



TRADUÇÃO

SAGRADO, IMPURO E TABU

HOLINESS, UNCLEANNESS AND TABOO

SAGRADO, IMPURO Y TABÚ

William Robertson Smith

Fábio L. Stern*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião
São Paulo, SP, Brasil

E-mail: flstern@pucsp.br

ORCID: [0000-0001-5642-0299](https://orcid.org/0000-0001-5642-0299)

RESUMO

Texto em domínio público, publicado originalmente no livro *Lectures on the Religion of the Semites*, de 1889.¹ A tese em questão foi peça fundamental para que Durkheim desenvolvesse sua própria teoria sobre sagrado e profano, posteriormente publicada em 1912 em *As formas elementares da vida religiosa*. O livro original não possui seção própria de referências bibliográficas, com o autor citando as obras exatamente da forma como estão presentes no texto traduzido: em notas de rodapé com termos abreviados.

Palavras-chave: Sagrado; Impuro; Tabu; Religião semítica; Contaminação ritual.

ABSTRACT

This text is in the public domain, originally published in the book Lectures on the Religion of the Semites (1889). The thesis in question was a fundamental piece for Durkheim to develop his own theory on the sacred and the profane, later published in 1912 in The Elementary Forms of Religious Life. The original book does not have its own reference section, with the author citing the works exactly as they appear in the translated text: in footnotes with abbreviated terms.

Keywords: Sacred; Unclean; Taboo; Semitic religion; Ritual contamination.

* Doutor, mestre e especialista em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Licenciado pleno em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Santa Maria.

¹ O livro em versão digitalizada encontra-se aqui: <https://archive.org/details/lecturesontherelo28530mbp>. Acesso em 08 jul. 2026 (N.E.).

RESUMEN

Texto en dominio público, publicado originalmente en el libro Lectures on the Religion of the Semites, de 1889. La tesis en cuestión fue una pieza fundamental para que Durkheim desarrollara su propia teoría sobre lo sagrado y lo profano, publicada posteriormente en 1912 en Las formas elementales de la vida religiosa. El libro original no tiene una sección de referencias bibliográficas propia, y el autor cita las obras exactamente como aparecen en el texto traducido: en notas al pie con términos abreviados.

Palabras clave: Sagrado; Impuro; Tabú; Religión semítica; Contaminación ritual.

Vários paralelos entre os tabus selvagens e as regras semíticas de sacralidade e impureza serão apresentados ao longo deste texto, mas pode ser útil reunir, aqui, algumas evidências detalhadas de que ambos são, em sua origem, indistinguíveis.

Coisas sagradas e coisas impuras compartilham a característica de impor certas restrições de uso e contato aos seres humanos, e de que a violação dessas restrições acarreta perigos sobrenaturais. A distinção entre umas e outras não reside na relação com a vida humana cotidiana, mas sim em sua relação com os deuses. Coisas sagradas não são de livre acesso ao ser humano porque pertencem aos deuses. Já o impuro é evitado, segundo a perspectiva adotada nas religiões semíticas mais evoluídas, por deus odiá-lo e, conseqüentemente, ele não poder ser tolerado em seu santuário, entre seus adoradores ou em sua terra. Mas dificilmente se pode duvidar de que tal explicação não seja primitiva, quando consideramos que os atos que causam a impureza são exatamente os mesmos que, entre as nações selvagens, colocam uma pessoa sob tabu, e que tais atos são frequentemente involuntários, muitas vezes inocentes, ou até mesmo necessários à sociedade. O selvagem, por consequência, impõe um tabu à mulher de resguardo ou durante seu período menstrual e ao homem que toca um cadáver não por qualquer consideração aos deuses, mas simplesmente porque o nascimento e tudo o que se relaciona à propagação da espécie, por um lado, e a doença e a morte, por outro, parecem-lhe envolver a ação de entidades sobre-humanas de natureza perigosa. Se ele tenta explicar, fá-lo supondo que, nessas ocasiões, há espíritos de poderes mortais presentes. Em todo caso, as pessoas envolvidas lhe parecem ser fontes de um perigo misterioso, que possui todas as características de uma contaminação, podendo estender-se a outras pessoas, a menos que as devidas precauções sejam observadas. Isso não é científico, mas é perfeitamente inteligível e constitui a base de um sistema coerente de práticas, ao passo que quando as regras de impureza são fundamentadas na vontade dos deuses, parecem completamente arbitrárias e destituídas de sentido.

