

## Sagrado, santo, salvo. Tópicos para um discernimento em registo cristão

Na primeira página do livro publicado pelo Professor Isidro Alves, em 1996, sob o título *Sagrado e Santidade. Simbolismo da linguagem cultural em S. Paulo* <sup>1</sup>, encontramos a afirmação de que «no cristianismo o sagrado é indissociável – poder-se-á mesmo dizer identificável – com a santidade» <sup>2</sup>. Uma primeira leitura desta afirmação, descontextualizada, levou-me a entendê-la no sentido de que, em registo cristão, sagrado e santidade seriam consideradas expressões sinónimas. Ora, a ser esta a intencionalidade da frase, ela entrava em colisão com a suspeita, em nosso entender pertinente, lançada ao longo das últimas décadas sobre o sagrado das novas formas de religiosidade, sob as quais se verifica um fenómeno de retorno ou de reemergência do religioso. Neste contexto, a inter-conversão dos termos, sagrado e santidade, poderia inclinar à diluição da especificidade e identidade cristãs na «nebulosa sacromística» do dito retorno.

Eis o tema de uma conversa com o Professor Isidro Alves, adiada *sine die*, que tínhamos previsto e agendado à volta de dois pontos, nos quais se vai centrar agora o presente estudo. Num primeiro ponto, vamos analisar o termo «sagrado» no intuito de

---

<sup>1</sup> ALVES, Isidro, *Sagrado e santidade. Simbolismo da linguagem cultural em S. Paulo*, Edições Didaskalia, Lisboa 1996.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1.

levantarmos o véu de uma pesada ambiguidade que associa indistintamente o sagrado com o religioso e com o santo. Referir-nos-emos, em particular, a Émile Durkheim (1858-1917), visto ser nos seus estudos e teses sobre *as formas elementares da vida religiosa* que se inspiram as construções da Sociologia das religiões ao longo do século XX. Vamos dar também relevo particular aos estudos sobre o sagrado, desenvolvidos pelo francês René Girard. Interessamo-nos sobretudo a tese do *mecanismo mimético* original no qual e pelo qual, pensa Girard, a trilogia: violência, sacrifício, sagrado se inscreve no mapa genético da humanidade<sup>3</sup>.

Visamos, num segundo tempo, discernir a distinção e a diferença radical entre a categoria de sagrado, por um lado, e as categorias de santo e de salvo, por outro, com o intuito primeiro de esboçar um possível critério para o trabalho de discernimento que se impõe, no nosso tempo, face à amálgama da qual o religioso animista e as religiões reveladas são muitas vezes objecto.

## 1. O sagrado e o profano: formas elementares da vida religiosa

No início do século XX, mais precisamente em 1912, data em que Émile Durkheim publica *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>4</sup>, é tendência geral identificar o sagrado<sup>5</sup> com o religioso<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Servir-nos-emos, retrabalhando-as, de algumas das ideias avançadas por nós numa conferência no Seminário Maior do Porto, em Junho de 2002, subordinada ao tema: «Violência, sagrado, sacrifício. Trilogia nefasta do fasto religioso da Humanidade».

<sup>4</sup> DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, PUF, Paris 1968.

<sup>5</sup> A expressão latina «sancire» significa delimitar e abarcar. Pela etimologia, o termo opõe-se à palavra «profanum», que designa o espaço diante do templo (o adro). Em português, a expressão «sagrado» significa, por um lado, a condição do que está separado, circunscrito, sacralizado, santificado e, por outro lado, a condição do que não pode ser violado e que é em consequência portador de interditos.

<sup>6</sup> Um certo consenso atribui ao termo *religio* uma dupla etimologia latina. Uma, na esteira de Lactâncio e de Tertuliano, procura traduzir o conceito de *religio* pelo verbo *ligare*, ligar, religar: ligar-se aos deuses através de votos, de promessas, por actos de piedade afectiva que suscitem adesão e dependência em relação à transcendência. A outra etimologia, assinalada por Cícero, faz derivar *religio* de *legere*, colher, apanhar ou de *religere*, recolher, reunir. Mesmo se estas raízes não nos proporcionam a chave do significado do termo *religio*, o inquérito etimológico

ou então definir o sagrado a partir do religioso ou o religioso a partir do sagrado, procedimento facilmente instaurador de um círculo vicioso. Durkheim contorna a dificuldade, tentando, numa primeira fase, definir o sagrado sem ter de recorrer ao religioso. Nas suas palavras, «as coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas são aquelas às quais tais proibições se aplicam»<sup>7</sup>. Para Durkheim, a realidade inscreve-se assim entre dois pólos que se opõem e se repugnam mutuamente, comportando cada um deles, na sua própria definição, a negação intrínseca do outro. É este aspecto que Durkheim pretende sublinhar ao dizer que «a coisa sagrada é por excelência aquela que o profano não deve e não pode tocar impunemente»<sup>8</sup>. Não é dito todavia que exista um abismo definitivamente insuperável entre estes dois mundos, mesmo se a comunicação entre os dois parece de difícil concretização. Tal comunicação, a concretizar-se, não poderia dispensar, pensa ele, um percurso iniciático de abertura ao sobrenatural, ao mistério, ao intocável e ao indizível.

Identificada a polaridade sagrada e profana do real, Durkheim vai aplicar a sua tese na articulação do sagrado com o religioso. Ele pensa que todos os sistemas religiosos conhecidos supõem uma classificação disjuntiva das coisas reais e das coisas ideais em duas formas opostas, o sagrado e o profano<sup>9</sup>.

Esta divisão radical da realidade em dois mundos, sem se ter ainda em consideração o conteúdo ético e religioso de um e outro pólo, sugere um comentário imediato: pelo estabelecimento destas duas esferas representativas da realidade, Durkheim preserva a transcendência da redução à imanência e da banalidade do pro-

---

consegue identificar um vocábulo que as línguas ocidentais aprenderam a definir e a especializar «para distinguir das outras instituições sociais o aparelho das crenças e dos ritos».

