acompanhada por estranhas sensações fascinantes e fenômenos estranhos. Na caça e na guerra, mesmo o homem comum experimenta o poder misterioso e deve submeter-se a restrições e observâncias que não são exigidas em sua vida cotidiana, mas que são muitas vezes idênticas ao que xamãs, sacerdotes e reis são obrigados a observar sempre. Frequentemente encontramos a noção de que mulheres morrendo no leito de parto, pescadores afogados ou caçadores mortos durante a execução de seu trabalho perigoso e guerreiros mortos em batalha (os *valr* do Valhall nórdico) obtêm uma sorte melhor após a morte do que outros mortais. Se dois reinos dos mortos são reconhecidos, esses homens e mulheres chegam ao lugar reservado para ‘pessoas melhores’, ou seja, para os dotados de mana, portanto poderosos, ricos e nobres em vida, enquanto o homem comum mantém sua condição monótona e inferior também após a morte. É tentador adotar a explicação disso que atribui um valor moral superior às principais vocações femininas e masculinas da vida. Mas a razão, sem dúvida, está na sacralidade, ou *mana*. O poder misterioso que confere boa fortuna e superioridade funciona também após a morte. Alguns homens a possuem sempre, mortais comuns apenas no parto, na guerra, na caça e em certas outras ocasiões.

(c) Alguns tabus afetam a todos, outros apenas a certas pessoas. Sogra e genro são tabu um para o outro, também homens e mulheres em geral até certo ponto (A. E. Crawley, *The Mystic Rose*, Londres, 1902, passim). Um homem não pode se casar com uma mulher de seu próprio clã, ou mesmo de qualquer outro clã indiferentemente. Na Austrália, o totem (ver TOTEMISMO) como regra é tabu para os membros de seu clã; na América do Norte não é assim.

(2) A sacralidade artificial é adquirida através de esforços ascéticos, como jejum, abstinência da vida sexual, mortificações, etc (ver ASCETISMO). O asceta iramyati, “se esforça.” A literatura indiana está repleta de relatos dos poderes sobre-humanos adquiridos por ascetas devotos, tornando-os superiores aos deuses e despertando sua inveja de admiração. Tal estado de sacralidade artificial é designado em várias religiões e línguas como “calor” (Skr. tapas). Em Saa, em Malanta, na Melanésia, homens e objetos que possuem mana em si mesmos são considerados “quentes” (saka; Codrington, 191). Na língua Ewe (D. Westermann, Wörterbuch der Ewe-Sprache) o poder mágico é chamado dzo, ‘calor’.

(3) A santidade e a impureza são contagiosas, como já vimos (por exemplo, Ex 19¹⁷, Nu 16³⁷, Ezk 44¹⁸ 46^{19f}, Ha 2¹²). Portanto, todo aquele em cuja casa tenha ocorrido uma morte ou que tenha participado de um funeral deve submeter-se a observâncias especiais antes de retornar à vida comum. No Avesta, por exemplo, o grau de tabu é estritamente definido para cada parente do falecido, e é indicado por quantas pessoas o contágio é capaz de penetrar.

(4) Além desta comunicação involuntária de sacralidade, um homem santo ou um corpo de homens tem o poder de *impor tabu*. Isso tem sido amplamente usado por indivíduos e sociedades para fins egoístas, a fim de aumentar sua propriedade e influência (H. Webster, *Primitive Secret Societies*, Nova York, 1908, p. 95 e segs.). Na Melanésia, ninguém se atreve a tocar frutas em um pedaço de chão onde foram colocados *soloi* (marcas de tabu). A sacralidade ao longo de sua história raramente provou ser uma barreira para a aquisição de riqueza. A classe dominante na Polinésia, os *areoi*, têm uma reputação especial pela habilidade em utilizar seu tabu. Em Madagascar, colonos europeus reclamaram do uso administrativo do *fady* para evitar melhorias. Mas deve-se acrescentar que o tabu também tem sido aplicado deliberadamente em casos em que o interesse público exigia uma proibição. O governo havaiano “tabuisou” o gado ainda em 1846, porque a diminuição do rebanho havia despertado uma ansiedade legítima. A gula durante os grandes festivais em Tonga e no Havaí tornou necessário “tabuisar” porcos, cocos e outros alimentos por vários meses. Às vezes, a linguagem indica a diferença entre sacralidade natural ou adquirida e santidade imposta. Nas ilhas Banks, o primeiro é chamado de *rongo*, o segundo de *tapu* ou *tambu*. Nas Novas Hébridas, o primeiro é chamado *sapuga*, o último *gogona*, etc.

10. Uma divisão mais importante da sacralidade é reconhecida em algumas línguas primitivas, que têm nomes especiais para as variedades boas e ruins de sacralidade. Assim, além dos processos mágicos comuns, os Arunta da Austrália Central (Strehlow, *Aranda*) têm um “poder” ruim e nocivo, *arungquilha*, que é usado para ferir inimigos. Tregear fala de “tabu impuro.” Entre os índios Huron, a *orenda* gradualmente caiu em desuso, dando lugar ao *otkon*, a má espécie de mistério ou poder. Além do “mau-olhado” há a influência salutar do “bom-olhado” – por exemplo, o iraniano *sag-did* (ERE iv. 503; cf. S. Seligmann, *Der böse Blick*, Berlim, 1910). Esta distinção não deve ser confundida com a diferenciação de tabu em sacralidade e impureza.

