

LEVÍTICO

SANDRO GALLAZZI

LUIZ ALEXANDRE SOLANO ROSSI

SUE'HELLEN MONTEIRO DE MATOS

RUBEN MARCELINO BENTO DA SILVA

ÉRICA DAIANE MAURI

PINKY RIVA

JOSÉ ANDRÉS OBANDO RAMÍREZ

SANDRA NANCY MANSILLA

NANCY CARDOSO

MARILÚ ROJAS SALAZAR

MARCOS PAULO BAILÃO

MARIA ANTÔNIA MARQUES

DAYLINS RUFIN PARDO

ENRIQUE VEGA DÁVILA

JUAN ESTEBAN LONDOÑO

MARICEL MENA LÓPEZ



LEVÍTICO

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 96 - 2025/2

Levítico

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieto (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard + (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

†Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Daylins Rufin Pardo, José Guerra, Maricel Mena López

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Agosto 2025

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:

SOCIEDADES BIBLICAS UNIDAS EN ECUADOR

Juan Galíndez Oe3-11 y Veracruz

Quito, Ecuador

E-mail: info@sbuec.org

Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación -----	7
<i>Maricel Mena López, Daylins Rufin Pardo, José Guerra Carrasco</i>	
A lei do teu Deus e lei do rei -----	13
<i>Sandro Gallazzi</i>	
História (s) e teología (s) do pós-exílio -----	29
<i>Luiz Alexandre Solano Rossi</i>	
“E chamou YHWH a Moisés”: Aspectos literários do livro de Levítico na Torá -----	45
<i>Sue’Hellen Monteiro de Matos</i>	
O qōrban da ‘ōlá: apontamentos sobre Levítico 1 -----	55
<i>Ruben Marcelino Bento da Silva</i>	
Sacrifício de comunhão: instrumento de promoção da corresponsabilidade comunitária. Uma leitura de Levítico 3 -----	69
<i>Érica Daiane Mauri</i>	
Consecuencias de ofrecer fuego extraño: la muerte de nadab y abiú en Levítico 10 -----	81
<i>Pinky Riva</i>	
Todo está permitido comer entre lo puro y lo impuro, una relectura de Levítico 11 -----	96
<i>José Andrés Obando Ramírez</i>	
La pureza y sus otros. Levítico 13 -----	106
<i>Sandra Nancy Mansilla</i>	
Uma casa doente e rituais de cura - Uma Leitura Do Levítico 14, 35-53 -----	117
<i>Nancy Cardoso</i>	

Del terror a los cuerpos que sangran Levítico 15, 19-33 al ‘beban mi sangre que será derramada’ (Mt.26, 27-28)-----	135
<i>Marilú Rojas Salazar</i>	
O dia da purificação Lev 16 -----	146
<i>Marcos Paulo Bailão</i>	
É o sangue que faz a expiação”: uma leitura de Levítico 17-----	160
<i>Maria Antônia Marques</i>	
Por el cuerpo que somos. Comprendiendo las normas de Lev 18-----	172
<i>Daylins Rufin Pardo</i>	
El pueblo de la tierra: ¿Faltas contra qué familia? Exégesis y hermenéutica de Lev 20-----	188
<i>Enrique Vega Dávila</i>	
La ficción de una pureza originaria (Lev 22,10-16)-----	202
<i>Juan Esteban Londoño</i>	
Decodificando memorias femeninas en las fiestas solemnes del código de santidad en Levítico 23 -----	214
<i>Maricel Mena López</i>	

Maricel Mena López
Daylins Rufin Pardo
José Guerra Carrasco

Presentación

La presentación de este número de RIBLA que hoy recibimos es diferente. Nos llega este número en el contexto de la partida de nuestro querido Lauren Fernández, quien fue el editor de nuestra revista por más de 30 años. Hoy escribimos no sólo como grupo editorial, sino en nombre de muchas otras voces alcanzadas y entrelazadas en esta familia de RIBLA, y con el corazón palpitante y arrugadito decimos: ¡Gracias, Padre Lauren! por tu amor infinito, por tu pasión por la Biblia, por haber sido la columna vertebral de este proyecto que tejiste con fuerza de amor y vida, integrándonos y acercándonos como un solo cuerpo en la común-unió del servicio desde una diversidad tremenda. Tu risa, amorosidad, calidez humana y amor por las personas más vulnerabilizadas hizo que escribiéramos no sólo para un público académico, sino principalmente por las comunidades empobrecidas de nuestra América Latina, y así seguiremos haciéndolo.