<sup>7</sup> DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse...*, op. cit., 56.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 55.

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, 50. Para Durkheim, o carácter benéfico das religiões reside no facto de elas ajudarem a estabelecer «relações de familiaridade» entre as coisas. Ele considera que a fonte de toda e qualquer religião é a sociedade, mas não se preocupa em definir claramente o que entende por sociedade. Define todavia a religião, considerando-a «um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, quer dizer, separadas, interditas; crenças e práticas que agrupam numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem», in *Ibidem*, 65.

fano, ao mesmo tempo que preserva a autonomia do homem e do mundo. Todavia, e parece-nos ser esta uma das insuficiências mais relevantes, as categorias de sagrado e de profano não parecem capazes de exprimir toda a densidade e riqueza do fenómeno humano. Mesmo assim, são estas duas formas que vão presidir às abordagens antropológicas, sociológicas e etnológicas das décadas seguintes <sup>10</sup>.

## 2. Alcance ético

Em todas as religiões existem representações, figuras do bem e do mal: um sagrado bom e um sagrado mau. O sagrado codificado ou «domesticado» (Roger Bastide) não é uma modalidade neutra, como o *numinoso* de Rudolf Otto; ele é portador de uma qualidade ética que Durkheim tenta explicitar, recorrendo ao binómio puro-impuro, forças contrastantes que animam o sagrado: «umas são benéficas, guardas da ordem física e moral, dispensadoras da vida, da saúde, de todas as qualidades que os homens apreciam... Existem por outro lado as forças más e impuras, produtoras de desordens, causas de morte, de doenças, instigadoras de sacrilégios» <sup>11</sup>.

Um pensamento de tendência maniqueísta tenderia a identificar este lado impuro do sagrado com o lado profano e material das realidades. Com efeito, a ideia de um sagrado mau é tanto mais repugnante quanto mais o sagrado é considerado precisamente

---

<sup>10</sup> É o caso, por exemplo, do romeno historiador das religiões Mircea Eliade, que vai subscrever a visão dual da realidade sistematizada por Durkheim. Eliade comunga da distinção durkheimiana da realidade em sagrado e profano, modalidades que ele considera serem a essência das religiões. Para ele, o sagrado e o profano são «duas modalidades de ser no mundo», duas modalidades espaciais, mas que concebem o espaço de forma diferente. O homem religioso vê o espaço sob uma forma não «homogénea», com «rupturas», com quebras, e com «intervalos sagrados» exclusivamente reconhecidos e vividos por ele. Em contrapartida, na experiência profana, «o espaço é homogéneo e neutro: nenhuma ruptura diferencia qualitativamente as diversas partes do seu tecido». O sagrado e o profano representam assim duas situações existenciais que o homem assume segundo a ideia que tem de si mesmo, segundo a visão que tem do cosmos e segundo o carácter das relações que estabelece com o visível e com o invisível, cf. ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane. L'essence des religions*, Gallimard, Paris 1965, 2, 5, 20, 26, 65.

<sup>11</sup> DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires...*, op. cit., 584-585.

como aquilo que manifesta a pureza e a bondade, das quais o homem tem dificuldade em encontrar a pista no espaço-tempo profanos. Para Durkheim, esta perspectiva abre-se sobre um caminho errado, pois, segundo ele, não é só a noção de profano que abrange puro e impuro, mas também a noção de sagrado abrange estas noções: puro e impuro, bom e mau, divino e demoníaco. «Portanto, o puro e o impuro não são dois géneros separados, mas duas variedades de um mesmo género que compreende todas as coisas sagradas»<sup>12</sup>. Em consequência, o sentimento e a consciência do homem religioso, pelo contacto com uma ou outra destas modalidades éticas, são diferentemente afectados conforme se trate de uma ou de outra. A relação com o sagrado puro torna puro aquele que dele se aproxima; inversamente, a abertura ao sagrado impuro arrasta para a impureza aquele que dele faz experiência. A esta luz, o santo e o feiticeiro aparecem, a Durkheim, como duas figuras-tipo decorrentes da fenomenologia do religioso e representativas, o primeiro, das forças positivas e o segundo, das forças negativas do sagrado.

Se existe um contraste e um antagonismo radical entre o sagrado puro e o sagrado impuro ou entre o sagrado fasto e o sagrado nefasto (expressões também utilizadas por Durkheim) ocorre todavia um aspecto comum entre eles. Um e outro são portadores da mesma proibição relativamente ao profano: proibição de profanação, quer dizer proibição de qualquer contacto com este. E esta interdição deriva da própria noção de sagrado que, por definição, como já vimos, é aquilo que o profano não pode tocar impunemente.

Estas forças religiosas, sejam elas concebidas como personalidades distintas ou como energias difusas, subsistem no seio de um grupo. Elas são «a própria sociedade vista sobre um dos seus aspectos... resultam da vida colectiva e exprimem-na»<sup>13</sup>. O seu sentido ético pode mudar segundo o estado de espírito do grupo social. Basta que a condição afectiva do grupo mude para que o sentido das forças sagradas também mude. Para Durkheim, esta vulnerabilidade e dependência das forças sagradas relativamente à sociedade vai recobrir aquelas de uma ambiguidade que entra na sua própria

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, 588.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 590.

definição. Ambiguidade bem ilustrada na possibilidade e fácil evolução de uma categoria para a outra. O sagrado puro pode tornar-se impuro e inversamente o sagrado impuro pode tornar-se puro, visto um e outro estarem em estreita relação com as etapas afectivas, contrastantes e opostas, próprias da vida social: «entre o sagrado fasto e o sagrado nefasto verifica-se o mesmo contraste que existe entre as etapas de euforia e de disforia colectiva»<sup>14</sup>.

A descrição, definição e conteúdo do sagrado, tal como Durkheim o apresenta, manifesta, mais uma vez, algumas insuficiências. Destacamos, em primeiro lugar, o facto de ser negligenciada a possível objectividade de uma transcendência pessoal. Esta dificuldade ao nível da personalização da transcendência afecta necessariamente a personalização da relação com esta mesma transcendência. Em segundo lugar, parece-nos que a ambiguidade ética não favorece a confiança; pelo contrário, a sua imprevisibilidade produz insegurança, desconfiança e medo. Um terceiro aspecto, enfim, tem a ver com o estatuto do sagrado relativamente à sociedade. Sendo permanente a tentação de domesticação do sagrado e a tendência para o antropomorfismo, o grupo social pode afectar a autonomia e a independência do sagrado; possibilidade esta agravada pelo esforço constante de conceptualização e pela influência exercida pelos estados afectivos do grupo social. Em consequência, sempre que a sociedade tende a reduzir o sagrado à sua própria medida e às suas aspirações, ela fragiliza a autonomia, não só da transcendência, mas também da imanência, ao mesmo tempo que esbate o horizonte da alteridade radical.

Esta tentação compulsiva de manipulação do sagrado pelos grupos sociais e a efectiva influência dos estados afectivos dos grupos sobre este sagrado, é investigada e explicitada, a partir da década de 70, pelo paleólogo francês René Girard. Da globalidade da sua investigação interessa-nos concretamente a tese que identifica uma violência original na raiz do sagrado e do sacrifício.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, 591.

### 3. Violência, sacrifício, sagrado. Trilogia nefasta do fasto religioso da humanidade

A partir de René Girard e da sua tentativa de explicação geral do fasto e do nefasto religioso e dos comportamentos individuais, sociais e comunitários que lhes estão associados, podemos falar de trilogia. Desde *La violence et le sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), *Le bouc émissaire* (1982) até *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999), Girard procede a um inquérito antropológico que o conduz ao coração dos mitos, dos ritos e das religiões primitivas. Na gênese da cultura e da hominização, Girard vai identificar invariavelmente um caldo cujos ingredientes principais são a violência, o sacrifício e o sagrado<sup>15</sup>; o sacrifício<sup>16</sup>, como essência do sagrado, e a violência original, como consequência do «desejo mimético» e da sua resolução através da engrenagem do mecanismo vitimador. As teses de René Girard não deixam o cristianismo indemne. Girard vai recusar definitivamente a leitura sacrificial do mistério da paixão e da morte de Jesus Cristo, tentando ao mesmo tempo pôr em evidência as diferenças irredutíveis entre os mitos e os textos bíblicos e cristãos<sup>17</sup>.

Em 1972, René Girard publica a sua primeira obra, com o título: *A violência e o sagrado* (*La violence et le sacré*). Se é verdade que o termo sacrifício está ausente do título, ele aparece, todavia, logo nas primeiras linhas do primeiro capítulo, aliás todo ele consagrado ao sacrifício. No sacrifício, Girard vai identificar a mesma

---

<sup>15</sup> Nos anos 70, Luis Maldonado inicia um estudo sobre o sacrifício, mas rapidamente se apercebe de que o tema da violência e da crueldade lhe está intimamente associado, cf. MALDONADO, Luis, *La violencia de lo sagrado. Crueldad «versus» oblatividad o el ritual del sacrificio*, Ediciones Sigueme, Salamanca 1974.

<sup>16</sup> Girard define o sacrifício com os seguintes termos: «As palavras sacrifício, sacri-ficar, têm o significado preciso de tornar sagrado, de produzir o sagrado. O que sacri-fica a vítima é o golpe desferido pelo sacrificador; é a violência que mata esta vítima, que a destrói e que, ao mesmo tempo, a coloca acima de tudo, tornando-a de certa forma imortal. O sacrifício produz-se quando a vítima é assumida pela violência sagrada; é a morte que produz a vida», in GIRARD, René, *Le bouc émissaire*, op. cit..

<sup>17</sup> Para Girard, a assimilação ou identificação entre uns e outros é um erro fácil de refutar; ele vai dedicar-se precisamente a este trabalho numa das suas obras mais recentes: *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris 1999.

ambivalência ética que Durkheim tinha posto em evidência na avaliação do sagrado. Na maior parte dos ritos, diz Girard, o sacrifício assume duas formas opostas: umas vezes, como «uma coisa muito santa», outras vezes, como uma coisa muito grave, uma espécie de crime, que faz com que aquele que o comete também incorra em riscos muito graves<sup>18</sup>. O sacrifício aparece quase sempre como violência, movido pela violência e executado com violência.

Em estudos de índole comparativa, o investigador parte normalmente em busca de uma invariável comum que permita estabelecer a articulação e generalizar o que, à partida, surge como particularidade. Aplicando este método comparativo, Girard vai identificar nos diferentes mitos e religiões um denominador comum, uma invariável fundadora e central: a violência entre os seres, «... demasiado frequente nos mitos e nos ritos sacrificiais de todo o mundo para ser considerada fortuita ou insignificante. Ela sugere uma relação deficiente entre os homens, consequência de um mimetismo demasiado intenso»<sup>19</sup>, fundado no desejo<sup>20</sup>. É este desejo que, na teoria de Girard, aparece na raiz da «violência original»; ele manifesta-se e desenvolve-se numa matriz de imitação, ao mesmo tempo que se nutre da rivalidade instaurada entre aqueles que, numa comunidade, desejam o mesmo objecto.

No princípio é o «desejo mimético». Girard identifica uma dinâmica original nas relações humanas, em sociedade, que assenta na lógica do modelo e da imitação. «O desejo é um drama existencial que se joga a três»<sup>21</sup>, escreve ele. Por um lado, temos o *objecto* sobre o qual o desejo recai; temos, por outro lado, um *desejoso modelo* e, enfim, um *desejoso imitador*; desejoso imitador do desejoso modelo. O problema está no facto de o *desejoso modelo* e do *desejoso imitador* desejarem o mesmo objecto. O modelo que cada um se põe a imitar vai passar a ver o imitador como rival, assim como o imitador do modelo vai perceber este como rival. Quanto mais o modelo é imitado, tanto mais ele é detestado, em proporção directa com o grau de desejo experimentado em relação ao objecto do desejo colectivo. O mecanismo mimético é assim gerador

---

<sup>18</sup> GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1972, 9.

<sup>19</sup> IDEM, «Violence et religion», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000)16.

<sup>20</sup> IDEM, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Grasset, Paris 1978, 2.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

de rivalidades que acumulam na oposição, na divisão e na violência no seio da comunidade.

Nos «mitos fundadores e nos relatos ditos de origem», o ponto de partida é quase sempre uma violência excessiva que divide e que decompõe a sociedade ou então impede que esta se funde<sup>22</sup>. Se a sociedade não tenta desviar a violência para uma vítima relativamente indiferente, esta violência recai sobre os seus próprios membros<sup>23</sup>. Quando o «mimetismo de rivalidade» atinge um certo limiar, o ódio contra o rival vai suplantar o desejo que se tem dos «seus objectos». A gravidade da violência assim instaurada é de tal ordem que ela própria vai instaurar um mecanismo de sublimação desta violência destruidora, mudando o regime do mimetismo. O mimetismo de rivalidade é substituído por um mimetismo cumulativo; os rivais, pelo contágio mimético, transformam-se em aliados contra uma vítima única, o bode expiatório (bouc émissaire).

Girard identifica uma sequência composta de três momentos principais: 1) uma crise violenta ou uma catástrofe decompõem a sociedade ou impedem-na de se salvar; 2) a violência de *todos contra um*, linchamento (*linchage*), recupera a paz; 3) a comunidade recomeça a funcionar. Esta sequência comporta e explicita os dois regimes do mimetismo: 1) o que opõe e que fragmenta a comunidade; 2) o que reconcilia os antagonismos, pelo mecanismo do contágio mimético contra um bode expiatório, a maior parte das vezes vítima inocente, mas sempre percebida como culpada<sup>24</sup>.

Nos mitos fundadores, os rivais que se transformam em perseguidores da mesma vítima consideram-na realmente culpada. Este aspecto do mecanismo mimético tem a ver precisamente com o funcionamento psicológico do grupo. A vítima é conscientemente considerada responsável pelos acontecimentos que dilaceram a comunidade e, em consequência, só ela, pelo seu sacrifício, pode restabelecer a paz. Girard é bem claro na afirmação desta tese. De facto, para ele «os perseguidores não se reconhecem responsá-

---

<sup>22</sup> IDEM, «Violence et religion», in *art. cit.*, 12.

<sup>23</sup> «A violência não pode ser suprimida, nem transcendida, nem sublimada. A única coisa que se pode fazer com ela é 'acalmá-la' ou 'saciá-la' através da tentativa de desvio, 'enganá-la', furtando (desviando) o vulto para o qual tende o seu primeiro movimento», in Maldonado, Luis, *A violência de lo sagrado...*, *op. cit.*, 106.

<sup>24</sup> GIRARD, René, «Violence et religion», *art. cit.*, 16.

veis das suas rivalidades miméticas, nem do fenómeno colectivo que as resolve. Eles fazem recair sobre a sua vítima não só a responsabilidade da crise que os atinge, mas também a responsabilidade da sua resolução»<sup>25</sup>. A vítima é culpada, por isso deverá ser sacrificada.

#### 4. A *mimese* mítica e a *mimese* bíblica

A paixão e morte de Jesus terá alguma coisa a ver com este mecanismo mimético posto em evidência nos mitos? Girard não ilude a questão. A sua mais recente obra, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, visa precisamente determinar a razão e o sentido do acontecimento Crístico. O autor apresenta esta sua obra como uma espécie de «apologia do cristianismo». Ele faz todavia questão de deixar claro que o seu ponto de partida é o fenómeno religioso, o dado humano na sua evidência manifesta. O seu raciocínio não se inscreve na teologia, mas tão somente se desenvolve no seio da antropologia religiosa<sup>26</sup>.

Girard considera que os sociólogos e os teólogos têm evitado confrontar-se com o mecanismo de contágio mimético presente no processo desencadeado contra Jesus, relatado nos Evangelhos, ignorando assim toda a importância antropológica de que ele é portador. Até hoje, só aqueles que se situam do lado do anticristianismo, diz Girard, «reconheceram que o processo que se produz em numerosos mitos também se produz na crucifixão de Jesus»<sup>27</sup>. É claro que Girard se alinha ao lado destes. E esta constatação é a tal ponto importante que ele julga ver nesta simetria entre os mitos e o relato da Paixão, não a confirmação da «concepção mítica do cristianismo», mas precisamente a «divergência crucial» entre os mitos e o cristianismo e a singularidade irreduzível deste. Num e

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> IDEM, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit., 14.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 17. «A prisão de Jesus desencadeia (...) um fenómeno de multidão, uma onda mimética, um contágio a tal ponto forte que ninguém lhe escapa. O mimetismo de rivalidade, que no momento imediatamente anterior dividia e desagregava a comunidade, dá lugar bruscamente a um mimetismo cumulativo que reúne e aproxima contra o único Jesus todos aqueles que antes estavam divididos.» in IDEM, «Violence et sacré», art. cit., 15.

noutro caso está em marcha o mecanismo da mimesis cumulativa e do contágio mimético, que culmina na condenação à morte e na execução da vítima, cuja morte trágica muda o destino do povo e/ou do indivíduo.

A diferença não está nos perseguidores, mas sim nas vítimas. Como já tinha observado Luis Maldonado<sup>28</sup>, não é no facto de Jesus ser uma figura histórica e de as vítimas dos mitos não o serem que se encontra o elemento determinante da diferença. A divergência crucial está no estatuto da vítima: os mitos representam as vítimas como culpadas; os relatos bíblicos representam estas mesmas vítimas como inocentes<sup>29</sup>. É esta precisamente a tese de Girard: o *bode expiatório* dos mitos, culpado, desaparece na Bíblia, dando lugar à *vítima expiatória*, cordeiro de Deus imolado, inocente. Num primeiro tempo, explica ele, nem mesmo os discípulos queridos de Jesus resistem ao contágio mimético. Basta pensar em Pedro que se deixa contagiar pela violência dos perseguidores. Mas, ao terceiro dia, a verdade é reposta: «...o grupo de discípulos reaparece e proclama Jesus inocente». Proclamando a inocência de Jesus, os Evangelhos destroem «... a ilusão colectiva da vítima culpada»<sup>30</sup>.

Em suma, defende Girard, apesar de algumas ambiguidades ao longo do Antigo Testamento, em nenhum momento a Sagrada Escritura pretende justificar a violência. A sua originalidade está precisamente na denúncia que faz da violência e do mecanismo vitiador que esta engendra. Desde Abel, a violência e o assassinio original são denunciados e condenados.

À luz desta argumentação, Girard propõe uma leitura não sacrificial do cristianismo, primeiro porque recusa a amálgama dos sacrifícios míticos com o sacrifício de Cristo, depois porque o termo sacrifício evoca um pacto sacrificial, como se o Pai exigisse um sacrifício para «vingar a sua justiça» e o Filho se oferecesse para «satisfazer a justiça do Pai», e enfim porque Jesus e o seu Pai são alheios a toda e qualquer forma de violência. Esta está do lado dos

<sup>28</sup> Maldonado, Luis, *A violencia de lo sagrado...*, op. cit., 49-51.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>30</sup> «... os mitos reflectem as ilusões da violência colectiva e convidam-nos a partilhá-la. O judaísmo e o cristianismo revelam essas mesmas ilusões e convidam-nos a repudiá-las.» in *Ibidem*, 18.

homens e não do lado de Deus Pai e de seu Filho. Jesus morre precisamente por não se aliar à violência <sup>31</sup>.

Não obstante o nosso acordo global com a leitura de Girard, o conceito de sacrifício subjacente à sua tese <sup>32</sup> parece-nos insuficiente para exprimir toda a realidade que as ciências das religiões reconhecem a esta categoria. Concretamente em registo cristão, Girard não parece ter em conta a conversão semântica do termo sacrifício, esquecendo a oblatividade e o amor que são a sua essência <sup>33</sup>: «... ninguém me tira a vida, sou eu que a dou livremente» (Jo 10,17-18).

O nosso interesse relativamente à investigação conduzida por Girard concentra-se, todavia, não tanto na sua interpretação não sacrificial do acontecimento Crístico quanto na sua tese de uma violência original na raiz do sagrado. Damos evidência a este particular porque pensamos poder afirmar que a violência identificada por Girard como fundadora do sagrado é estranha à categoria de santo e de santidade, particular originalidade do monoteísmo judaico-cristão <sup>34</sup>. Neste sentido, a tese de Girard conta como argumento em abono da distinção que visamos estabelecer entre o sagrado e o santo.

<sup>31</sup> Estas ideias são desenvolvidas por Bernard Sesboüé, numa síntese e comentário à interpretação não sacrificial do cristianismo proposta por René Girard, cf. SESBOÛÉ, Bernard, *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Desclée, Paris 1988, 38-41.

<sup>32</sup> Cf. a definição apresentada na nota 16.

<sup>33</sup> Cf. SESBOÛÉ, Bernard, *Jésus-Christ l'unique Médiateur...*, *op. cit.*, 40. Também Isidro Alves insiste neste carácter oblativo do sacrifício de Jesus Cristo: «Na interpretação cristã da morte de Jesus, à luz das figuras dos mediadores de Israel, há uma identificação do oferente com a vítima, de tal modo que na Cruz Jesus se oferece a si mesmo ao Pai em sacrifício de expiação pelos pecados do mundo. Por tal consagração, não só o próprio Jesus regressa ao Pai, como ainda conduz consigo para a esfera divina aqueles que pelo baptismo participam na sua morte e ressurreição (Rom 6,2-3)», in ALVES, Isidro, *Sagrado e santidade...*, *op. cit.*, 46.

<sup>34</sup> «Se concordamos em dizer que todas as sociedades são religiosas é para afirmar ao mesmo tempo que após Moisés, Jesus, Maomé, nós possuímos um critério para discernir, separar, isolar o verdadeiro religioso do religioso primitivo»: LAMBERT, Jean, *Métamorphoses du sacré*, in GROUPE DE RECHERCHES ISLAMO-CHRÉTIEN, *Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent*, Bayard Éditions – Centurion, Paris 1996, 225. De facto, a emergência do monoteísmo no Médio Oriente constitui um acontecimento decisivo para a distinção das religiões naturais das religiões reveladas. Concretamente, o sagrado das religiões primitivas vai ser posto de lado pelo monoteísmo de Israel, que vai introduzir uma nova categoria: o santo.

## 5. O santo: originalidade do monoteísmo judaico-cristão

À primeira vista, entre o sagrado e o santo <sup>35</sup> não parece existir qualquer diferença. Com efeito, um e outro remetem àquilo que está separado e é fundador. Também um e outro lembram interditos. No entanto, uma análise mais apurada mostra que santo não é sinónimo de sagrado; santo introduz uma solução de continuidade original no seio do sagrado abstracto, pois um e outro abrangem realidades diferentes da experiência religiosa <sup>36</sup>. Nas religiões primitivas, o sagrado visa a conciliação com o ambiente mítico, misterioso e hostil, a ritualização da morte e a sua orientação para a metafísica, a reconstituição mítica da origem e do destino no espaço e no tempo e a codificação do poder na *cidade*. Na Bíblia, a natureza é dessacralizada, «desencantada» e vazia de deuses, a origem e o fim, codificados nos relatos da criação e do apocalipse e desprovidos de qualquer finalidade cosmológica, têm um alcance estritamente ético, ao mesmo tempo que a sacralização do poder terreno é um tema absolutamente recusado <sup>37</sup>. Em suma, as funções geralmente atribuídas ao sagrado, na Bíblia não se aplicam ao santo.

Não é portanto indiferente falar-se de sagrado ou de santo. O monoteísmo bíblico não permite acreditar num sagrado que seja diferente do Senhor Jahvé <sup>38</sup>. E Jahvé é o Santo de Israel, o único Santo (Is 17,7) que estabelece uma «relação única da qual só Ele é capaz, a relação de santidade» <sup>39</sup>. De forma análoga, as pessoas

<sup>35</sup> Utilizaremos letra maiúscula (Santo) quando esta categoria se aplica a Deus, e letra minúscula (santo) para todas as outras aplicações.

<sup>36</sup> Como diz Jacques Guillet, «... a originalidade de Israel evidencia-se no Deus Santo que revela a sua santidade pela sua forma de agir e de conduzir o seu povo», in GUILLET, Jacques, *Sainteté de Dieu*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, Beauchesne Éditeur, Paris 1990, 190.

<sup>37</sup> Cf. DUMAS, André, *Sacré*, in *Encyclopaedia Universalis*, t. XX, 461.

<sup>38</sup> Isidro Alves não identifica sagrado com santidade. A expressão «sagrado» não é usada como expressão de valor (puro/impuro), mas tão somente enquanto categoria que exprime separação relativa ao mundo profano. Nesta linha semântica «a natureza do sagrado situa-se no contexto da transcendência de Deus», caracteriza o estar de Deus, o estar separado, irredutivelmente distinto e transcendente, enquanto que a santidade é «o próprio ser de Deus», o Santo, cf. ALVES, Isidro, *Sagrado e santidade... op. cit.*, 11.

<sup>39</sup> GUILLET, Jacques, *Sainteté de Dieu*, *art. cit.*, 189.

e as coisas são consideradas santas em virtude da sua pertença ou da sua consagração a Deus, o três vezes Santo (Is 6,3). Esta qualidade de santo aplica-se umas vezes a Deus <sup>40</sup>, outras vezes aos lugares da sua manifestação <sup>41</sup> e outras vezes ainda àqueles que, realizados os ritos de purificação, estão em relação com o Santo <sup>42</sup>. Moisés tem de retirar as sandálias para responder ao apelo do Santo: «Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é terra santa» (Ex 3,5). A santidade deve assim caracterizar a condição das relações do homem com o Senhor Deus. Ela é portadora de um alcance ético explícito e concreto: «Sede santos, porque eu, Jahvé vosso Deus, sou santo (Lv 19,2). Na teofania do Sinai, Jahvé «... descerá aos olhos de todo o povo sobre as montanhas» (Ex 19,11), mas o povo deve primeiro preparar-se, pela realização de certos ritos: «Vai ao povo e fá-lo santificar-se hoje e amanhã» (Ex 19,10).

Estas referências evidenciam a transcendência de Deus Santo, a santidade dos lugares em que o Santo se manifesta e a santificação, através de ritos de separação e de purificação, daqueles que procuram a relação com o Santo. Ao mesmo tempo ilustram a distância entre o sagrado e o santo, assim como deixam perceber a ausência de uma teoria sistemática do sagrado na Bíblia. Este é permanentemente personalizado no Deus de Israel <sup>43</sup>, o Santo, personalização esta que torna o *homo religiosus* da Bíblia sensível à noção de santo e de santidade.

Assim, a aparente intimidade e identidade que os conceitos *qadosh*, *sacer* e *hagíós* sugerem é suplantada por distinções fundamentais e irredutíveis, já postas em evidência, mas que, em guisa de conclusão, podem ser sintetizadas em três pontos:

---

<sup>40</sup> «A santidade define, acima de tudo, como atributo distintivo, o próprio ser de Deus, a sua majestade e o seu senhorio cósmico», in ALVES, Isidro, *Sagrado e santidade...*, *op. cit.*, 11.

<sup>41</sup> «O encontro do sacerdote com Deus realizava-se num lugar santo, separado do espaço profano em ordem à celebração de actos culturais (cf. Ex 3,5; 15, 17; 19, 12.23; Sl 2,6;3,5; 11,4)», in *Ibidem*, 14.

<sup>42</sup> «Toda a organização do antigo culto se fundava sobre a ideia de santidade e a convicção de que só o santo se pode aproximar de Deus», in *Ibidem*, 10.

<sup>43</sup> «Salvo raras excepções, o sagrado está sempre em relação com Jahvé – o Deus de Israel – quer se trate dele directamente, quer do seu culto, do seu povo ou da sua palavra», in *Ibidem*, 12.

Primeiro, o sagrado e o santo referem-se ao que é ou está separado, retirado do mundo profano, e ambos se fazem acompanhar de proibições. Mas se o sagrado comporta puro e impuro, o mesmo não se verifica com o santo. Por definição, o santo elimina qualquer relação com a impureza<sup>44</sup> e com qualquer tipo de violência, mormente com uma violência fundadora matricial. Sem qualquer ambiguidade, o seu fundamento é a bondade eterna e imutável do Deus fiel.