11. Sagrado e impuro. – Na religião primitiva não se pode dizer se o tabu é sagrado ou impuro. Significa simplesmente: ‘Não deves’ – interdição e perigo. Mais tarde, o

tabu se torna sagrado ou impuro. O homem primitivo não percebe essa diferença. O significado original de tabu como incluindo ambos sobrevive na linguagem. O latim *sacer* (francês *sacré*) significa ‘santo’ assim como ‘amaldiçoado’. ‘Santo’ e ‘impuro’ são combinados no grego *ἅγιος* que é então diferenciado etimologicamente: *ἅγιος* significa ‘santo’, ‘iniciado’ (em um sentido secundário também ‘puro’, ‘limpo’, ‘imaculado’, ‘permitido’); *ένοχος* significa ‘amaldiçoado’, ‘culpado’. O porco era impuro entre os judeus. Mas, de acordo com Plutarco, os gregos não sabiam se os judeus o abominavam ou o adoravam. Os mistérios aludidos em Is 65-66¹⁷ parecem implicar a sacralidade do porco (ou apenas a sua pureza). Em Creta, os porcos eram sagrados, segundo Ateneu (ix, 18 [p. 375 f.]), e não deviam ser comidos. Tanto para os judeus como para os cretenses, o porco era tabu, como no grande templo de Hierápolis. De acordo com Luciano, *de Dea Syria*, 54, os porcos não eram sacrificados ou comidos, os suínos eram detestados pelos sírios, mas ‘alguns acreditavam nisso. .. eles não são amaldiçoados (*ἀνάθεμα*), mas sagrados (*τερός.*)’. Entre as Minas, a sudeste de Ajmer, o javali era sagrado. Eles identificaram essa crença com a aversão dos maometanos pela besta impura, e adotaram o islamismo pela metade, mas chamaram o javali de ‘pai Adão’. Então os brâmanes adoradores de Siva os ensinaram a identificar o ‘pai Adão’ com Siva, e adora as vacas assim como o javali (A. C. Lyall, em *Great Religions of the World*, Londres e Nova York, 1901, p. 97 f.). Quão próxima a sacralidade é da impureza é demonstrado pelo pronunciamento talmúdico de que as Sagradas Escrituras contaminam as mãos (veja abaixo, seção ‘semítica’, p. 759a), embora isso não seja o caso dos Evangelhos, os livros dos *Minim* (hereges) e os livros de autores posteriores (Tos. *Jadaim*, ii. 13). No AT, apesar da diferenciação fortemente monoteísta entre santidade e impureza, ainda existem alguns casos em que não se pode decidir se o tabu-interdito implica santidade ou impureza: Lv 19-19, cf. Dt 229-11; Lv 1928ff (cf. 177). Para um estranho, coisas e seres sagrados aparecem antes como algo maligno e maléfico através do misterioso pavor que eles inspiram. Os colonos ou viajantes europeus muitas vezes chamam todo o sistema sacro dos nativos de ‘diabo-diabo’. No Congo os primeiros missionários traduziram ‘diabo’ por *Nzambi* (‘o grande autor’, mas também ‘o que causa a morte’). Mas agora *Nzambi* é universalmente usado como o termo para “Deus.” Como vimos, algo da mesma ambiguidade pertence à concepção primitiva de santidade. Não há dúvida alguma, neste estágio, se um ser ou uma coisa inspira ou não admiração, se é “sobrenatural” ou comum, se pertence à esfera apropriada da religião e do mistério ou não; mas a distinção entre o bem e o mal nesta “sacralidade” está longe de ser consciente; é pouco desenvolvido. A religião superior, em suas variedades éticas, tende a acentuar a diferença entre o bem e o mal de uma maneira que às vezes chega muito perto de obliterar a distinção essencial à religião – aquela entre o sagrado e o profano.

Não é possível em todos os casos descobrir por que um tabu se torna sagrado ou impuro. O tabu ligado à morte e à vida sexual torna-se impuro. A associação com uma divindade torna o tabu sagrado, por exemplo, os animais, que eram mantidos nos templos e recintos dos templos no Egito, Síria, Grécia, etc. Em Israel a ideia de Deus era tal que excluía a divindade, i.e., a sacralidade, de animais – uma noção bem desenvolvida nas religiões do Egito e Índia. Onde a diferenciação é completa, o sagrado e o impuro mantêm o caráter de tabu (proibido), em oposição ao profano (comum) e ao puro, e

ambos podem ser usados livremente. Originalmente ‘profano’ (*noa*, תל, κοινός, *gemein*, ‘comum’) não tinha nenhum significado ruim. A velha correlação encontra sua expressão clássica em Lv 10¹⁰, Ezk 22²⁶ 44²⁸: de um lado, santo e impuro; por outro, profano e limpo. O importante na religião é conhecer e observar as distinções –

Sagrado impuro.

Profano Limpo.

Três fatores principais tendem a modificar ou reverter essa ordem, a saber, a evolução da linguagem, da moral e de outros objetivos práticos e demandas da cultura, e a concepção de divindade. Este processo consiste em juntar “comum” e “impuro” por um lado, “limpo” e “sagrado” por outro. A questão é se é “limpo” ou “sagrado” que se tornará a palavra principal. Onde prevalecem propósitos práticos e utilitários, como no Avesta, “limpo” eclipsa “sagrado”.

(a) O ‘comum’ torna-se desprezado e mau. A linguagem opera nessa direção – aquilo que é muito ‘usado’ torna-se ‘desgastado’. Assim, ‘profano’ tende a se aproximar de ‘impuro’. Isso é visto na evolução das palavras para ‘profano’. O verbo תלל, ‘dar para uso’, assume cada vez mais o sentido de ‘profanar’, ‘dessacralizar’, e se aproxima do significado de ‘contaminar.’ Mesmo um autor tão profundamente versado em linguagem sagrada e clerical como Ezequiel às vezes identifica “profano” com “contaminação” (43⁷, cf. v.⁸; 23³³, cf. v.³⁹).), embora, via de regra, ‘profanar’ seja usado em conexão com o sagrado, o *Sabbath* (20^{13.16.24} 22^{6.26} 23²⁸, cf. 44²⁴ etc.), o Templo (7²² 23³⁹ 28¹⁸ [dos santuários de Tiro], etc., mas veja 5¹¹ 9⁷ 23³⁸), o sacrifício (20³⁹), as coisas sagradas (22²⁶), o santo nome de Deus (20^{39ff} 36^{20ff} 39⁷, etc., mas veja 43^{7f}); ‘impureza’ é usado principalmente para idolatria (5¹¹ 14¹¹ 20^{7.18} 36^{17f}; cf. 20^{13.16}. תלל do sábado, e 20³⁹ do santo nome, etc.), ou dos mortos (4^{13f} 39^{14ff} 43^{7f}, etc.). Da mesma forma no Ex. e Lev., em vez de serem opostos um ao outro, ‘profano’ e ‘impuro’ tornam-se ocasionalmente idênticos ou relacionados, indicando um círculo mais amplo de objetos e um círculo mais estreito dentro dele (por exemplo, Lv 611.16 1619 203 214, Ezk 2338). Algo da mesma evolução pode ser rastreado em κοινός, que nos LXX e no NT adquire o sentido de ‘impuro’ ou ‘proibido’ (veja abaixo, seção ‘grega’); in *gemein* no significado secundário de ‘vil’, ‘mau’; e em “comum” no sentido mau. O fruto sagrado no Paraíso foi “profanado primeiro pela Serpente, por ela primeiro tornado comum e profanado” (*Paraíso Perdido*, ix. 930). Mas o adjetivo תל ainda mantém seu sentido indiferente no judaísmo moderno. Ao mesmo tempo, “impuro” é posto em oposição a “santo”, que vem (por exemplo, Lv 6¹¹, cf. v.¹⁶) ser considerado como uma variedade mais forte de puro, limpo, o seu contraste único.

(b) Nesta evolução, a moral desempenha um papel. Moralmente, “puro” não pode ser separado de “santo” (Is 1¹⁶). Não apenas a ética, mas as considerações práticas da vida humana e da civilização em geral, aproximam mais o “santo” e o “limpo” e os colocam em oposição ao “impuro”, como veremos no próximo parágrafo. Sua correlação se aproxima da forma:

Santo limpo

profano impuro

Mas esse processo não pode ser concluído sem ritualizar a religião, de modo a deixar meras regras e formas desprovidas de mistério e poder interno, ou sem uma certa secularização da religião. “Sagrado” deve perder a maior parte de seu caráter tabu, ou seja, seu mistério inspirador; e ‘puro’ ou ‘limpo’ torna-se a palavra principal na religião em vez de ‘sagrado’. Todo o elemento perigoso na religião está incluído no impuro, todo o elemento valioso no puro. Ao mesmo tempo, “puro” ou “limpo” expressa uma ideia mais forte e recebe uma significação mais ampla, como veremos. O sagrado-profano desaparece da religião até certo ponto. Toda existência é dividida em limpa e impura, onde o limpo inclui também os tabus que avançaram para o lado divino e valioso da existência. Tal processo é favorecido positivamente na religião avesta pelos propósitos práticos da cultura que prevalecem. O dualismo avéstico é um conflito entre limpo e impuro. Este contraste prevalece sobre a diferença religiosa entre o sagrado e o comum. Na Índia, o mesmo processo foi favorecido negativamente pelo destronamento dos deuses em favor do sacrifício, dos sacrificadores, dos ascetas e do mestre da salvação. Os deuses eram apenas seres invisíveis, os sacerdotes divindades visíveis (*Sat. Brahm.* ii. 2. 2. 6 ss.), que sustentavam o mundo e por cujo favor os deuses residiam no céu (*Inst. de Vishnu*, xix. 20 ss.). O divino perdeu seu forte caráter tabu e não foi capaz de aumentar a sacralidade. Nas religiões semíticas e, até certo ponto, no paganismo romano, “sagrado”, em vez de dar lugar a “limpo”, tornou-se o termo principal, porque o temor e o pavor permaneceram ou foram introduzidos no sentimento em relação ao divino.

(c) Especialmente no culto semítico e na piedade, a Divindade apareceu como um poder avassalador. Em nenhum lugar isso é sentido tão fortemente quanto no Mosaísmo (com seus descendentes). Apesar da ênfase dada à moralidade nos profetas de Moisés em diante, “sagrado” nunca foi substituído por “limpo” ou identificado com ele. O sentimento moral contribuiu para ampliar o abismo entre o sagrado e o impuro. O poder sobrenatural e ativo na Divindade trabalhou ainda mais nessa direção. Aqui a divindade tornou-se “santa”, num sentido enfático. Entre o sagrado e o impuro restou um reino intermediário de coisas indiferentes e permitidas, ou seja, coisas ‘profanas’ (ou ‘comuns’) e ‘limpas’, com uma tendência em ‘comum’ a declinar para ‘impuro’, e em ‘puro’ para subir em direção ao ‘santo’:

Sagrado
Limp comum
impuro

Mas mesmo nas passagens do AT onde esse processo avançou mais, ele nunca identifica “santo” e “limpo”. “Santo” é muito misterioso, poderoso e divino; A santidade de Deus, sendo Sua própria essência, não primariamente Sua relação com os homens (cf. Ez 36²²), implica perigo; não há nada mais temido do que o divino. Aqui nem todo perigo inerente ao tabu foi banido para o impuro. O ser que não deve ser tratado com

leviandade na religião do AT é, acima de tudo, Jahweh (Ex 19, Is 5¹⁶ 6², Jer 2³, Ezk 20⁴¹ 38^{16ff}, e passim). A sacralidade-tabu fez sua contribuição mais importante para a história da religião ao encontrar espaço para o caráter inspirador, sobrenatural e ainda ativo de Deus, característico do Mosaísmo. Uma ação recíproca foi exercida pela ideia de santidade e pela concepção mosaico-profética de Deus.