Este número, dedicado al libro de Levítico, trae implícito un deseo: poder develar fundamentalismos históricos codificados en este cuerpo legal. Nuestro objetivo es cuestionar el proceso de jerarquización religiosa y, especialmente, de un monoteísmo religioso fundamentado en la exclusión de cuerpos de hombres, mujeres, niñas y niños que salen del ideal de la pureza sacerdotal o que, por el contrario, intentan ser moldeados según ellos. La catalogación de personas como puras e impuras, tan presente en la dinámica de este libro, fundamenta discursos teológicos que promueven y legitiman la discriminación y la exclusión. El esfuerzo de todos los aportes contenidos en este número, tienen el objetivo común de proveer herramientas para posicionarse críticamente frente a ello.

Levítico es habitualmente considerado un manual de leyes y rituales que regulan la vida religiosa, moral y social de Israel. Esto se debe a la vinculación de su nombre con la tribu de Leví, encargada del sacerdocio y de velar por la santidad de Dios y la necesidad de que su pueblo sea santo (Levítico 19:2). Lo paradójico de este ideal de santidad es que, en vez de acercar el pueblo a Dios, prepara a Israel para ser un pueblo apartado en nombre de ese Dios. Otro asunto tiene que ver con la categoría del poder, pues termina dándole potestad a los sacerdotes para conocer todo el misterio revelado, dejando solamente para las y los fieles corresponder con un “amén”, o en el mejor de los casos, mediante la repetición de interpretaciones textuales descontextualizadas, al considerarnos

intermediarios y guardianes de Dios mediante sacrificios y obediencias. Creyendo que con ello se alcanzaba un ideal de pureza análoga a la del mismo Dios, termina colocándose sobre los cuerpos y vidas del grupo de los fieles el mandato de convertirse en guardianes de sus hermanas y hermanos, lo cual comprometía peligrosamente la propuesta de ser una comunidad en horizontalidad.

Por considerarse este cuerpo legal inminentemente sacerdotal, es que este tipo de interpretaciones han sido constante hasta nuestros días. Pero, en verdad, estos códigos son seculares; en ellos se presupone una distinción entre normas legales-religiosas y ético-morales. Por tanto, los códigos de leyes del Antiguo Testamento no son derecho divino, y no contienen ninguna norma ético-moral, como son encontradas en colecciones de sentencias sapienciales. Ellos se refieren a eventos religiosos, con relación a instituciones legales, pero nunca encontramos en ellos cualquier determinación sobre temas como la construcción del altar, la oferta de sacrificio, los tributos culturales y las reglas sacerdotales. Tampoco contienen fundamentaciones teológicas o determinaciones constitucionales sobre la investidura de reyes.

Albrecht Alt¹ nos dice que el *Sitz in Leben*, o sea, el “contexto vital” del derecho israelita está en la jurisprudencia cotidiana practicada delante de la puerta de las ciudades. Este autor habla del derecho “apodíco” y del derecho “casuístico”, y los distingue. El primero se refiere a sentencias, mandamientos, prohibiciones, maldiciones, sentencias jurídicas que provienen del ámbito del culto y de la religión de Israel. El segundo se refiere a sentencias relacionadas con el derecho del Antiguo Oriente, por tanto, originarias. Entender cómo se da ese proceso de sincretización legal en lo religioso es importante, pues nos ayuda a sacar de nuestra mente la idea de que Israel nació desde su origen con un cuerpo legal codificado. De hecho, el libro de Levítico, aunque fundamentado en tradiciones anteriores, es el fruto literario de lo que conocemos como “escuela sacerdotal”, cuyo origen es exílico y postexílico.

Amén de estas disquisiciones, es importante reconocer que el derecho israelita es parte de su historia, por eso es importante una aproximación histórico-social y literaria a un corpus textual como éste, que se basa en erigir normas, deberes y derechos. En ese sentido, el primer artículo de *Sandro Gallazzi* explora la influencia de los sacerdotes del Segundo Templo en la formación de la Biblia hebraica, argumentando que sus escritos buscaban consolidar un poder teocrático alineado con los intereses de los imperios persa y helénico. Consideramos que este trabajo, sin duda, constituye un preámbulo indispensable para entender cómo la teología sacerdotal influye en la comprensión del Pentateuco como un todo.

En seguida, *Luiz Alexander Rosi* analiza el contexto socioeconómico y político de la provincia de Yehud (la Judá postexílica, bajo dominio persa), y las

¹ Alt, A. (1994). *Los orígenes del derecho israelita*. En Estudios sobre el derecho en el Antiguo Testamento. Leipzig: Hirzel, (1934).

teologías que surgieron en ese período. A pesar de no ser estratégica, ni geográfica ni económicamente, Yehud sufría una carga fiscal opresiva impuesta por el imperio persa y por las élites sacerdotales, que creaba una situación de miseria generalizada en la población. Este escenario político y social, sin embargo, debe ser comprendido a la luz de la historia literaria del texto; es así como *Sue 'Hellen Monteiro de Matos* nos introduce, entonces, en los aspectos literarios del libro de Levítico, iniciando por su ubicación dentro del Pentateuco, y abordando su estructura literaria en función del lenguaje, el estilo y los contenidos temáticos. