

OS CÓDIGOS DE PUREZA NA SOCIEDADE E RELIGIÃO DO ANTIGO ISRAEL: Análise e aplicação da teoria de Mary Douglas em diálogo com Mircea Eliade

Tiago Abdalla T. Neto¹

RESUMO

Este artigo tem como propósito examinar a estrutura básica que norteava o conceito de sagrado no antigo Israel e seus códigos de pureza a partir da teoria desenvolvida pela antropóloga Mary Douglas e mediante um diálogo com os textos de Mircea Eliade. Na primeira parte, desenvolve-se uma definição de sagrado com base na interação com teóricos da antropologia e da história das religiões e analisa-se a relação entre o sagrado e o impuro nas culturas antigas a partir do modelo proposto por M. Douglas. Em seguida, o tema do centro santificador é estudado com base nos textos de M. Douglas e M. Eliade. Na segunda parte, investiga-se como o conceito de sagrado ajuda a compreender os códigos de pureza do antigo Israel e sua forma básica de operação, bem como sua função de proteção e preservação da presença sagrada de Javé no meio de seu povo.

PALAVRAS-CHAVE: Mary Douglas, Mircea Eliade, sagrado, códigos de pureza, antigo Israel.

ABSTRACT

This article aims to examine the basic structure that guided the concept of the sacred in the ancient Israel and its purity codes based on the theory developed by the anthropologist Mary Douglas in dialogue with the texts of Mircea Eliade. In the first part, a definition of sacred is developed based on an interaction with theorists of anthropology and the history of religions, and the relationship between the sacred and the impure in ancient cultures is analyzed based on

¹ Bacharel em Teologia (Faculdade de Teologia Sul Americana), Mestre em Ciências da Religião com especialização em Religião e Literatura do Mundo Bíblico (Universidade Metodista de São Paulo - UMESP), Mestre em Teologia e Exposição do Antigo Testamento (Seminário Bíblico Palavra da Vida), Doutorando em Teologia com especialização em Antigo Testamento pelo *Puritan Reformed Theological Seminary*. Professor da área de Estudos Bíblicos do Instituto Missionário Palavra da Vida e do *Gordon-Conwell Theological Seminary*, e de Teologia Bíblica do Antigo Testamento no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Foi membro do Comitê de Tradução da Nova Versão Transformadora (NVT) e do Comitê de Revisão da Nova Versão Internacional (NVI), atuando na área de Antigo Testamento. E-mail: tatn84@hotmail.com

the model proposed by M. Douglas. Next, the theme of the sanctifying center is studied based on the texts of M. Douglas and M. Eliade. In the second part, we investigate how the concept of sacred helps to understand the purity codes of ancient Israel and their basic form of operation, as well as their function of protecting and preserving the sacred presence of Yahweh among his people.

KEYWORDS: Mary Douglas, Mircea Eliade, sacred, purity codes, ancient Israel.

INTRODUÇÃO

Examinar o *modus operandi* dos códigos de pureza em uma sociedade religiosa antiga é um trabalho complexo, o que demanda a conjugação de diversas áreas do saber, a fim de alcançar uma compreensão mais próxima do sentido desses códigos. Edgar Morin demonstrou que um dos pilares do pensamento científico clássico, o da separabilidade, foi abalado pelo desenvolvimento de “ciências sistêmicas”, que reúnem o que é distinguido pelas disciplinas tradicionais.² A proposta desta pesquisa é exatamente a combinação de várias disciplinas, a Antropologia, a Fenomenologia da Religião e os Estudos Bíblicos, na busca por compreender melhor os preceitos rituais estabelecidos na Bíblia Hebraica no contexto da religião do Antigo Israel.

Com esse objetivo em mente, assumimos como ponto de partida, de uma forma crítica, a teoria desenvolvida pela antropóloga Mary Douglas em sua pesquisa dos códigos de pureza nas sociedades e religiões antigas, entre elas a religião de Israel. Ao mesmo tempo, buscaremos, neste artigo, estabelecer um diálogo entre os textos da antropóloga com o historiador das religiões, Mircea Eliade, para analisar a validade da teoria proposta por Douglas.

Na primeira parte do artigo, a questão central é a conceituação do sagrado e sua relação com o impuro/poluído. Como entender e definir o sagrado? Qual é a sua relação com a impureza? Seria a definição de cada um dos dois conceitos ambígua ou distinta? A hipótese inicial desta pesquisa é a de que a distinção entre o sagrado e o impuro é fundamental para a interpretação dos códigos de pureza das sociedades antigas, em especial, dos códigos de pureza em Israel. A teoria de Mary Douglas norteará a análise do sagrado na primeira parte, preparando a base para o exame mais específico da sociedade israelita no restante do artigo.

² MORIN, Edgar. O pensamento complexo, um pensamento que pensa. In: MORIN, Edgar; MOIGNE, Jean-Louis Le. **A inteligência da complexidade**. São Paulo: Peirópolis, 2000, p. 199-200.

Na segunda parte, analisaremos o propósito dos códigos de pureza na Bíblia hebraica; afinal, o que eles pretendiam preservar ou proteger? Em seguida, estudaremos um aspecto distintivo das prescrições rituais do antigo Israel que Mary Douglas ressaltou em suas pesquisas mais recentes. Por fim, tentaremos demonstrar como o conceito de sagrado, desenvolvido na primeira parte, contribui para o entendimento das regras de pureza na Bíblia hebraica por meio de um estudo de caso das regras alimentares.

A CONCEITUAÇÃO DO SAGRADO NO PENSAMENTO DE MARY DOUGLAS

O sagrado como integridade/perfeição

É impossível compreender as regras de pureza nas religiões, que santificam ou mantêm santo um povo ou um espaço, sem entender o que caracteriza o *sagrado*. Historiadores das religiões têm buscado determinar o sentido de *sagrado*, com o propósito de analisar a cosmovisão do ser humano ou sociedade religiosa, em oposição ao humano ou sociedade moderna/secular. Para Rudolf Otto, estudioso de religiões comparadas, o fato de o *sagrado* ou *numinoso*³ estar além da razão — embora tenha aspectos racionais⁴ — impossibilita sua explicitação em conceitos, sendo entendido apenas pela reação que causa na psique humana.⁵ Assim, o sagrado apresenta alguns aspectos comuns na experiência religiosa em geral.

O primeiro deles é o aspecto “*tremendum*”, por gerar um arrepio místico que desencadeia “o sentimento de criatura, a sensação da própria nulidade, de submergir diante do formidável e arrepiante, objetivamente experimentado no ‘receio’”.⁶ O segundo é o de “*majestas*” (latim, “majestade”), que implica “poder”, “domínio”, “supremacia absoluta”.⁷ O terceiro aspecto é o “*enérgico*”, pois, ao ser experimentada, a divindade desperta o zelo do adorador, que é tomado por uma tensão assombrosa e dinamismo — em práticas ascéticas, na luta contra o mundo e em profunda excitação que gera ações heroicas.⁸ O aspecto final é o

³ Otto cunha esse termo com base na palavra latina *numen*, que significa “divindade”, “deus”; “vontade divina” (WHITAKER, W. **Dictionary of Latin Forms**. Bellingham: Logos Bible Software, 2012, verbete *numen* [versão digital]). Ele explica a razão para a criação do termo em OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 3 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2014, p. 38.

⁴ Apesar de focalizar o aspecto não racional da religião, entendendo que o sagrado escapa à compreensão humana, Otto admite que a religião contém elementos racionais e os analisa na segunda parte de sua obra (ver OTTO, Rudolf. Op. cit., p. 148-208; cf. também BAY, Dora Maria Dutra. “Fascínio e terror: o sagrado”. **Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas**. vol. 5, n. 61 (2004). p. 1-18.

⁵ OTTO, Rudolf. Op. cit., p. 45.

⁶ Ibid., p. 49.

⁷ Ibid., p. 51-54.

⁸ Ibid., p. 55-56.

“*mysterium*”, o “totalmente outro”, pois o sagrado é inapreensível, um ser totalmente diferente que não pode ser apreendido pela mente humana e, portanto, causa admiração estarecida.⁹

Enquanto Otto concentra sua atenção no aspecto não racional do sagrado, Mircea Eliade entende o *sagrado* como oposto ao *profano*, isto é, algo de ordem diferente — uma realidade que não pertence a nosso mundo — que se manifesta no mundo natural ou *profano*.¹⁰ Segundo Eliade, essa é a “característica comum” das análises sobre o fenômeno religioso apresentadas até o momento de sua pesquisa.¹¹ Esse historiador das religiões se aproxima do segundo aspecto enfatizado por Otto, ao afirmar que “para os ‘primitivos’, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder* e, em última análise, à *realidade* por excelência”. Portanto, “o sagrado é o *real* por excelência, ao mesmo tempo, poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade”.¹² Assim, a análise de Eliade sobre a religião segue um caminho mais amplo e complexo, no entanto é possível ter uma noção de sua concepção do sagrado com base no resumo que acabamos de apresentar.

A antropóloga Mary Douglas segue um caminho distinto da análise de Rudolf Otto, focalizando aspectos compreensíveis e razoáveis das religiões. Seu estudo apresenta pontos de contato e de discordância com a análise mais ampla de Eliade, que serão ressaltados ao longo deste artigo.

Dentre os vários textos de M. Douglas sobre o sagrado e os códigos de pureza, a obra *Pureza e perigo* é fundamental para a compreensão de sua teoria. Nessa obra, a antropóloga apresenta uma definição de sagrado a partir do conceito de santidade nos códigos de pureza da Bíblia hebraica:

Admitido que sua raiz significa estar separado, a ideia que emerge a seguir é a do Sagrado como integridade. A maior parte do Levítico é dedicada a enfatizar a perfeição física requerida das coisas apresentadas no templo e das pessoas que dele se aproximam. Os animais oferecidos em sacrifícios não devem ter defeitos, as mulheres devem ser purificadas depois do parto, os leprosos devem ser separados e ritualmente limpos antes que se lhes permitam aproximar-se dele [do templo] após serem curados. Todas as excreções do corpo são contagiosas e desqualificam para uma aproximação do templo.¹³

M. Douglas entende que o sagrado está relacionado à ordem, à forma, a um mundo organizado, em oposição à fragmentação e ao caos. “Ser santo é ser total, ser uno; a santidade

⁹ Ibid., p. 56-63.

¹⁰ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 17 (grifo próprio).

¹¹ ELIADE, Mircea. **Tratado da história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 7.

¹² ELIADE, Mircea. Op. cit., p. 18, 31 (grifo próprio).

¹³ DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 67.

é unidade, integridade, perfeição do indivíduo e da espécie”.¹⁴ Essa definição está de acordo com sua visão da sociedade “primitiva”, visto que o ser humano “primitivo” é também religioso e tudo em sua vida indica ausência ou presença da divindade: “ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, têm como sua função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada”.¹⁵

Santidade não é definida apenas de forma negativa como separação do mal, mas também positivamente, como pureza, completude e integridade.¹⁶ O oposto ao sagrado é o caos ou falta de forma da impureza. “As abominações do Levítico são os inclassificáveis e obscuros elementos que não se ajustam ao padrão do cosmos. São incompatíveis com a santidade e a bênção. O jogo da forma e do disforme é ainda mais claro nos rituais da sociedade.”¹⁷.

A ideia de que o universo ordenado reflete a presença e a influência do sagrado proporciona o desenvolvimento de um microcosmos social, conferindo estabilidade e eliminando as ambiguidades nas inter-relações:

Um microcosmos completo constitui um modelo do universo, fundado em semelhanças estabelecidas. [...]

A similaridade que está na base dos elementos de um microcosmos se funda muito frequentemente numa analogia arraigada em proporções paralelas. [...] Os rituais organizam o espaço e o tempo em conformidade com analogias cósmicas estabelecidas e, ao fazer isso, estabilizam e reforçam pensamentos voláteis que de outra maneira se dispersariam rapidamente. [...]

Um microcosmos dominante reúne, organiza e absorve o conhecimento como algo que fornece elementos de um esquema de mundo. Essa é uma das maneiras pelas quais a ambiguidade é reduzida. Os significados duvidosos podem ser estabelecidos considerando o lugar onde cabem no microcosmos geral [...] ¹⁸

Esse aspecto de um universo sagrado organizado está presente também na teoria de Eliade sobre a sociedade religiosa “primitiva”, em que a organização e a habitação de um território implicam a escolha existencial da criação de um universo que é replica do universo criado e habitado pela divindade e participa da santidade da obra dela,¹⁹ pois “o homem religioso experimenta a necessidade de existir sempre num mundo total e organizado, num Cosmos”.²⁰

¹⁴ Ibid., 70.

¹⁵ Ibid., p. 15.

¹⁶ WENHAM, Gordon J. The theology of unclean food. *Evangelical Quarterly*. v. 53, n. 1, 1981, p. 9.

¹⁷ DOUGLAS, Mary. Op. cit., p. 118.

¹⁸ DOUGLAS, Mary. *As lágrimas de Jacó: o trabalho sacerdotal de reconciliação*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 142-144.

¹⁹ ELIADE, Mircea. Op. cit., 2013, p. 36.

²⁰ Ibid., p. 43.

Em uma sociedade antiga estável, que se desenvolve rumo à formação de um microcosmos, alguma teoria sobre o contágio sagrado tende a ser sistematizada, e a religião se estabelece em um universo cujos perigos são codificados, o que resulta em códigos de pureza como os encontrados na Lei hebraica.²¹

Qualquer sistema dado de classificações deve dar origem a anomalias, e qualquer cultura dada deve confrontar os eventos que parecem desafiar seus pressupostos. Não pode ignorar as anomalias que seu esquema produz, a não ser com o risco de perder sua confiança. Suponho que seja por isso que encontramos em qualquer cultura, digna do nome, várias providências para lidar com eventos ambíguos e anômalos.²²

O sagrado como não ambivalente

Quando se analisa a questão da ambivalência do sagrado, percebe-se um ponto de conflito entre Mary Douglas e Mircea Eliade. Embora o segundo veja uma clara distinção entre sagrado e profano, não considera que haja uma distinção nítida entre o sagrado e o poluído/impuro.

A ambivalência do sagrado não é exclusivamente de ordem psicológica (na medida em que atrai ou causa repulsa) mas também de ordem axiológica: o sagrado é ao mesmo tempo “sagrado” e “maculado”.²³ [...] Servius faz notar, muito justamente, que *sacer* pode significar ao mesmo tempo “maldito” e “santo”. Eustathius observa a mesma dupla significação de *bagios*, que pode exprimir ao mesmo tempo a noção de “puro” e “poluído”. E essa mesma ambivalência do sagrado aparece no mundo paleossemítico e egípcio. [...] Tudo quanto é “impuro” e por consequência “consagrado” distingue-se, na esfera do ontológico, de tudo quanto pertence à esfera profana.²⁴

Essa concepção do sagrado leva Eliade a falar da “tendência contraditória manifestada do homem perante o sagrado”.²⁵ Essa aparente incoerência na concepção religiosa da sociedade “primitiva” está relacionada à compreensão de Eliade sobre o “sagrado” resumida anteriormente nesta pesquisa. Ao defini-lo como “poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade”,²⁶ o historiador das religiões abre espaço para que qualquer tipo de “poder sobrenatural” seja “sagrado”, sendo apenas uma questão de divindades amistosas ou inamistosas.

²¹DOUGLAS, Mary. “Sacred contagion”. In: SAWYER, John F. A. **Reading Leviticus: a conversation with Mary Douglas**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, p. 93.

²²DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 54.

²³A tradução inglesa usa o termo “defilled”, que pode significar também “impuro” ou “contaminado” (ver ELIADE, Mircea. **Patterns in comparative religion**, New York: Sheed and Ward, 1958, p. 15.

²⁴ELIADE, Mircea. Op. cit., 2008, p. 21.

²⁵Ibid., p. 23.

²⁶ELIADE, Mircea. Op. cit., 2013, p. 31.

Mary Douglas rechaça essa ideia defendida por Eliade e mostra como o pensamento dele remonta a uma visão evolucionária da religião, em que “produziu-se um critério para classificar as religiões em avançadas e primitivas. Se primitivas, então as regras de santidade e as de impureza eram indistinguíveis”. Além disso, de acordo com essa visão, supostamente seria uma característica da religião moderna, uma espiritualização da condição de impureza: quanto menos a impureza estivesse relacionada com aspectos físicos e “quanto mais ela significasse um estado espiritual de indignidade, tanto mais decisivamente poderia a religião ser considerada avançada”.²⁷

Dois pensadores que desenvolveram e popularizaram essa ideia no final do século XIX e início do XX foram o especialista em cultura oriental W. Robertson Smith e o antropólogo James G. Frazer. O primeiro estabeleceu essa distinção entre o homem moderno e o primitivo em suas palestras que se tornaram a obra **Lectures on the religion of the Semites** (primeira edição de 1889), citada por Eliade para reforçar seu argumento.²⁸ Segundo Robertson Smith:

Nesses casos, a pessoa sob tabu não é considerada santa, pois é afastada do santuário e do contato com ele; sua ação ou condição, porém, é de alguma forma associada com perigos sobrenaturais, surgindo, de acordo com a explicação selvagem comum, da presença de espíritos terríveis, que são evitados como uma doença infecciosa. Na maioria das sociedades selvagens nenhuma linha clara parece ser traçada entre os dois tipos de tabu que acabamos de indicar. [...]

O fato de todos os semitas terem regras de impureza bem como de santidade, de a linha de separação entre as duas condições ser muitas vezes vaga e de tanto uma condição quanto a outra apresentarem uma conformidade surpreendente com os tabus selvagens não deixa dúvida alguma sobre a origem as relações fundamentais da ideia de santidade.²⁹

Ainda desenvolvendo esse raciocínio, Robertson Smith diz que distinguir “entre o santo e o impuro assinala um avanço real para além da selvageria”.³⁰ Frazer parece seguir a mesma ideia ao declarar:

Certamente, os porcos eram listados como animais sagrados entre os sírios. Na importante metrópole religiosa de Hierápolis, no Eufrates, os porcos não eram sacrificados nem comidos, e se um homem tocasse em um porco, ele ficaria impuro no restante do dia. Algumas pessoas dizem que isso ocorria porque os porcos eram impuros; outros afirmam que era porque os porcos eram sagrados. Essa diferença de opinião indica um estado confuso do pensamento religioso em que ideias de santidade e impureza não estavam ainda claramente distinguidas, ambas misturadas em uma espécie de solução volátil à qual damos o nome de tabu.³¹

²⁷As duas citações foram extraídas de DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 24.

²⁸Ver a nota 10 do cap. 1 em ELIADE, Mircea. Op. cit., 2008, p. 441.

²⁹SMITH, William Robertson. **Lectures on the religion of the Semites**. 3 ed. London: Macmillan, 1927, p. 153.

³⁰Ibid., p. 154.

³¹FRAZER, James G. **Spirits of the corn and of the wild**. 3 ed. London: Macmillan, 1933, vol. 2, p. 23.

A conclusão de Frazer, semelhante à de Robertson Smith, é que “tabus de santidade concordam com tabus de poluição porque na mente do selvagem as ideias de santidade e poluição não estão ainda diferenciadas”.³²

Essa concepção evolucionária da religião é contestada por Mary Douglas. Em resposta à visão de Frazer de que há “um estado confuso do pensamento religioso” entre os “primitivos”, pois certos elementos podem ser tanto puros quanto impuros, a antropóloga mostra como nossos próprios sistemas de pureza e impureza também admitem uma relativização, não confusão nem ambiguidade, do que pode ser puro ou impuro. Ideias de sujeira/poluição expressam sistemas simbólicos tanto na sociedade religiosa quanto na sociedade secular/moderna.³³

Se pudermos abstrair patogenia e higiene de nossa noção de sujeira, estaremos diante da velha definição de sujeira como um tópico inoportuno [...] Sujeira, então, nunca é um acontecimento único, isolado. Onde há sujeira, há sistema. Sujeira é um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática das coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados. Esta ideia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólicos de pureza.

[...] É uma ideia relativa. *Sapatos não são em si sujos, mas é sujeira colocá-los na mesa da sala de jantar; comida não é sujeira em si, mas é sujeira deixar utensílios de cozinha no quarto, ou deixar comida salpicada na roupa; do mesmo modo, equipamento do banheiro na sala de visitas; roupa pendurada nas cadeiras; coisas que são para ser deixadas fora de casa dentro de casa [...]* nosso comportamento de poluição é a reação que condena qualquer objeto ou ideia capaz de confundir ou contradizer classificações ideais.³⁴

M. Douglas cita ainda o sistema complexo dos *havik* — uma sociedade de cosmovisão pré-moderna — quanto à pureza e à impureza na alimentação. É feita uma “distinção entre comida cozida e crua como portadoras de poluição. A comida cozida está sujeita a transmitir poluição enquanto a comida crua não [...] A comida que pode ser jogada dentro da boca está menos sujeita a transmitir poluição” por meio da saliva do que a comida que é mordida. Além disso, “uma cozinheira não pode provar a comida que está preparando, pois tocando seus dedos nos lábios perderia a condição de pureza requerida para proteger a comida contra a poluição”.³⁵

Depois de examinar os aspectos sagrados e de poluição em diversas culturas, ao longo de seu livro, a antropóloga conclui: “Cada cultura deve ter as próprias noções de sujeira e contaminação que são contrastadas com suas noções da estrutura positiva, que não deve ser

³²FRAZER, James G. **Taboo and the perils of the soul**. London: Macmillan, 1911, p. 224.