12. Puro. – No Avesta, bem como em grande medida na Índia, a principal preocupação, no que diz respeito ao tabu, é não poluir o limpo pelo impuro. O tabu ‘sagrado’ perdeu seu horror e poder sobre-humano inerente. Não há caso de um homem ser visitado com destruição imediata, sem interferência do homem ou da sociedade, por entrar em contato muito próximo com o sagrado-tabu. As palavras que mais se aproximam da ideia de santidade pessoal (Skr. *ritavan*, Avest. *asavan*) não sugerem nenhum tabu ou sobrenaturalidade. ‘Puro’, não ‘sagrado’, tornou-se a palavra característica da religião. Nas línguas indianas que não tomaram emprestada a palavra e a concepção dos árabes, os missionários cristãos não conseguem expressar “santo” em seu sentido próprio. A palavra do Skr., *śuddha*, *pariśuddha* (e suas formas posteriores), ‘puro’, ‘limpo’, como uma tradução de ‘santo’ em ‘Espírito Santo’, o triplo ‘Santo, santo, santo’ (Is 68 etc.), transfere a ideia da esfera bíblica para a da religião indiana. O mesmo termo, ‘puro’, é usado na Índia para ‘santo’, por exemplo, nos nomes São Mateus e São Paulo. O homem tem mais a dizer, o tabu divino menos. Podemos comparar o que temos no Talmude, as “Escrituras Sagradas contaminam as mãos”, com a ansiedade dos *mobeds* Parsi no receio de que o olhar de um infiel contaminasse suas Sagradas Escrituras. O santo-decano deve ser protegido em vez do santo-temido. O horror misterioso de Jahweh não tem analogia no Avesta, onde tudo foi dividido entre o Bom e o Mal Terrível. Mesmo o bramanismo reteve mais do mistério do tabu do que o avestismo. Para ambos, o gado é tabu-sagrado, ou seja, não deve ser morto; eles são impuros após a morte e, portanto, não podem ser comidos. Na Índia, apenas os párias comem a vaca morta (que muitas vezes é dada como salário pelo trabalho). Entre os dois povos, a vaca é reverenciada.

Coçar o dorso de uma vaca destrói toda a culpa, e abrigá-la para comer traz exaltação no céu. Na urina das vacas habita o Ganges, a prosperidade habita no pó (levantando-se de sua cocheira), a boa fortuna no esterco de vaca e a virtude em saudá-las (*Inst. de Vishnu*, xxiii. 60 f. [SBE vii. 105 f.]).

Mas os touros e vacas sagrados (de Shiva, uma conexão secundária), alimentando-se no templo – recintos ou passeando nas ruas e mercados e autorizados a fazer o que quiserem, são desconhecidos do sistema Parsi. Este resíduo irracional do tabu-sacralidade tem sua contrapartida no Avesta, em uma limpeza aprimorada das vacas. Assim, o tabu, apreendido como perigo, torna-se sagrado ou impuro, se não mantiver seu caráter indiferenciado. Tabu, apreendido como poder valioso, torna-se, como vimos, por exemplo, no AT, “santo”. Mas também pode tomar outra direção. A coisa ou ser valioso pode se livrar de seu misterioso perigo e tornar-se diretamente limpo – não limpo no sentido de permitido (*noa*, *hol*, mas limpo em um sentido acentuado e concentrado. Isso é típico da limpeza sagrada no Vendidād, nossa segunda testemunha principal (além do AT) da evolução do tabu. Já mencionamos a dupla causa: a estrita

divisão teológica de toda existência entre o Bem (limpo) e o Mal (impuro), e os objetivos práticos – cuidado do gado e pastagens e uma vida ordenada – que inspirou o profeta desta religião. Quase o único exemplo de algo como tabu-sacralidade original é fornecido pelo *haoma* (q.v.), que, quando preparado, ou seja, totalmente sacralizado e poderoso, não pode ser contaminado por um cadáver (*Vend.* vi. 43). Aqui surge a diferença entre o limpo, que deve ser guardado contra a poluição, e o sagrado carregado de mana, que não é afetado por nada.

Seres e coisas exaltados acima do comum por sua pureza, mas desprovidos do temor da sacralidade, são: (1) a vaca (*Ys.* xlvi. 6; *Vend.* iii. 2ss.), o cão exaltado acima do homem (*Vend.* xiii. .; cf. iv. 40, vi. 1, xv. 45, etc.), o ouriço, a lontra (*Vend.* xiv.), e em menor grau outros animais (*Vend.* xvii. 9, xviii. 15 ss.); (2) os elementos: a terra, fogo, água, cuja pureza-sacralidade explica a exposição de cadáveres para serem comidos por animais, uma prática que envolvia uma impureza especial para a mente grega (*Soph. Antig.* 1017); (3) plantas; (4) os objetos pertencentes ao serviço sagrado: o *barsom* (q.v.), as tigelas, a argamassa e a fórmula sagrada.

Todas essas coisas devem ser guardadas contra a poluição. Ao mesmo tempo, elas possuem um poder intrínseco de purificar e restaurar a pureza, mas menos eficaz que o *haoma*. A urina da vaca é usada, como na Índia, como meio de purificação (*Vend.* xix. 21 ss.). Se uma vaca comeu um cadáver, ela se torna pura de si mesma depois de um ano (vii. 76 ss.), enquanto um homem no mesmo caso deve ser morto sem qualquer possibilidade de purificação (vii. 23 ss.). Quanto ao cão, o olhar purificador, o *sag-did* (ver Morte [Parsi]), parece ser também um atributo dos pássaros devoradores de cadáveres (*Vend.* vii. 29 ss., viii. 16 ss.). Às vezes o comer (viii. 99 ss.), às vezes o olhar (ib. 16), parece ser o meio pelo qual esses animais diminuem a impureza dos cadáveres. Como todos os animais pertencem a Anura Mazda ou a Anra Mainyu, há muitos que participam da luta contra os demônios; todos os animais de Ahura Mazda estão limpos; mas ainda podemos traçar algo de um tabu original na limpeza extra e poder purificador de alguns deles. O mesmo poder limpo reside nos elementos. Roupas infectadas por um cadáver são esfregadas com terra para serem limpas (*Vend.* vii. 15). A capacidade de limpeza do fogo é universal. Um cadáver que foi exposto à luz do sol durante um ano não pode causar mais danos (vii. 45 ss.; cf. v. 13). A água é usada contra a impureza em todos os lugares. Tem o poder de se purificar quando chove sobre um cadáver (v. 19).

Na Índia, a purificação é efetuada pela água, terra, ar, sol, etc (*Inst. de Vishnu*, xxii. 88, 91). Lá também a terra tem um poder especial de limpeza (*Manu*, v. 136). A água quente misturada com enxofre e pó de ouro tem o poder de revelar a culpa (*Vend.* iv. 46,54), assim como a conhecida provação do metal derretido. Os testes pela água e pelo fogo ocupam um lugar importante entre as provações prescritas pela lei indiana ('Citações de Narada', vi. [SBE xxxiii. 247 ss.]). A fórmula sagrada, que purifica com água e fogo (*Vend.* viii. 72, > ii. 2), é necessária contra a destruição (*Vend.* xix. 8 f.; cf. xviii. 8f.). A posição e o caráter prático do limpo-sagrado no Avesta são vistos talvez mais claramente em um quinto grupo de coisas e ações, que trabalham contra a impureza, a arma dos demônios. Algo do mesmo sentido prático é ocasionalmente encontrado na sociedade laica indiana agrícola:

Entre todos os modos de purificação, a pureza na (aquisição de) riqueza é declarada a melhor; pois é puro aquele que ganha riqueza com as mãos limpas, não aquele que se purifica com terra e água' (Leis de Manu, v. 106 [SBE xxv. 187]). 'De todas as coisas puras, o alimento puro é declarado o mais excelente.' O erudito também é purificado pelo perdão das injúrias, pela liberalidade, etc (Inst. de Vishnu, xxii. 89ss.; Manu, v. 107). Mas as austeridades, a renúncia ao mundo (Inst. de Vishnu, xxii. 91), e a abstinência (Manu, v. 169) pertencem a um estado superior de pureza e religião.

No Avesta, o ponto de vista é concebido de forma mais consciente e executado de forma mais consistente. Uma casa com sacerdote, gado, mulher, crianças (Vend. iii. 2, iv. 47), o cultivo de milho, capim, árvores frutíferas, irrigação e drenagem (Vend. iii. 4, 23ss., 30 ss.), bom apetite (iii. 33, iv. 48), a doação de alimentos (xiv. 17) e outros presentes (iii. 34 f.), o preenchimento das tocas dos animais de Anra Mainyu (iii. 22), a construção de pontes (xiv. 16), etc., são coordenados como meios de purificação com, por exemplo, o poder sagrado da vaca e do cão. Da mesma forma, o impuro é assimilado a atos prejudiciais à indústria e à cultura.

Há um estoque de tabus comum ao bramanismo e ao avestismo (ver, por exemplo, as *Leis de Manu*, v., e os *Institutos de Vishnu*, xxii. ss.); mas a diferença torna-se óbvia (a) naquela tendência utilitária mais consistente de pureza avéstica que, é claro, não é realizada, mas permite muitos ritos-tabu bárbaros, por exemplo, no parto; e permanecer (b) na alta apreciação da pureza, limpeza, *yaozh-dao*, que já é considerado nos *Gathas* (Ys. xlvi. 5) como a maior coisa depois do nascimento (Vend. v. 21, x. 18); a lei da pureza é a palavra principal (v. 24ss.); os demônios tremem diante do homem que cheira a pureza após a morte (xix. 33); e (c) na sistematização dualista do limpo e do impuro. Algo do mesmo processo ocorre no AT. O caráter sombrio do dia-tabu dá lugar ao descanso (Ex 20¹⁰, Dt 5¹²⁻¹⁴) e ao deleite (Neh 89ss) do sábado.