A afinidade de tais tabus com as leis de impureza se torna mais evidente quando

observamos que a impureza é tratada como um contágio que deve ser lavado ou eliminado por meios físicos. Tomem-se as regras sobre a impureza produzida pelas carcaças de animais imundos em Levítico 11:32 e seguintes; tudo o que tocam deve ser lavado, e a água em si se torna então impura e pode propagar o contágio. Mais ainda, se a contaminação afetar um vaso de barro (não vidrado), supõe-se que penetre nos poros, não podendo ser removida pela lavagem, razão pela qual o vaso deve ser quebrado. Regras como essa nada têm em comum com o espírito da religião hebraica, só podem ser resquícios de uma superstição primitiva, semelhante à do selvagem que evita o sangue da impureza e coisas afins, como um vírus sobrenatural e mortal. A antiguidade dos tabus hebraicos — pois é isso o que são — é demonstrada pela forma como muitos deles reaparecem na Arábia, como, por exemplo, em Deuteronômio 21:12-13, com as cerimônias árabes para remover a impureza da viuvez. Na forma árabe, o ritual é puramente selvagem: o perigo de vida que tornava inseguro a um homem se casar com a mulher era transferido, da maneira mais materialista possível, a um animal ou ave que geralmente se acreditava morrer em consequência disso. Da mesma forma, na lei para a purificação do leproso (Levítico 14:4 e seguintes), a impureza é transferida para uma ave que foge com ela, algo comparável também ao ritual do bode expiatório. Da mesma forma, a impureza da menstruação era reconhecida por todos os semitas², como, de fato, o é por todos os povos primitivos e antigos. Ora, entre os selvagens, tal impureza está distintamente conectada com a ideia de que o sangue menstrual é perigoso ao homem, e mesmo os romanos sustentavam que “nada se encontra facilmente de mais extraordinário do que o fluxo das mulheres”, ou mais repleto de qualidades mortíferas (Plínio, H. N. vii. 64). Superstições semelhantes são comuns entre os árabes, atribuindo-se uma grande variedade de poderes sobrenaturais à mulher nessa condição (Cazwini, i. 365). Obviamente neste caso, portanto, o tabu semítico é exatamente como o tabu selvagem: não tem relação com o respeito aos deuses, mas surge do mero terror das influências sobrenaturais associadas à condição física da mulher. O fato de as coisas impuras receberem tabus por seus poderes inerentes ou associações sobrenaturais se evidencia ainda mais por serem justamente as mais poderosas na magia. O sangue menstrual, em particular, é um dos

² O preceito do Corão, ii. 222, baseia-se na prática antiga. Sobre a passagem, cf. Baidawi, *Hamasa*, p. 107, último verso, e *Aghani* xvi. 27, 31. Para os pagãos sírios, *Fihrist*, p. 319, l. 18. Segundo Wahidi, *Asbab*, as mulheres em suas menstruações não podiam permanecer em casa, o que é uma regra selvagem comum. De acordo com Mofaddal al-Dabbi, *Amthal*, p. 24, l. 20, a mulher em período menstrual era isolada do seu povo numa cabana, que, como se pode inferir da história, ficava nos arredores da aldeia ou arraial. O mesmo costume é indicado na lenda da queda de Hatra, *Tabari*, i. 829: “as moças na primeira menstruação parecem ter sido estritamente confinadas a uma cabana ou tenda”. Ver o dicionário árabe sobre o termo *mo'sir*. Isso também é comum em todo o mundo. Viúvas foram confinadas de forma semelhante. Ver o verbete *hadsh* no dicionário árabe-inglês. Ver Goldziher, *Abhandlungen*, i. 207 e seguintes.

mais fortes amuletos na maioria dos países, e assim também era entre os árabes (Cazwini, *id. supra*). Wellhausen demonstrou quão intimamente as ideias de amuleto e adorno estão conectadas (Heid. p. 164 e seguintes), mas não ressaltou o fato igualmente característico de que as coisas impuras não são menos poderosas. Tais amuletos são chamados pelos árabes de *tanjis*, *monajjasa*, e se explica que os árabes pagãos costumavam amarrar coisas impuras, ossos de mortos e trapos menstruais nas crianças para afastar gênios e o mau-olhado (Camus, *s.v.*) — cf. Jacob de Edessa, *op. cit.* Corão 43.

Vemos no exemplo do porco que proibições quanto ao uso e, especialmente, à ingestão de certos animais pertencem, nas religiões semíticas mais elevadas, a uma espécie de terreno duvidoso entre o impuro e o sagrado. Esse tópico não pode ser totalmente elucidado até que tratemos do sacrifício, quando se tornará provável que a maioria dessas restrições, senão todas, são paralelas aos tabus que o totemismo impõe ao uso de animais sagrados como alimento. Entretanto, pode-se observar que tais proibições, como as que já foram consideradas, manifestam sua origem selvagem pela natureza da sanção sobrenatural a elas associada. Assim como o clã do alce dos omahas acredita que não pode comer o alce sem que lhes irrompam furúnculos no corpo, os sírios, para quem o peixe era sagrado à Atargatis, pensavam que se comessem um arenque ou uma anchova seriam acometidos de úlceras, inchaços, vômitos e diarreias³. Em ambos os casos, a punição pelo ato ímpio não é um juízo divino, mas flui diretamente das influências malignas residentes na coisa proibida, que, por assim dizer, vingam-se do infrator. Com isso, concorda o fato de que os animais impuros mais notáveis possuem poderes mágicos. O porco, que tanto os sarracenos quanto os hebreus e sírios se recusavam a comer (Sozômeno, vi. 38), fornece muitos amuletos e medicamentos mágicos (Cazwini, i. 393).

A irracionalidade das leis de impureza, do ponto de vista da religião espiritual ou mesmo do paganismo mais elevado, é tão manifesta que elas devem necessariamente ser consideradas como sobreviventes de uma forma anterior de fé e sociedade. E sendo assim, não vejo como qualquer cientista da religião⁴ pode se recusar a classificá-las ao lado dos tabus selvagens. As tentativas de explicá-las de outra forma, que ainda se encontram ocasionalmente, parecem confinadas a escritores especulativos [dos não empíricos], sem conhecimento das características gerais do pensamento e da crença em sociedades

³ Menandro, *ap.* Porfírio, *De Abstinencia*, iv. 15; Plut., *De Superstitione*, x.; Selden, *De Diis Syris*, Synt. ii. Cap. 3. Para paralelos entre os selvagens, cf. Frazer, *Totemism and Exogamy*, i. 16 e seguintes (cf. iv. 291, 294).

⁴ O autor utiliza aqui “*historical student*”, que era um termo utilizado para descrever pesquisadores que estudavam as religiões por uma perspectiva empírica no início da ciência da religião, em oposição ao método não empírico da teologia e da filosofia da religião. Isso, no futuro, viria a ser reconhecido como “cientista da religião”, motivo de eu ter tomado a liberdade de fazer a tradução desta forma (N.T.).

rudimentares. Quanto às coisas sagradas no sentido estrito da palavra — isto é, aquelas diretamente conectadas ao culto e ao serviço dos deuses —, pode-se, com razão, sentir uma dificuldade maior, pois muitas das leis da sacralidade podem parecer ter um sentido plausível e razoável mesmo nas formas mais elevadas de religião, encontrando sua explicação suficiente nos hábitos e instituições das sociedades avançadas. Atualmente, a visão mais corrente sobre o significado das restrições ao livre uso das coisas sagradas pelos humanos é que as coisas sagradas são propriedade de deus, e procurei, portanto, demonstrar que a ideia de propriedade não basta para explicar os fatos. A propriedade de uma pessoa consiste em coisas sobre as quais ela tem um direito exclusivo. Mas nas coisas sagradas, os crentes têm direitos tanto quanto os deuses, embora seus direitos estejam sujeitos a restrições definidas. Além disso, um proprietário é obrigado a respeitar a propriedade alheia enquanto preserva a sua, mas o princípio da sacralidade, como aparece na lei do asilo, pode ser usado para se sobrepor aos privilégios da propriedade humana. Nesse aspecto, a sacralidade se assemelha exatamente ao tabu. A noção de que certas coisas são tabu para um deus ou um chefe significa apenas que ele, como a pessoa mais forte — e não só mais forte, mas investida de poder sobrenatural e, portanto, alguém muito perigoso de ser ofendido —, não permite que ninguém mais mexa nelas. Para que o tabu entre em vigor, não é necessário que haja posse prévia por parte do deus ou chefe. Os bens de outras pessoas podem se tornar tabu e ser perdidos pelo proprietário original meramente pelo contato com a pessoa sagrada ou com coisas sagradas. Até o chão que o rei do Taiti pisava se tornava tabu, assim como o local de uma teofania era sagrado entre os semitas. Tampouco se segue que, pelo fato de uma coisa se tornar tabu ao uso humano, ela seja, portanto, em qualquer sentido real, apropriada ao uso de um deus ou de uma pessoa sagrada. A noção fundamental é meramente que não é seguro para pessoas comuns usá-la. Ela foi, por assim dizer, tocada pela infecção da sacralidade e, assim, torna-se uma nova fonte de perigo sobrenatural. Nesse aspecto, novamente, as regras da sacralidade semítica mostram marcas claras de sua origem em um sistema de tabu. A distinção de que coisas sagradas são destinadas ao uso dos deuses enquanto coisas impuras são simplesmente proibidas ao uso humano não é aplicada de forma consistente, e restam muitas evidências de que a sacralidade é contagiosa, tal como a impureza, e de que as coisas que devem ser preservadas ao uso comum precisam ser mantidas longe do caminho da infecção sagrada. Entre as coisas indubitavelmente sagradas, mas que não são usadas de modo algum no serviço divino, os camelos consagrados dos árabes oferecem um bom exemplo. Mas no antigo Israel também encontramos algo do tipo. Pela lei posterior (Levítico 27:27), a primeira cria de um animal doméstico que não pudesse

ser sacrificada e que o proprietário não se importasse em resgatar era vendida em benefício do santuário, mas pela lei antiga (Êxodo 13:13; 34:20), quebravam-lhe o pescoço — uma regra menos humana do que a da Arábia, onde os animais sob tabu para uso humano eram libertados⁵.

Da contagiosidade do sagrado existem muitos traços exatamente similares ao tabu. Entre os sírios a pomba era sacratíssima, e quem a tocasse se tornava tabu por um dia (*Dea Syria*, liv.). Em Isaías 65:5, os místicos pagãos advertem o circunstante a não se aproximar, para que não se torne tabu⁶. A carne hebraica da oferenda pelo pecado, que é sagrada em grau máximo, transmite um tabu a quem a toca, e se uma gota do seu sangue cair sobre uma vestimenta, esta deve ser lavada, isto é, a santidade deve ser lavada, em lugar sagrado, enquanto o vaso de barro em que o sacrifício é cozido deve ser quebrado, como no caso em que um animal imundo morto cai num vaso e o torna impuro (Levítico 6:27-28 [Heb. ver. 20-21]; cf. Levítico 16:26, 28). Na Meca, nos tempos do paganismo, a circum-ambulação sagrada da Caaba era feita por beduínos nus ou usando roupas emprestadas de alguém da comunidade religiosa da cidade sagrada. Wellhausen demonstrou que isso não era peculiar à Meca, pois no santuário de Al-Jalsad também era costume o ofertante pedir emprestada uma veste ao sacerdote, e o mesmo costume aparece no culto a Baal tírio (2 Reis 10:22), ao que se pode acrescentar que, em 2 Samuel 6:14, Davi veste o éfode sacerdotal no festival da trasladação da arca. Ele havia despido suas roupas habituais, pois Mical chama sua conduta de exposição vergonhosa — veja também 1 Samuel 19:24. O costume mequense é explicado dizendo que não realizariam o rito sagrado com vestes manchadas de pecado, mas a verdadeira razão é bastante diferente. Parece que, às vezes, um homem fazia a circum-ambulação com suas próprias roupas, mas, nesse caso, não podia usá-las novamente nem vendê-las, tendo que deixá-las à porta do santuário (Azraci, p. 125; B. Hisham, p. 128 e seguintes). Elas se tornavam tabu (*harim*, como diz o verso citado por Ibn Hisham) pelo contato com o lugar e a função sagrados. Se ainda resta alguma dúvida quanto à correção desta explicação, confio que será dissipada por uma citação dos *Southern Districts of New Zealand* (p. 293 e seguintes), de Shorthand, que me foi fornecida por Frazer. “Um escravo ou pessoa não sagrada não entraria num *wahi tapu* ou lugar sagrado sem primeiro ter despido suas roupas, pois as roupas, tendo-se tornado sagradas no instante em que

⁵ Este paralelo mostra que a instituição árabe não é meramente uma forma degenerada de uma consagração mais antiga para usos sagrados positivos.