Segundo, a noção de santo no Antigo Testamento, ao mesmo tempo que exprime a transcendência absoluta do Deus Santo, revela este Deus Santo como fonte de toda a santidade. É nesta santidade de Deus que se fundamenta o dom, a promessa, a aliança, a confiança, e o optimismo existencial e histórico.

Terceiro, o que acaba de ser dito tem consequências ao nível das relações entre o Santo e aquele que se relaciona com ele. O Santo não suscita sentimentos de angústia ou de medo; Ele apresenta exigências éticas que solicitam uma resposta de adesão ao único Deus (registro transcendente) e à santidade (registro imanente)<sup>45</sup>.

Estes elementos, se outros não houvera para aduzir, parecem-nos suficientes para sustentar que do sagrado ao santo vai um longo caminho no decorrer do qual, apesar da proximidade filológica, se desfaz a proximidade semântica. Do *estar* santo (separação do mundo profano e consequente aptidão para a prática cultural) passa-se ao *ser* santo<sup>46</sup>, atributo distintivo do próprio ser que responde à exortação do Santo à santidade.

---

<sup>44</sup> «O simples contacto com as coisas impuras, independentemente de qualquer responsabilidade moral, torna o homem inapto para o culto. Em sentido próprio, por impureza entende-se tudo aquilo que impede o acesso a Deus, enquanto pureza significa a posse dos requisitos necessários para alguém poder realizar actos culturais», in *Ibidem*, 11.

<sup>45</sup> Mircea Eliade sublinha que «entre a verdadeira religião de Jahvé e a experiência da sacralidade cósmica» não há concorrente capaz de Jahvé. O conflito situa-se entre forças religiosas de ordens totalmente diferentes: «...por um lado, as antigas hierofanias cósmicas, por outro lado a sacralidade revelada na forma de uma Pessoa, Jahvé, que se manifesta não só no cosmos mas também e sobretudo na História», in ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957, 186.

<sup>46</sup> A Sagrada Escritura evidencia uma acentuação progressiva da dimensão ética no conceito de santo. Como bem refere Isidro Alves, «já a parênese mais antiga sublinha que na existência cristã se requer a conformidade com Cristo e a santidade

Esta distinção irreduzível entre o sagrado e o santo vai consumir-se, no Novo Testamento, na plenitude original do conceito de salvo. Interessa considerar agora esta categoria. Vamos fazê-lo a partir da trilogia literária e homónima, sagrado, santo, salvo, sugerida por Jacques Derrida no seminário sobre a Religião <sup>47</sup>, realizado na ilha de Capri, em 1996. Utilizamo-la simplesmente como trampolim para uma abordagem que ultrapassa a intenção hermenêutica do autor.

## 6. Do sagrado ao salvo: caminho de rupturas

Derrida serve-se destes três termos, sagrado, santo, salvo, para significar a mesma realidade; são predicados performativos do religioso enquanto tal, que dizem «... a pulsão do indemne, do que permanece alérgico à contaminação, excepto por si próprio, autoimunemente» <sup>48</sup>. Predicando o *ser* do religioso, eles distinguem-se daqueles outros traços em que se funda o *sendo* religioso (enquanto *sendo* circunscrito, por exemplo, na pureza da idiosincrasia ética, jurídica, política e económica). Sagrado, santo, salvo são, para Derrida, três termos que significam a mesma realidade. Traduzem indistintamente o que é interdito, separado, circunscrito, isolado. É certo que ele não faz amálgama dos três conceitos. Ele interroga-se, em separado, concretamente sobre a sacralidade e a santidade, procurando averiguar se se trata da mesma realidade. Mesmo assim, a sua intenção epistemológica e hermenêutica não é tanto de encontrar uma resposta quanto de reflectir sobre a questão «... do indemne: *heilig*, santo, sagrado, salvo, imune, etc.» <sup>49</sup>.

---

de vida: 'Deus não vos chamou para a impureza (...), mas para a santificação...' (1 Tes 4,7-8). Se a linguagem pertence ao âmbito do sagrado, as exigências por ela enunciadas, não são rituais, mas éticas», in ALVES, Isidro, *Sagrado e santidade...*, *op. cit.*, 25-26. Esta afirmação releva particular interesse na medida em que, de forma explícita, Isidro Alves reconhece e estabelece a diferença entre a exterioridade ritual e cültica, na ordem do estar e do fazer, própria do sagrado, e a interioridade ética do santo, na ordem do ser. De facto, constata, no Novo Testamento a «dimensão ético-religiosa» supera o «aspecto cültico-ritualístico da purificação», cf. *Ibidem*, 32.

<sup>47</sup> DERRIDA, Jacques, *Fé e saber: as duas fontes da «religião» nos limites da simples razão*, in DERRIDA, Jacques – VATTIMO, Gianni, *A Religião*, Relógio d'Água Editores, Lisboa 1997.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 40-41.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 65-66.

Derrida esforça-se por restaurar esta questão no intuito de pôr em relação dois tipos de experiência próprios do universo religioso: por um lado, «...a experiência da crença (fiança, fiabilidade, confiança, fé, o crédito concedido à boa fé do totalmente outro na experiência do testemunho) e, por outro lado, a experiência da sacralidade, ou ainda da santidade, do indemne, são e salvo (heilig, holy)»<sup>50</sup>. Para ele, estes dois horizontes representam as duas fontes do religioso, figuradas, na sua elipse dual, pela religião que ao mesmo tempo que as comporta também muita vezes «cala» a sua «irreduzível dualidade»<sup>51</sup>.

Como referíamos mais acima, ao nosso estudo não subjaz a mesma intenção epistemológica e metodológica de Derrida. A terminologia que ele utiliza inspira-nos e serve-nos tão somente como ponto de partida para um percurso especulativo diferente. Enquanto que Derrida propõe estas três categorias como trilogia literária de uma mesma substancialidade, substantiva e adjectiva, nós procuramos evidenciar nelas, à luz da tradição judaico-cristã, uma sequência histórico-*acontecimental* e semântica: sagrado → santo → salvo.