³³DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 49.

³⁴DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 50-51 (grifo acrescentado).

³⁵Ibid., p. 47-48.

negada”. Por isso, “falar sobre uma combinação confusa do Sagrado e do Sujo é um completo disparate”.³⁶

Em resposta à suposta confusão entre santidade e contaminação na religião dos antigos semitas, Mary Douglas afirma:

Uma das peculiaridades da poluição na Bíblia é a clareza lógica com que o conceito é desenvolvido. É uma filosofia da existência altamente cerebral, expressa de forma muito mais sistemática do que a maioria das ideias de tabu. A ideia bíblica de pureza é simples e coerente. A natureza do Deus vivo está em oposição aos corpos mortos. Há uma incompatibilidade total entre a presença de Deus e a contaminação corporal. [...] Seres humanos estão sujeitos ao processo normal de decomposição fisiológica, mas aí da pessoa que não toma as ações imediatas para ser purificada depois do contato com a morte, e aí da pessoa que toca ou come animais de rapina ou ingere sangue para se alimentar. A poluição é letalmente contagiosa.³⁷

As regulamentações levíticas, conforme a análise mais adiante neste artigo, deixam clara essa demarcação e distinção entre o sagrado e o impuro e corroboram com a ideia de que o sagrado tem a ver, basicamente, com ordem e perfeição no sistema religioso antigo, não apenas com poder.

Um centro santificador

Mary Douglas já havia afirmado, em *Pureza e perigo*, que “a sociedade primitiva é uma estrutura dotada de energia no centro do seu universo. Lançam-se poderes para prosperar e poderes perigosos para retaliar ataque.”³⁸ O próprio corpo humano, como metáfora para a conceituação da sociedade e da cultura e para a definição e criação do espaço,³⁹ torna as margens geográficas/culturais de uma sociedade potencialmente poluidoras.⁴⁰ O que implica, inversamente, o caráter sagrado de seu centro.

Nesse aspecto, Mircea Eliade reforça a ideia de um “centro sagrado” e nos auxilia na compreensão de que o santuário ou o local da revelação da divindade funcionava como o centro do universo em que a sociedade primitiva vivia.

³⁶Ibid., p. 193.

³⁷ DOUGLAS, Mary. *In the wilderness: the doctrine of defilement in the Book of Numbers*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 24.

³⁸ DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 15.

³⁹ LINOS, Natalia; SHARP, Deen. Dying to live in Palestine: steadfastness, pollution and embodied space. In: BROZ, Ludek; MÜNSTER, Daniel. *Suicide and agency: anthropological perspectives on self-destruction, personhood and power*. Burlington: Ashgate, 2015, p. 134.

⁴⁰ Ao mesmo tempo o espaço geográfico também pode afetar a concepção que algumas culturas têm do corpo. Ver DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 149-151.

O homem das sociedades tradicionais só podia viver num espaço “aberto” para o alto onde [...] a comunicação com o *outro mundo*, o mundo transcendental, era ritualmente possível. O santuário — o “Centro” por excelência — estava ali perto dele, na sua cidade, e a comunicação com o mundo dos deuses era-lhe afiançada pela simples entrada no templo.⁴¹

Por isso, o ser humano religioso buscava construir seu universo em torno desse centro sagrado, a fim de permanecer próximo da divindade.⁴² Consequentemente, tudo o que se distanciava desse centro e se localizava fora do cosmos habitado por uma determinada sociedade estava relacionado ao caos e, portanto, à poluição e à impureza.

De certo ponto de vista, as regiões inferiores são comparáveis às *regiões desérticas e desconhecidas que cercam o território habitado*; o mundo de baixo, por cima do qual se estabelece firmemente o nosso “Cosmos”, corresponde ao “Caos” que se estende junto às suas fronteiras.⁴³

Mary Douglas desenvolve melhor a ideia do poder sagrado como o centro da sociedade tradicional em obras em que analisa a religião israelita. Ela reconhece que o Tabernáculo funciona como o centro geográfico, cultural e conceitual de Israel em uma citação que faz de um texto de Jacob Neusner, afirmando que o altar era o “elemento de ligação da vida do paraíso à vida na terra e da vida na terra à vida do paraíso. Todas as coisas tinham de ser organizadas em relação ao altar [...] A dimensão espacial foi igualmente demarcada e celebrada em relação ao altar”.⁴⁴

A antropóloga declara que o centro do livro de Levítico é o Tabernáculo e seu propósito é exaltar o Deus que vive nele.⁴⁵ O risco da impureza é o aspecto oposto à glória de Javé. Portanto, “as regras de impureza são parte de uma série total de símbolos que abrangem o universo de Deus [...] uma tentativa de acomodar a ideia de que o próprio Deus [...] reside de fato no templo”.⁴⁶

A preocupação em manter o Tabernáculo/templo livre de toda impureza e intrusão no lugar em que o sagrado manifestava sua presença expressavam a centralidade do Tabernáculo/templo e modelavam a antiga vida e cosmovisão hebraica. Estudar a religião do antigo Israel, especialmente suas prescrições contra a impureza, implica reconhecer que “na geografia da comunidade, a santidade irradia do centro. O lugar do Tabernáculo, como o local

⁴¹ ELIADE, Mircea. Op. cit., 2013, p. 43 (grifo próprio).

⁴² ELIADE, Mircea. Op. cit., 2013, p. 44-45.

⁴³ ELIADE, Mircea. Op. cit., 2013, p. 42 (grifo acrescentado).

⁴⁴ NEUSNER, Jacob. **Self-fulfilling prophecy**: exile and return in the history of Judaism. Boston: Beacon, 1987, p. 43.

⁴⁵ DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2010, p. 129.

⁴⁶ DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2010, p. 129-130.

da presença divina, é o lugar da adoração”.⁴⁷ Essas prescrições seguiam o modelo do santuário hebreu, mas também “protegiam a pessoa do perigo de entrar, em estado de impureza ritual, numa área sagrada”.⁴⁸

Após conceituar o “sagrado” como o elemento que produz e exige ordem e perfeição em uma sociedade, observar sua distinção da ideia de impureza e compreender que o poder sagrado irradia a partir do centro de um microcosmo, podemos seguir adiante em nossa análise, examinando os códigos de pureza da religião hebraica.

CÓDIGOS DE PUREZA NA SOCIEDADE E RELIGIÃO DO ANTIGO ISRAEL

Com o esclarecimento das questões fundamentais sobre o sagrado e o impuro nas religiões de uma forma geral, agora pode-se analisar qual é a finalidade dos códigos de pureza na sociedade e religião do antigo Israel. Depois de fazê-lo, observaremos um aspecto em que os códigos legais da Bíblia hebraica se distinguem dos de outras sociedades antigas e, por fim, mostraremos de que forma a teoria aqui desenvolvida se aplica ao estudo do texto sagrado, em especial o código alimentar de Levítico.