⁶ O sufixo [no hebraico original] mostra que o verbo é transitivo; não “porque sou mais santo do que tu”, mas “porque eu te santificaria”. Deveríamos, portanto, pontuá-lo como *Piel*, e comparar Ezequiel 44:19; 46:12, onde são estabelecidas precauções para evitar que o povo seja consagrado pela aproximação de vestes e carne sagradas.

adentravam os limites do *wahi tapu*, seriam, dali em diante, inúteis a ele na atividade cotidiana de sua vida”⁷.

No caso da vestimenta manchada pelo sangue da oferenda pelo pecado, vemos que tabus produzidos pelo contato com coisas sagradas, como os devidos à impureza, podem ser removidos por lavagem. Da mesma forma, entre os judeus, o contato de um volume sagrado ou de um filactério “contaminava as mãos” e exigia uma ablução, e o sumo sacerdote no Dia da Expição lavava a carne com água, não só quando vestia as vestes sagradas do dia, mas quando as despia (Levítico 16:24; cf. Mishna, *Yoma*, viii. 4). Em países selvagens, tais abluções são entendidas como uma remoção física literal do princípio contagioso do tabu, e todas as suas interpretações simbólicas não passam de uma tentativa, em estágios mais elevados do desenvolvimento religioso, de justificar a adesão ao ritual tradicional.

Esses exemplos podem bastar para demonstrar que é impossível separar a doutrina semítica de santidade e impureza do sistema de tabu. Se alguém não está convencido por eles, estou satisfeito de que não o será por um acúmulo de evidências. Mas como o assunto é curioso em si e pode possivelmente lançar luz sobre alguns costumes obscuros, concluirei esta parte do tema com algumas observações adicionais, de caráter mais conjectural, sobre a indumentária usada no santuário.

O uso de vestes especiais pelos celebrantes sacerdotais em funções religiosas é muito difundido e tem relações que não podem ser ilustradas até que tratemos do sacrifício. Mas é certo que originalmente cada pessoa era seu próprio sacerdote, e o ritual observado em tempos posteriores pelos sacerdotes é apenas um desenvolvimento do que era originalmente observado por todos os adoradores. No que diz respeito à questão das vestes, era um costume antigo e difundido estabelecer uma diferença entre a vestimenta da vida comum e aquela usada nas ocasiões sagradas. Os antigos hebreus, ao se aproximarem da presença da Divindade, lavavam suas roupas (Êxodo 19:10) ou as trocavam (Gênesis 35:2), isto é, vestiam suas melhores roupas, e as mulheres também usavam suas joias (Oseias 2:13 [15]; cf. o relato de Sozómeno sobre a festa em Mâmre, *H. E.* ii 4).

A lavagem é, sem dúvida, para remover uma possível impureza, e em Gênesis 35:2, a mudança de vestes tem a mesma associação. Mas os exemplos acima mostram que se era importante não levar impureza ao santuário, era igualmente necessário não levar para a vida comum as marcas do contato com lugares e coisas sagradas. Como todas as ocasiões festivas

⁷ É talvez por tal princípio que um homem encontrado a invadir um Himã é punido sendo despojado de suas vestes, etc.; *Muk. in Med.* p. 385 (Wâjj), Belâdhori, p. 9 (Naci’). A história de que ‘Amr b. Mozaicia rasgava suas vestes todas as noites para que ninguém mais as vestisse (Ibn Doraid, p. 258) é, talvez, uma reminiscência de um antigo tabu ligado à realeza.

na antiguidade eram ocasiões sagradas, pode-se presumir que as melhores roupas eram também roupas sagradas, reservadas para fins festivos. Eram perfumadas (Gênesis 27:15, 27), e o perfume entre os semitas é algo muito sagrado (Plínio, xii. 54), usado em purificações (Heródoto, i. 198) e aplicado, segundo o ritual fenício, a todos os que permaneciam diante do altar, vestidos com longas túnicas de bisso com uma única faixa púrpura que eram apropriadas para os trabalhos religiosos (Sílio Itálico, iii. 23 e seguintes; cf. Herodiano, v. 6. 10). Também as joias, como as que as mulheres usavam no santuário, tinham um caráter sagrado. A palavra siríaca para brinco é *c'dasha*, “a coisa sagrada”⁸, e, de modo geral, as joias servem como amuletos.⁹ Em suma, portanto, a veste sagrada e a veste de gala são a mesma coisa, e parece, assim, legítimo supor que, nos tempos primitivos, as melhores roupas eram tabu para a vida cotidiana. Mas, naturalmente, a grande massa de pessoas numa sociedade pobre não podia manter uma veste especial para ocasiões sagradas. Tais pessoas ou lavariam suas roupas depois, bem como antes, de qualquer função especialmente sagrada (Levítico 6:27; 16:26, 28), ou teriam que pedir emprestadas vestes sagradas. Os sapatos não podiam ser bem lavados, a menos que fossem meras meias de linho, como na veste sagrada fenícia descrita por Herodiano. Assim, eram tirados antes de se pisar em solo sagrado (Êxodo 3:5; Josué 5:15, etc.).¹⁰

Outro uso hebraico que pode ser notado aqui é o *herem* (interdito), pelo qual pecadores ímpios ou inimigos da comunidade e do seu deus eram votados à destruição total. O *herem* é uma forma de devoção à divindade, e assim o verbo “interditar” é, por vezes, traduzido como “consagrar” (Miqueias 4:13) ou “devotar” (Levítico 27:28 e seguintes). Mas nos tempos hebraicos mais antigos, implicava a destruição total não só das pessoas envolvidas, mas de sua propriedade, e apenas os metais, depois de passados pelo fogo, eram adicionados ao tesouro do santuário (Josué 6:24; 7:24; 1 Samuel 15). Até o gado não era sacrificado, mas simplesmente morto, e a cidade devotada não deveria ser reconstruída (Deuteronômio 13:16; Josué 6:26).¹¹ Tal interdito é um tabu, imposto pelo medo de

⁸ O árabe *codas* é, sem dúvida, um antigo empréstimo desta palavra, mas *cadis*, um antigo nome iemenita para pérolas (ver *Tāj*, s.v.), é provavelmente uma expressão independente da mesma ideia.

⁹ Como amuletos, as joias são usadas principalmente para proteger os principais órgãos de ação (mãos e pés), mas especialmente as aberturas do corpo (brincos, *piercings* de nariz e boca, e joias na testa pendendo e protegendo os olhos). Em Doughty, ii. 199, um homem enfia algodão nos ouvidos antes de se aventurar a descer a um poço assombrado por gênios. Similarmente, as aberturas inferiores do tronco são protegidas por vestuário, que tem um significado sagrado. Observações semelhantes aplicam-se à tatuagem, ao tingimento com antimônio e hena, etc.

¹⁰ [Uma pessoa prestes a consultar o oráculo de Trofônio, depois de lavada e ungida, vestia uma túnica de linho e sapatos do país, *hypodēsamenoi epichōrias krēpidas* (Pausânias, ix. 39). – J. G. Frazer.]

¹¹ Em Juízes 9:45, o local é semeado com sal, o que é ordinariamente explicado com referência à infertilidade do solo salino. Mas a aspersão de sal tem, em outros contextos, um significado religioso (Ezequiel 43:24), e

penalidades sobrenaturais (1 Reis 16:34), e, como no tabu, o perigo decorrente dele é contagioso (Deuteronômio 7:26; Josué 7). Aquele que traz uma coisa devotada para sua casa cai sob o mesmo interdito.¹²

Conflito de interesses: O autor declara não haver conflito de interesses.

Recebido em: 27-04-2026

Aprovado em: 03-06-2026

Editor-gerente: Moisés Sbardelotto

é um símbolo de consagração. Similarmente, Hesíquio explica a frase, “semear maldições: um costume dos cipriotas, ao semearem cevada com sal, amaldiçoam certas pessoas”.

¹² O livro original não possui seção própria de referências bibliográficas, com o autor citando as obras exatamente da forma como estão presentes no texto traduzido: em notas de rodapé com termos abreviados (N.T.).