13. As exceções às regras-tabu devem-se, na maioria dos casos, a considerações práticas. As reivindicações da vida real prevalecem até certo ponto sobre a regra de infecção por tabu-sagrado (Ag 2¹³) ou tabu-impuro (Lv 11^{36ss}, mas veja Ag 2¹³). De acordo com Vend. v. 3 f., um pássaro que comeu um cadáver não contamina a árvore em que poussa; v. 6f., a infecção dos mortos trazida pelo lobo ou pela raposa não estraga o campo irrigado; viii. 34, um cadáver seco não faz mal; vii. 71, uma mulher pode beber água pura, embora tenha dado à luz um filho natimorto. O motivo é atribuído em Vend. v. 4: caso contrário, todo o mundo criado ficaria poluído, porque inúmeras criaturas morrem. No caso da vaca ficar limpa em um ano (Vend. vii. 76 f.), não podemos decidir se isso se deve à sua própria pureza dinâmica ou é uma exceção por razões práticas. À mesma categoria pertence a regra universal de que o cadáver de um animal limpo não contamina (cf. Lv 5² 11¹¹). De acordo com a lei indiana, a mão de um artesão, as coisas expostas à venda em uma loja, comida dada a um Brâman (se não por um Sūdra), ou comida obtida por mendicância, que um estudante segura na mão, a boca de uma mulher no processo de beijar, um pássaro bicando frutas, um cachorro ao apanhar um veado, e carne de animais mortos por um cão, etc., são sempre puros, apesar da lógica da infecção-tabu (Manu, v. 129 ss., Inst. de Vishnu, xxii. 48ss.). Carpinteiros e outros trabalhadores não devem ser impedidos em seu trabalho pela corrupção. Ao grupo de exceções práticas pertence também a regra de que a impureza não surge quando todo

o país é afligido por uma calamidade, ou em tempos de grande angústia pública, como uma epidemia ou fome (*Inst. de Vishnu*, xxii. 51, 54s.). Nesses casos, o pedantismo das leis de limpeza é temporariamente revogado pelas duras necessidades da vida. Bem diferentes são as exceções observadas no Avesta que se devem à lógica do dualismo. O cadáver do *aiavan* (homem santo e piedoso) é impuro, porque sua morte significa uma derrota para a vida e a sacralidade. Por outro lado, o ímpio torna-se puro após a morte: sua morte é uma vantagem; a infecção de um corpo morto diminui com a santidade do homem durante sua vida até desaparecer no caso do ímpio (*Vend.* v. 35 ss., xii. 1 ss.). Por essa razão, um cão morto é impuro (vi. 1). Ao contrário, há a exceção clerical no bramanismo do sacerdote Brahman sendo tão santo que permanece limpo também após a morte. O poder sagrado que habita em nós supera a impureza em diferentes graus de acordo com sua força. A impureza dura dez dias para um Brahman; dura doze para um Kaatriya, quinze para um Vaisya e um mês para um Súdra (*Manu*, v. 83). Em várias ocasiões, o poder residente está isento de qualquer contaminação. A mácula da impureza não recai sobre os reis, pelo menos enquanto engajados no cumprimento de seus deveres; em devotos realizando um voto; ou em um homem envolvido em uma cerimônia de sacrifício (*Manu*, v. 94; *inst. de Vishnu*, xxii. 48 ss.). Quando as cerimônias relacionadas com a instalação do monumento de uma divindade ou ritos de casamento começaram, a impureza é impotente – ela não pode surgir (*Inst. de Vishnu*, xxii. 53). A explicação do fato de que nenhuma impureza se liga ao rei – viz. porque ele encarna as oito divindades guardiãs do mundo, que causam e removem a pureza e a impureza dos mortais (*Manu*, v. 96 f.) – é evidentemente de caráter secundário; a verdadeira razão é encontrada em seu próprio poder de santidade ou nas reivindicações da vida prática.

14. Sacralidade e moral. – Nos tabu-interditos, o que chamamos de regras morais e rituais ou mandamentos “supersticiosos” são misturados sem qualquer tentativa de diferenciação. No Congo, as leis pertencentes ao fetiche Mbuzi contêm prescrições como não comer carne recém-abatida, não roubar, não mentir, não ficar de pé ao mexer o conteúdo de uma panela, não assobiar no crepúsculo, não beber vinho de palma sem chapéu na cabeça (E. Nordenskiöld, pp. 123, 146). Entre as regras prescritas para um *snataka*, um jovem bráhman que acaba de completar seu tempo de estudos, estão, por exemplo, não carregar água e fogo ao mesmo tempo, não beber com as mãos unidas, não passar por cima de uma corda na qual um bezerro é amarrado, sempre falar a verdade, comportar-se como um ariano, ter prazer no Veda, nunca ferir nenhum ser, restringir seus sentidos, etc (*Gautama*, ix. [SBE ii. 218ff.]; cf. *Apastamba*, i. 11. 30 [SBE ii. 92ss.]). No cap. 125 do Livro Egípcio dos Mortos, o falecido protesta por sua pureza: ‘Não oprimi o fraco... não degradei ninguém... não deixei ninguém passar fome... não sou um assassino. . . não um adúltero. . .’ O ritual da Grande Purificação, *Ô-harai*, no cerimonial xintoísta, conta-se entre os “pecados celestiais”: destruir as divisões entre os arrozais, colocar varas nos arrozais, esfolar os animais vivos para trás; e entre os ‘pecados terrenos’: lepra, incesto, mordida de cobra, matar o gado de outro, feitiçaria (H. Weipert, ‘Das Shintogebet der grossen Reinigung’, em *Mitteil. der deutschen Ges. für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 1901, Suppl.; E. Satow e K. Florenz, ‘Ancient Japanese Rituals’, em *TASJ* vii. ix. xxvii. 1). Da mesma forma, a Lei da Santidade em

Lv 19 inclui o temor da mãe e do pai, proibição de roubo, engano, mentira, bem como proibições de comer qualquer coisa com sangue ou arredondar os cantos da cabeça.