O propósito dos códigos israelitas de pureza

Qual era o propósito central dos códigos de pureza na legislação sacerdotal da Bíblia hebraica? Por que o antigo israelita deveria evitar formas de impureza e se purificar quando se contaminasse por algum fluxo de seu corpo (e.g., Lv 15)? Se a manutenção da ordem e da estabilidade do microcosmos de uma sociedade estava relacionada com a presença do sagrado, a preservação dessa presença era essencial para a vitalidade e prosperidade da sociedade antiga. As prescrições rituais, portanto, apresentam “as condições que permitem a Israel aproximar-se dele [Javé] e *preservar a sua presença santa entre o povo*”.⁴⁹

Mary Douglas identifica essa preocupação com a permanência da divindade israelita entre a comunidade como o foco principal dos códigos de pureza:

⁴⁷ BELLINGER, Jr., W. H. **Leviticus and Numbers**. Peabody: Hendrickson, 2001, p. 7.

⁴⁸ LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic W. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 100.

⁴⁹PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Foco e Desenvolvimento no Antigo Testamento*. 2 ed. (São Paulo: Hagnos, 2014). p. 91 (grifo acrescentado).

Era uma terrível responsabilidade ter Deus vivendo em sua casa entre as pessoas. A possibilidade de o Deus hebreu ir embora seria um inimaginável desastre, e isso poderia acontecer se eles não protegessem o templo contra intrusões de todo tipo. [...] O microcosmo floresce na estabilidade; numa grande perturbação, ele se desintegra [...].⁵⁰

Essa perturbação seria resultado da ausência de Javé entre seu povo. “Se o poder do Senhor é removido, isso desencadearia desastres climáticos, seca, praga e fome”.⁵¹ Portanto, o cuidado com o local sagrado em Israel garantia o equilíbrio e a ordem.

Quando Deus criou o mundo, ele lhe impôs uma ordem. Estabeleceu o equilíbrio e fez sua residência nesse mundo para manter o equilíbrio, que consistia em um espaço organizado, uma condição estabelecida e um tempo ordenado. Quando o pecado entrou no mundo, essa ordem ficou em risco e o caos ameaçou novamente. O santuário de Israel representava uma pequena ilha idealizada de ordem em um mundo ameaçado pelo caos. Era um lugar que preservava o equilíbrio da presença de Deus, que, por sua vez, era uma proteção contra a desordem. Preservar o espaço sagrado provido por Deus garantia a continuidade da presença de Deus. *A continuidade da presença de Deus servia para manter o equilíbrio e sustentar a criação.*⁵²

Essa relação entre a preservação do santuário e a ordem se fundamenta na ideia do “centro santificador” exposta no capítulo anterior. M. Douglas vê as ideias de bênção e maldição em Deuteronômio 28 como equivalentes aos elementos de ordem/integridade e de desordem/caos. A bênção é a “fonte de todas as coisas boas”, pois a “bênção de Deus torna aos homens possível viverem na terra” (ver Dt 28.1-14). Assim, “o trabalho de Deus através da bênção é, essencialmente, criar a ordem pela qual os negócios dos homens prosperam”.⁵³ Quando a bênção é retirada, desencadeia-se a maldição, que é vista como a fonte de todos os perigos, por exemplo, esterilidade, peste, desordem (ver Dt 28.15-68).⁵⁴

Portanto, fica claro que o propósito final em se estabelecer e observar as regras/leis de pureza no antigo Israel era a manutenção do sagrado e a ordem que advém de sua presença.

⁵⁰DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2010, p. 130.

⁵¹DOUGLAS. Op. cit., 1993, p. 32.

⁵²WALTON, John. “Equilibrium and the sacred compass: the structure of Leviticus”. **Bulletin for Biblical Research**. vol. 11, n. 2 (2001), p. 297 (itálico acrescentado).

⁵³DOUGLAS. Op. cit., 2014, p. 66.

⁵⁴DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 66.

“Deus criou o mundo por meio da lei. Essa é a maneira que a Bíblia descreve esse evento: Deus fala, e o caos torna-se ordem”.⁵⁵

Os preceitos positivos e negativos são mantidos por serem eficazes e não meramente expressivos: observá-los traz prosperidade, infringi-los traz perigo. [...] Tanto os preceitos quanto as cerimônias estão focados na ideia da santidade de Deus que os homens devem criar em suas próprias vidas. Dessa maneira, esse é um universo no qual os homens prosperam quando agem conforme a santidade e perecem quando desviam dela.⁵⁶

A singularidade dos códigos de pureza na religião do antigo Israel

Ao longo de sua pesquisa, Mary Douglas busca estabelecer paralelos entre a sociedade/religião do antigo Israel e outras sociedades/religiões “primitivas”. No entanto, há um aspecto que chama a atenção por seu caráter peculiar.

A antropóloga observou, por exemplo, que no sistema de castas hindu dos Coorgs, povo de uma região montanhosa isolada, os códigos de pureza de todo o sistema social funciona como um corpo, em que as castas mais altas e com grau de pureza mais elevado (representando a cabeça) dedicam-se à reflexão e à oração, enquanto as mais baixas (representando os orifícios do corpo) retiram o lixo, lavam as roupas e vestem os cadáveres. A conclusão de Mary Douglas é que a poluição de castas no sistema hindu serve para a manutenção da ordem na hierarquia social.⁵⁷

Essa distinção entre classes de pessoas é observada na cultura dos Lele, mas com o propósito de manter um tipo de estrangeiro fora de suas fronteiras e sociedade.

Os dois grandes rios de sua região correm do sul para o norte. [...] Seus ancestrais chegaram ali, originalmente, vindos do sul, que é a direção de onde vêm os rios Loange e Lumbundji. O prestígio é associado à origem na parte alta dos rios e com a orientação sul. E o fluxo das correntes corresponde ao fluxo histórico. A água da parte de cima é clara e pura; a da parte de baixo é poluída pelos detritos dos vizinhos que estão na parte de cima. Sendo assim, os povos que vivem na parte superior (sul)

⁵⁵MILGROM, Jacob. “Ethics an ritual: the foundations of the biblical dietary laws”. In: FIRMAGE, Edwin B.; WEISS, Bernard G.; WELCH, John W. **Religion and law: Biblical-Judaic and Islamic perspectives** (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990). p. 160.

⁵⁶DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 67.

⁵⁷DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 152-153.

de seu território são parentes ou vizinhos amigos; os povos que vivem na parte inferior (norte) são estrangeiros perigosos e indignos de confiança.⁵⁸

Entre os Lele, os códigos de pureza servem para estabelecer uma ordem, em que pessoas do norte devem ser mantidas distantes, pois são perigosas. Nas duas sociedades, a ordem buscada pela pureza implica distinção de classe/raça e benefício de um grupo de pessoas específico, seja social, seja étnico-racial.

Inicialmente, M. Douglas pensou que esse fosse um dos motivos para as regras de pureza na sociedade israelita, ao estabelecer uma analogia entre o que era expelido pelo corpo (como sangue, excrementos — considerados impuros na lei judaica) e os povos que estavam fora do corpo político de Judá. “Os limites ameaçados de seu corpo político estariam bem refletidos em sua preocupação pela integridade, unidade e pureza do corpo físico”.⁵⁹

No entanto, à medida que estudava as regulamentações do Pentateuco e seu ambiente histórico, ela percebeu uma distinção entre os ritos de pureza israelita e os de outros povos “primitivos”.

Esses livros [Levítico e Números] nunca usam o princípio de pureza ritual para separar classes ou raças, estrangeiros ou nativos [...] certas condições corporais, idolatria e transgressões contra a preservação da fé em Deus são poluidores. [...] no credo bíblico a contaminação não é causada por contato [em si] com outras pessoas; ela provém do corpo ou é resultado de uma falha moral. Todos estão sujeitos a serem contaminados e a contaminar.⁶⁰

Em vez de fazer distinção entre classes de pessoas, o livro de Levítico reitera que o pobre e o estrangeiro estão incluídos nos requisitos da Lei:⁶¹ “O estrangeiro que habita convosco será para vós compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois fostes estrangeiros na terra do Egito. Eu sou Iahweh vosso Deus” (Lv 19.34, Bíblia de Jerusalém). Em uma das duas narrativas do livro, são dois sacerdotes (teoricamente, membros da classe religiosa que poderiam obter algum benefício do código religioso) que recebem a condenação por não fazer distinção entre

⁵⁸DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2010, p. 148.

⁵⁹DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 153.

⁶⁰DOUGLAS, Mary. Op. cit., 1993, p. 25.

⁶¹DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2010, p. 131. Contra Mark Leutcher, que entende que Levítico 1—16 foi produzido para enfatizar a liderança sacerdotal do descendentes de Arão, em oposição à liderança política de Neemias e outros agentes que estavam invadindo o espaço de liderança religioso (Ver “The politics of ritual rethoric: a proposed sociopolitical context for the redaction of Leviticus 1—16”. *Vetus Testamentum*. vol. 60, n. 3 [2010], p. 345-365).

“o sagrado e o profano,⁶² [entre] o puro e o impuro” (Lv 10.10, Bíblia de Jerusalém; cf. 10.1-9).

Esses fatos deixam claro que o foco de proteção não eram grupos específicos dentro do judaísmo ou os próprios judeus, mas o santuário onde a presença organizadora divina se manifestava.⁶³

Estudo de caso dos códigos de pureza no antigo Israel

Um estudo de caso relevante para esta pesquisa são as conhecidas prescrições em Levítico 11. Nelas, proíbe-se os israelitas de comerem certos tipos de animais, considerados impuros. Como entender a lógica do código legal nesse caso, tendo em vista tudo o que foi desenvolvido até aqui? Em primeiro lugar, podemos afirmar que várias tentativas de explicação para essas regulamentações foram oferecidas. Após analisá-las, veremos como a visão antropológica defendida nesta pesquisa apresenta a melhor justificativa para a distinção entre alimentos puros e impuros.

Uma das interpretações é a de que o código alimentar é arbitrário, não tendo uma razão ou lógica por trás. Essa é uma posição antiga na tradição judaica e defendida por vários rabinos,⁶⁴ bem como por alguns autores contemporâneos, como M. Rooker: “As leis sobre a alimentação seriam semelhantes à primeira lei dada a Adão e Eva para que não comessem da árvore do bem e do mal. Não há nada inerentemente mau na árvore, mas era proibida simplesmente porque Deus declarou que assim seria”.⁶⁵

No entanto, há razões claras e averiguáveis para escolha de alguns animais e exclusão de outros, como veremos adiante.⁶⁶ No próprio jardim do Éden, a razão básica é apresentada logo que Adão e Eva comeram do fruto, isto é, a perda da pureza e ingenuidade original: “Os olhos dos dois se abriram, e perceberam que estavam nus” (Gn 3.7). Em geral, Javé não é

⁶²O termo “profano” aqui tem um sentido distinto do termo de Eliade. Veja PINTO, Carlos Osvaldo. Op. cit., p. 92-93.

⁶³DOUGLAS. Op. cit., 1993, p. 26; DOUGLAS. Op. cit., 2010, p. 176-177.

⁶⁴Para uma lista com mais informações sobre os que defendem essa posição, ver MOSKALA, Jirí. “Categorization and evaluation of different kinds of interpretation of the laws of clean and unclean animals in Leviticus 11”. **Biblical Research**. vol. 46 (2001), p. 5-41.

⁶⁵ROOKER, M. F. **Leviticus**. Nashville: Broadman & Holman, 2000, p. 174. O autor parece ver a separação de Israel das outras nações um motivo importante, mas entende que não há uma lógica ou sistema que justifique ou explique todas as prescrições de acordo com um padrão coerente. Eugene Merrill parece esposar uma posição bem semelhante à de Rooker. Ver MERRILL, Eugene. **Deuteronomy**. Nashville: Broadman & Holman, 1994, p. 235-238.

⁶⁶MILGROM, Jacob. Op. cit., 1990, p. 175.

apresentado na Bíblia Hebraica como arbitrário em suas ordens (Dt 4.5-8; Sl 19; 111.7-10; 119).⁶⁷

Outra possibilidade de interpretação que tem o apoio de muitos estudiosos e comentaristas é a de que as leis de impureza visavam à higiene do povo de Israel. A ideia básica é a de que, ao longo dos séculos, o ser humano aprendeu por meio da experiência quais alimentos eram nocivos e quais não eram, o que resultou, por exemplo, no código de Levítico 11, que proíbe alimentos prejudiciais à saúde. Hoje, sabemos que a lebre é transmissora da tularemia, e o porco, da teníase — dois animais que os israelitas não deveriam comer (Lv 11.6-7).⁶⁸

Apesar de certos aspectos relevantes, a teoria da higiene/saúde pública não consegue responder por que o camelo, que possui uma carne suculenta e é consumida pelos árabes sem prejuízos à saúde, foi proibido aos israelitas (Lv 11.4), nem apresenta uma razão sólida para a não inclusão de ervas venenosas, visto que, supostamente, a preocupação seria com a ingestão de alimentos maléficos.⁶⁹ Além disso, o problema com a carne de porco poderia ser resolvido com orientações sobre seu cozimento, e em nenhuma parte das leis alimentares em Levítico 11 ou Deuteronômio 14 há alguma referência direta à questão de saúde, mas sim com aspectos físicos e locomoção dos animais.⁷⁰

A terceira forma de compreensão é a chamada religiosa ou teológica. A ideia básica é a de que os animais são proibidos por terem “um papel em certos cultos estrangeiros do mundo ao redor [de Israel] como animais ‘santos’, animais para o sacrifício ou importantes para práticas idolátricas (encantamentos e magia)”.⁷¹

Essa posição apresenta dificuldades básicas, por exemplo, o fato de o boi, adorado entre os vizinhos “pagãos” de Israel, ser considerado um animal puro para a ingestão (cf. Dt 14.4).⁷² Além disso, muitos dos animais que Israel usava em seus sacrifícios também eram utilizados como ofertas rituais pelas nações ao redor.⁷³

⁶⁷MOSKALA, Jirí. Op. cit., p. 9.

⁶⁸ALBRIGHT, W. F. **Yahweh and the Gods of Canaan**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1968, p. 177-78; HARRISON, Roland K. **Levítico: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 113-115.

⁶⁹MILGROM, Jacob. Op. cit., 1990, p. 176.

⁷⁰WENHAM, Gordon. Op. cit., 1981, p. 6-7.

⁷¹NOTH, Martin. **Leviticus: a commentary**. London: SCM, 1965, p. 92. Ver também VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2006, p. 42.

⁷²ROOKER, Mark. Op. cit., 2000, p. 173.

⁷³WENHAM, Gordon. Op. cit., 1981, p. 7.

Por questão de espaço, apresentamos apenas as três posições acima, que são as mais populares e defendidas por vários estudiosos recentes.⁷⁴ Para entendermos o código alimentar de Levítico 11 (que é desenvolvido em Dt 14), precisamos entender que, nas culturas antigas havia uma conexão entre o corpo e a sociedade/religião. “O corpo é uma estrutura complexa. As funções de suas diferentes partes e suas relações proporcionam uma fonte de símbolos para outras estruturas complexas”. Ritos e regras relacionados a excrementos, fluxos corporais (menstruação e sangue) e pus só podem ser claramente interpretados se estivermos “preparados para ver no corpo um símbolo da sociedade”.⁷⁵

Já concluímos que as regras de pureza não tinham como motivação a segregação de classes ou etnias, mas proteger o caráter sagrado do Tabernáculo. Assim, a analogia entre o corpo e a experiência religiosa parece ser de natureza geográfica/espacial. Embora estude a relação entre o ser humano e o sagrado sem o foco específico em códigos de pureza, Mircea Eliade demonstra, por meio de diversos exemplos, a íntima relação existente entre o corpo e o espaço na religiosidade do homem antigo.

Mas o historiador das religiões encontra outras assimilações que pressupõem um simbolismo mais elaborado, todo um sistema de correspondências microcósmicas. Assim, por exemplo, a assimilação do ventre ou da matriz à gruta, dos intestinos aos labirintos, da respiração à tecelagem, das veias e artérias ao Sol e à Lua, da coluna vertebral ao *Axis mundi* etc. [...] Certos sistemas de correspondência homem-Universo só nas grandes culturas foram completamente elaborados (Índia, China, Oriente Próximo antigo, América Central). Seu ponto de partida, porém, encontra-se já nas culturas arcaicas. Que o homem religioso só consegue viver num Mundo “aberto”, tivemos ocasião de constatar ao analisar a estrutura do espaço sagrado: o homem deseja situar-se num centro, lá onde existe a possibilidade de comunicação com os deuses. Sua habitação é um microcosmos, e também seu corpo. A correspondência corpo-casa-cosmos impõe-se desde muito cedo.⁷⁶

John Walton chama a atenção para a ideia de espaço sagrado, organizado em círculos concêntricos, começando com os círculos mais sagrados que são o “Santo dos Santos”, o “Lugar Santo” e o “altar” do Tabernáculo, em que apenas o sacerdotes entravam e atuavam, passando pelo “átrio” do Tabernáculo, onde todo o povo poderia entrar, depois, pelo “acampamento” de Israel, onde as pessoas viviam e, por fim, a região impura, “fora do acampamento”, que era um

⁷⁴Para uma exposição detalhada de todas as posições hermenêuticas sobre o código alimentar de Levítico 11 e Deuteronômio 14, ver MOSKALA, Jirí. Op. cit., p. 5-41. Cf. também ROOKER, Mark. Op. cit., 2000, p. 170-175.

⁷⁵As duas citações do parágrafo são de DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 142.

⁷⁶ELIADE, Mircea. Op. cit., 2013, p. 138,141.

deserto inabitado (de acordo com o quadro de Levítico de um Tabernáculo no deserto), para onde o bode expiatório, carregando os pecados do povo deveria ser enviado (cf. Lv 16.20-22).⁷⁷

Como o corpo tinha essa relação com o espaço sagrado, especialmente com o altar/Tabernáculo, é natural entender que tudo o que saía de suas margens, dos órgãos genitais e excretos fossem considerados impuros⁷⁸ e exigissem purificação, como o parto (especialmente o sangue – Lv 12), os fluxos de sêmen e sangue do homem e da mulher (Lv 15) ou o excremento (Dt 23.12,13).

Essa analogia corpo—altar ou corpo—Tabernáculo estabeleceu os critérios para os tipos de alimentos que os israelitas deveriam comer, pois precisavam zelar pela dimensão sagrada do corpo. A lista está organizada de acordo com a divisão tripartite encontrada em Gênesis 1, animais que andam ou rastejam sobre a terra (Lv 11.1-8, 29-31), aves que voam no céu (Lv 11.13-19) e peixes do mar (Lv 11.9-12), embora não na mesma ordem que Gênesis (cf. Gn 1.28).⁷⁹

O critério inicial são os animais que Moisés ordena aos hebreus que ofereçam em sacrifício sobre o altar, o “gado bovino” (*bāqār*) e “rebanho de ovelhas” (*tsō ’n*) (Lv 1.2),⁸⁰ cujas características são: ruminar e ter o casco fendido (11.1-8).⁸¹ Portanto, como o sagrado implica inteireza e um padrão organizado, os israelitas só deveriam comer — dentre os animais que andam sobre a terra — os que têm as duas qualidades de perfeição estabelecidas neste código sacerdotal.⁸² A ausência de uma dessas características desqualificava o animal por não se ajustar ao padrão dos seres vivos oferecidos sobre o altar (Lv 11.4-8).

Como o livro de Levítico pressupõe a legalidade da caça (Lv 17.13), isso implicava a alimentação de animais que não eram domesticáveis (como os bois e as ovelhas mencionados acima), ou seja, animais que pertenciam à terra, mas também às outras duas esferas: o céu e as águas.

O padrão de locomoção dos animais oferecidos sobre o altar (Lv 1.2) parece fornecer o modelo para os animais de caça puros. Aqueles que não se adequavam ao padrão de perfeição de sua classe eram impuros: criaturas da terra que rastejam, em vez de andar sobre quatro patas

⁷⁷WALTON, John. Op. cit., p. 298.

⁷⁸Ver DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2014, p. 148-149.

⁷⁹BELLINGER, Jr., W. H. Op. cit., p. 9-10; GERSTENBERGER, Erhard. **Leviticus: a commentary**. Louisville: Westminster John Knox, 1996, p. 132.

⁸⁰Ver o texto hebraico em ELLINGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

⁸¹DOUGLAS, Mary. Op. cit., 2010, p. 178-179.

⁸²WENHAM. Op. cit., 1981, p. 10.

(Lv 11.29-31); criaturas marítimas que não têm escamas e barbatanas para nadar (Lv 11.9-12); insetos que confundem e transgridem o padrão de locomoção por ter asas e “quatro pés”, quando o padrão das aves era ter asas e duas pernas (Lv 11.20-23).⁸³

A proibição das aves específicas em Levítico 11.13-18 está relacionada com o fato de serem aves de rapina e, portanto, comerem sangue, algo proibido para o altar (em que o sangue era derramado “ao redor” [*sābîb*] – Lv 3.2,8,13; 4.7,18,25,34) e para os seres humanos (Lv 7.26-27; 17.10-13). Portanto, essas aves feriam o padrão de santidade/integridade do altar e transgrediam seus limites, sendo impuras.⁸⁴

Manter a santidade do altar e do Tabernáculo/templo era essencial para a manutenção presença do sagrado em seu meio, bem como da ordem e da prosperidade. O código de pureza alimentar em Levítico 11 contribui com a ideia de que o sagrado estabelece um padrão organizador, um microcosmos, que sustenta a ordem e a vida na comunidade religiosa antiga, em especial, no antigo Israel: as leis dietéticas funcionavam “como signos que a cada momento inspiravam meditação sobre a unidade, pureza e perfeição de Deus, [...] uma parte significativa do grande ato litúrgico de reconhecimento e culto que culminava no sacrifício no templo”.⁸⁵

CONCLUSÃO

Ao final deste artigo, pode-se concluir que o modelo teórico de Mary Douglas revelou-se consistente na análise dos códigos de pureza do antigo Israel, e o diálogo estabelecido com Mircea Eliade, apesar de divergências, reforçou vários aspectos da teoria antropológica no estudo da legislação sociorreligiosa do antigo Israel.

Na primeira parte, demonstramos que o conceito de sagrado nas culturas antigas estava relacionado com a ordem e a perfeição que mantinham a sociedade estruturada e coesa. Também chegamos à conclusão de que o sagrado não é um conceito ambíguo que pode ser confundido com impureza/poluição. Ao contrário, sagrado e poluição são ideias opostas, em que o sagrado produz ordem e estabilidade em uma comunidade, ao passo que a poluição implica desordem e caos. O tema do centro santificador foi analisado e observou-se que o altar

⁸³Ver DOUGLAS, Mary. Op. cit., 1996, p. 102.

⁸⁴WENHAM, Gordon. **Números**: introdução e comentário (São Paulo: Vida Nova, 1985). p. 37-38; DOUGLAS Mary. Op. cit., 2010, p. 178.

⁸⁵DOUGLAS Mary. Op. cit., 2014, p. 74.

e o Tabernáculo, onde ficava o primeiro, representavam a presença do sagrado entre os israelitas, local em que Javé havia estabelecido sua habitação.

Na segunda parte do artigo, argumentamos que o alvo final das leis de pureza era a preservação do sagrado entre o povo de Israel, que traria bênção e prosperidade à nação. A presença da divindade era protegida por meio da legislação ritual, que mostrava como Israel poderia se purificar de impurezas ou evitá-las. Portanto, os códigos israelitas de pureza tinham como propósito não segregar classes sociais ou etnias, mas somente garantir a presença de Javé no meio do povo.

Finalmente, a teoria de Mary Douglas se mostrou adequada no estudo de caso das leis dietéticas, em que a relação entre o altar/Tabernáculo e o corpo dos israelitas dava a este último uma dimensão sagrada, a ser mantida pura, contra a contaminação da carne de certos animais. Os animais puros seguem o padrão de locomoção dos animais sacrificados sobre o altar e do ritual ali efetuado. Seres que não correspondessem a esse padrão não expressariam a ordenação e a perfeição de Javé, portanto, eram impuros. Dentre as várias teorias propostas para a interpretação de Levítico 11, o artigo demonstrou que o modelo iniciado e desenvolvido por Mary Douglas traz uma excelente solução para entender os códigos israelitas de pureza.

REFERÊNCIAS

ALBRIGHT, W. F. **Yahweh and the Gods of Canaan**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1968.

BAY, Dora Maria Dutra. “Fascínio e terror: o sagrado”. **Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas**. vol. 5, n. 61, p. 1-18, 2004.

BELLINGER, Jr., W. H. **Leviticus and Numbers**. Peabody: Hendrickson, 2001.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **As lágrimas de Jacó**: o trabalho sacerdotal de reconciliação. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. **In the wilderness**: the doctrine of defilement in the Book of Numbers. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

_____. “Sacred contagion”. In: SAWYER, John F. A. **Reading Leviticus**: a conversation with Mary Douglas. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

EDITORA PAULUS. **Bíblia de Jerusalém**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **Tratado da história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Patterns in comparative religion**. New York: Sheed and Ward, 1958.

ELLINGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FRAZER, James G. **Taboo and the perils of the soul**. London: Macmillan, 1911.

_____. **Spirits of the corn and of the wild**. 3. ed. London: Macmillan, 1933. vol. 2.

GERSTENBERGER, Erhard. **Leviticus**: a commentary. Louisville: Westminster John Knox, 1996.

HARRISON, Roland K. **Levítico**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983.

LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic W. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

LEUCHTER, Mark. “The politics of ritual rethoric: a proposed sociopolitical context for the redaction of Leviticus 1—16”. **Vetus Testamentum**. vol. 60, n. 3, p. 345-365, 2010.

LINOS, Natalia; SHARP, Deen. “Dying to live in Palestine: steadfastness, pollution and embodied space”. In: BROZ, Ludek; MÜNSTER, Daniel. **Suicide and agency**: anthropological perspectives on self-destruction, personhood and power. Burlington: Ashgate, 2015.

MERRILL, Eugene. **Deuteronomy**. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

MILGROM, Jacob. “Ethics an ritual: the foundations of the biblical dietary laws”. In: FIRMAGE, Edwin B.; WEISS, Bernard G.; WELCH, John W. **Religion and law**: Biblical Judaic and Islamic perspectives. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

MORIN, Edgar; MOIGNE, Jean-Louis Le. **A inteligência da complexidade**. São Paulo: Peirópolis, 2000.

MOSKALA, Jiri. “Categorization and evaluation of different kinds of interpretation of the laws of clean and unclean animals in Leviticus 11”. **Biblical Research**. vol. 46, p. 5-41, 2001.

NEUSNER, Jacob. **Self-fulfilling prophecy**: exile and return in the history of Judaism. Boston: Beacon, 1987.

NOTH, Martin. **Leviticus**: a commentary. London: SCM, 1965.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o **Sapientia**: estudos de teologia e espiritualidade (ISSN: 2965-5943), Belém, v. 1, n. 2, jan.-jun., 2023

racional. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. **Foco e Desenvolvimento no Antigo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2014.

ROOKER, M. F. **Leviticus**. Nashville: Broadman & Holman, 2000.

SMITH, William Robertson. **Lectures on the religion of the Semites**. 3. ed. London: Macmillan, 1927.

VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2006.

WALTON, John. “Equilibrium and the sacred compass: the structure of Leviticus”. **Bulletin for Biblical Research**. vol. 11, n. 2 (2001), p. 293-304.

WENHAM, Gordon J. “The theology of unclean food”. **Evangelical Quarterly**. vol. 53, n. 1, p. 6-15, 1981.

_____. **Números**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1985.

WHITAKER, W. **Dictionary of Latin Forms**. Bellingham: Logos Bible Software, 2012.