Desta feita, a nossa atenção recai sobre o terceiro termo da trilogia, o salvo. Sem negligenciarmos a sua íntima associação com o santo, importa discernir que o santo e o salvo figuram dois lugares hermenêuticos distintos. Um dos lugares acentua a identidade entre santo e salvo, enquanto que o outro acentua a novidade e a originalidade radicadas em Jesus Cristo, acontecimento Salvador, em quem, por quem e com quem o salvo se realiza plenamente, em profundidade, e universalmente, em extensão. Nele realiza-se o santo e o salvo de maneira perfeita e admirável. Ele é, em si mesmo, a novidade performativa; é o testemunho de uma salvação realizada de forma irreduzível, decisiva e definitiva e para ela orienta os seus discípulos, apontando o caminho: «... como é santo aquele que vos chamou, tornai-vos também vós santos em todo o vosso comportamento» (1 Pd 1,15). Este mesmo apelo aparece noutros lugares e com outros matizes, mas sempre associado à santidade: «... deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito» (Mt 5,48); «Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso» (Lc 6, 36).

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, 53.

<sup>51</sup> Cf. *Ibidem*.

Em suma, no Novo Testamento, a santidade de Deus (o Pai) reencontra-se no seu Filho, Jesus. Também Este, mais do que *possessor* de santidade, é de uma santidade incomparável; o Pai e o Filho são Santos e chamam os crentes à santidade, à perfeição e à misericórdia, caminho de plenitude de vida no qual se consuma a salvação e se realiza o salvo.

Parece-nos dispensável proceder à confrontação da categoria de sagrado e de salvo como fizemos ao nível do sagrado e do santo. As considerações já sistematizadas no que respeita à relação sagrado-santo são aplicáveis à relação sagrado-salvo. Tal não dispensa a referência à originalidade e novidade do salvo quer em relação ao sagrado (mais fácil de discernir), quer em relação ao santo, mesmo se a este nível o salvo se inscreve numa continuidade inovadora, enquanto que relativamente ao sagrado se inscreve numa ruptura definitiva e radical.

Os traços concretos da originalidade do salvo reagrupam-se à volta de um núcleo fundamental: a salvação por Cristo, com Cristo e em Cristo. Uma salvação que já não diz respeito somente ao povo eleito, mas que se estende a toda a criação: primado do universal sobre o particular. Uma salvação que não é simplesmente amalgamada com forças cósmicas difusas, mas que se joga na história: primado de um devir destinal sobre a fusão e dissolução na energia cósmica. Uma salvação que restaura e privilegia a santidade interior (conversão e vida nova): primado da pessoa sobre o grupo. Uma salvação que se anuncia através de um «Tu que exige reciprocidade, um Tu absolutamente original»<sup>52</sup>: primado do sujeito sobre o objecto. Uma salvação que anuncia e realiza a instauração de um reino de santidade, de justiça e de paz para toda a criação, no qual o amor é a lei tanto do mais frágil como do mais forte: primado da caridade sobre as relações de força. Primado, em suma, da filiação divina sobre as relações de senhorio e de dominação.

Desta incursão às regiões do sagrado, do santo e do salvo sai fortalecida a ideia de que o sagrado, por um lado, e o santo e salvo,

---

<sup>52</sup> BUBER, Martin, *Éclipse de Dieu*, Nouvelle Cité, Paris 1987, 17. «La dualité du Je e du Tu trouve son accomplissement dans la relation religieuse, tandis que la philosophie, aussi longtemps qu'il s'agit de philosophie, est portée par l'opposition entre le Sujet et l'Object», in *Ibidem*, 34.

por outro, abrangem duas expressões e duas manifestações diferentes da relação do homem com a transcendência<sup>53</sup>. De forma um tanto ou quanto simplificadora, pode dizer-se que o sagrado inicia e orienta para uma transcendência coisificada, impessoal, difusa, e ambígua enquanto que o santo → salvo revela a transcendência personificada em Deus, em quem e por quem toda a criação se salva.

Em definitivo, enquanto que o sagrado manifesta «... um determinado tipo de relação com as origens, em que as origens dos indivíduos e dos grupos pesam sobre os lugares que eles ocupam no seio de uma ordem social e cósmica»<sup>54</sup>, o santo e o salvo revelam ao humano, representam para o humano e realizam no humano a infinita dignidade da relação com o absolutamente Outro. O Outro, transcendente, que é absolutamente inesperado, manifestação da gratuidade, dom sem medida, um além, um lugar vivo, pessoal e livre que se dirige à minha liberdade. Mais do que um encontro que se torna possível no espaço (sagrado), trata-se de um encontro salvador e salvífico que se torna possível no ser (santo).

Enfim, a condição de salvo em Jesus Cristo deslegitima qualquer pretensão a traduzir a realidade da criação através de termos éticos opostos. Os binómios puro-impuro, fasto-nefasto, sagrado-profano são inadequados para traduzirem uma realidade que o mistério da encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo marca definitivamente com uma salvação que não exclui, mas que, pelo contrário, se estende de forma inclusiva a todas as criaturas.

ISABEL VARANDA

---

<sup>53</sup> Assumida esta distinção, que a fenomenologia da *religio* contemporânea não desmente, então o tão imprecisamente baptizado retorno do religioso, objecto privilegiado da atenção da Sociologia e da Antropologia Religiosa nas últimas décadas, pode não significar o retorno de Deus. Com efeito, a distinção entre o sagrado e o santo \_ salvo permite sustentar ao mesmo tempo o retorno do religioso e o desaparecimento (crepúsculo, dispensa, eclipse, morte?) de Deus.

<sup>54</sup> GODELIER, Maurice, *L'énigme du don*, Librairie Arthème-Fayard, Paris 1996, 236.