O imperativo tabu cobre uma área muito ampla na cultura primitiva e bárbara. Na civilização superior ocorre um processo de redução. Ao mesmo tempo, aprofunda-se a ideia de obrigação. A reparação da ética a partir das regras ritualísticas pertence a uma valorização moral superior do sagrado e do impuro, representada na Grécia e em Roma por pensadores e poetas de Heráclito (frag. 5, in H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*³, Berlin, 1912, i. 78), por exemplo, Diógenes de Sinope (a água purificante não pode tirar uma falha moral mais do que um erro gramatical; um ladrão iniciado terá mais sorte no Hades do que Epaminondas? [Diog. Laert. vi. 2. 42]; Cícero, *de Leg.* ii 10. 24 : «*animi labes nec diuturnitate evanescere nec omnibus ullis elui potest*», etc.). Esses protestos provavelmente se referiam às catárticas dos Mistérios (q.v.) e do Orfismo (q.v.). O orfismo começou como uma ‘sacralidade’ especial e superior, *αγιότητα*. As regras-tabu primitivas sobre alimentação, vestuário, vida sexual, etc., foram revisadas e unidas em uma “vida órfica” ascética e pedante, destinada a garantir uma vida feliz após a morte. Esta era a teoria também do grande Pitágoras, com quem prevalecia uma moralidade superior. Ao se opor aos charlatães órficos purificadores posteriores e ao tomar a pureza em um sentido puramente moral (= retidão [Rep. 364]), Platão reforçou a tendência ascética dos catárticos apolíneos, órficos e pitagóricos (a alma deve ser libertada do corpo mesmo nesta vida através da ocupação espiritual, ‘filosofia’, e completamente após a morte [Fedon, 66ss.]), e o caráter religioso da ética como meio de salvação e felicidade na vida futura (Fedon, 86ss.; a valorização mais positiva da moral prevalece na Rep. e outros diálogos). A moralização da sacralidade e pureza é incitada no AT por Amós e outros profetas, e claramente declarada por Cristo (Mc 715ss). O princípio geral de Lv 19, etc., ‘Vós sereis santos, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo’, é repetido em 1 P 116, mas aplicado ao comportamento moral (*ἀναστροφή*, v.15), e a citação ‘povo santo’ em 1 P 29 não tem significado ritual. A paradoxal pretensão de santidade de todo o povo (ver acima, § I) recebe assim um significado novo e mais elevado e pode ser cumprida sem qualquer limitação ou clericalização da vida.

Na Índia, Buda se opôs a uma concepção externa e não moral de pureza. No final do *Dhammapada*, um conjunto de versos explica o que significa ser um verdadeiro Brāhman:

Um homem não se torna um Brāhman por seu cabelo liso, por sua família ou por nascimento; em quem há verdade e retidão, ele é abençoado, ele é um Brāhman. Qual é a utilidade de cabelos crespos, ó tolo! e as vestes de peles de cabra? dentro de ti há voracidade, mas por fora tu te faz limpo (*Dhammap.* xxvi. 893 ss. [SBE x.2 pt. I. p. 91]).

De acordo com o *Sutta-Nipāta*, Kassapa explicou o pecado de comer carne crua (*āmagandha*) desta forma:

Destruir seres vivos, matar, cortar, amarrar, roubar, falar falsidade, fraude e engano, leitura inútil, relação sexual com a esposa de outro, isso é *āmagandha*, mas não o comer carne. Nem carne de peixe, nem jejum, nem nudez, nem tonsura . . . purifica um mortal que não venceu sua dúvida (*Sutta-Nip.* ii. 2. 4 [241], ii. 2. 11 [248], em SBE x.2 pt.ii. p. 39ss.).

Nas polêmicas budistas contra o brahmanismo, a questão das purificações sempre teve um papel: se a água pudesse purificar dos pecados, rãs e tartarugas, cobras d'água e golfinhos, chegariam ao céu e seriam felizes. O título da obra em páli, o *Visuddhimagga* de Buddhaghosa, “O Caminho da Pureza”, nada tem a ver com purificações ritualísticas (H. C. Warren, *Budismo em Traduções*, Cambridge, Mass. 1900, *passim*; M. Winternitz, *Gesch. der ind. Lit.* II. i. [Leipzig, 1913], p. 164 e segs.). O passo importante na evolução da sacralidade e da pureza consiste nisto, que a sacralidade se torna uma qualidade pessoal da divindade e do homem, em vez de ser uma substância nas coisas assim como nas vontades. Essa evolução é favorecida pelo refinamento moral autônomo, como na Grécia, Índia e China, e também pela concepção preponderante da divindade como vontade ética, como no mosaicismo. O processo posterior teve a maior importância para a história interna da religião. Quanto ao homem, a “santidade” manteve seu aspecto de algo sobrenatural e divino no NT, apesar de ser moralizada e personalizada. Em sua essência, a santidade não depende do homem, mas é uma influência divina. Mas a santificação do homem por Deus obriga o homem a lutar pela perfeição. Santo significa “bom”, “perfeito” em um sentido ético, na medida em que religião implica ética. É usado para Deus (Jo 17¹¹), Seu nome (Lc 1⁴⁹), a cidade (Mt 4⁵) e o templo (1 Co 3¹⁷) ligados ao Seu serviço; de Cristo (Mc 1²⁴); os anjos (8²⁸); dos profetas (Lc 17⁹), dos homens (Mt 27³²) e das mulheres (1 P 3⁵) de outrora; de João Batista (Mc 6²⁰); e dos cristãos como propriedade e servos sagrados de Deus (Ro 1⁷, 1 Co 1², 1 P 2⁵), vinculados, portanto, à pureza de vida (Ef 1⁴, 1 Co 6¹¹). A linguagem é ritualística (Ro 12¹ 11¹⁶ [primícias, ver acima, § 7 (c)], Jo 10² 17¹⁹); o sentido é pessoal e moral, mas é inteiramente mantido sob o domínio da sacralidade religiosa.

15. Na Igreja, “santo” nunca se tornou uma palavra meramente ética, mas principalmente sugere poder divino, sobrenatural. O significado original de *sancire* e *sanctus* na língua romana pagã lembra *tabu*, ‘bem definido’, ‘particularmente marcado’, tanto quanto *sancitus*, *sanctus* significava *definitus*, *destinatus*, *determinatus* (G. Link, *De vocis ‘sanctus’ usu pagano*, Königsberg, 1910, p. 9). Era usado para coisas, lugares e homens, retirados do comum e ordinário (veja abaixo, seção ‘Romano’). No cristianismo primitivo, todos os fiéis eram chamados de ‘santos’, porque eles haviam sido selecionados e separados por Deus da vida mundana e da humanidade comum – o que significava também essencialmente uma mudança moral e uma severa obrigação moral. Mas a palavra *sanctus* foi usada especialmente para os irmãos falecidos e os mártires, sobre cujos restos foram erguidos altares como centros de poder sagrado divino, bem como de comemoração piedosa. Mais tarde, *sanctus* indicou a dignidade religiosa dos *religiosi*, monges e sacerdotes. Nos séculos V e VI este título honroso era geralmente reservado aos bispos, até que a palavra ‘santo’ finalmente recebeu o sentido que manteve na Igreja Católica Romana – aquele de quem recebe e também merece a veneração geral da comunidade religiosa. O reconhecimento de um crente morto como santo dependia do fato verificado de que ele havia tido uma festa própria há muito tempo, que seu túmulo havia sido mantido em honra especial, etc (H. Delehaye, ‘Sanctus’, em *Analecta Bollandiana*, Bruxelas, 1909, xxviii. 145 ss.; cf. *Les Origines du culte des martyrs*, do. 1912). Quando a Igreja se tornou mais escrupulosa sobre a dignidade de santo e começou a submeter

as reivindicações feitas por heróis locais de piedade ou de algum gênio religioso a uma comissão romana regular, a importância primordial foi, e ainda é, atribuída aos milagres realizados pela suposta pessoa santa antes ou depois de sua morte.

Aqui encontramos, em uma esfera superior, o mesmo teste aplicado pelos povos primitivos – saber se o falecido possui ou não o poder da sacralidade (cf. acima, § 9 (1) (a)), se seus ossos, quando tocados, ou sua alma, quando invocada em oração, são capazes de curar enfermos, revelar culpas e realizar outras maravilhas. A principal questão sobre a santidade não é: ele ou ela atingiu a perfeição moral? mas, em fidelidade à essência e tradição da religião, havia algo divino ou sobrenatural no homem? (cf. P. Chauvin, *Qu'est-ce qu'un saint?* Paris, 1910). Podemos referir o importante papel desempenhado no processo de canonização de Joana d'Arc (introduzido em 1869, terminado pelo decreto de Pio X em 11 de abril de 1909) por certos milagres de cura realizados por ela em freiras que imploraram sua ajuda, mesmo no final do século passado. O pensamento subjacente é que santidade significa revelação do poder divino. Somente a religião pode reconhecer essa manifestação sobrenatural, não em casos de auto-sugestão ou similares, mas em gênio criativo, elevado idealismo pessoal e pronta obediência aos mistérios da orientação divina e à vocação. Joana d'Arc poderia muito bem suportar esse teste mais severo. Veja, ainda, Sacralidade (NT e cristã).

16. A sacralidade teve sua história mais notável na civilização ocidental com seus antecedentes. Lá se tornou a maior palavra da religião, a última palavra de piedade até agora, bem como a primeira. Observadores ocidentais, que formam sua concepção de religião a partir de exemplos bíblicos ou islâmicos de piedade, muitas vezes ficam impressionados com a relativa ausência de temor e maravilha nas religiões orientais. No Ocidente (usando este termo em um sentido amplo, para incluir a Pérsia; cf. Wassilieff-Conrady-Stübe, *Die Erschliessung Chinas*, Leipzig, 1909, § 51) o sentido não enfraquecido do 'sagrado' acompanhou a religião ao longo de sua história e ganhou força nas alturas da experiência religiosa. Mas, ao mesmo tempo, a prática mágica e os sentimentos de "superstições", que ainda sobrevivem em formas modificadas nas camadas inferiores da civilização e em mentes altamente cultas e delicadamente organizadas, ainda se nutrem de uma concepção primitiva do sagrado.

17. O caráter imperativo e incondicionado do sagrado, sendo anterior a qualquer ideia definida de mandamentos divinos (cf. K. T. Preuss, '*Der Ursprung der Religion und Kunst*', in *Globus*, lxxxvi. [1904] 321 ff., 355 ff, 375 ff), não pode ser derivado dele. Nem se originou em precauções para a alma (§ 5), nem em cálculos de magia negativa (§§ 6 e 7) ou de higiene. Dizer que o tabu categórico é um erro inicial da humanidade (§ 8) não fornece uma explicação, apenas uma apreciação. A teoria sociológica consagrada pelo tempo reconhece a enorme importância da sociedade para a religião. Mas, no que diz respeito à cultura inferior, a derivação das instituições e seres sagrados de uma misteriosa apreensão da sociedade parece ser artificial. Na cultura superior, a santidade e o misticismo conscientemente colocam seus ideais além da sociedade. Segundo a própria história da religião, a concepção do tabu resulta, como vimos, na ideia do sobrenatural.

Recebido em: 28/07/2024
Aprovado em: 17/10/2024

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Fábio L. Stern.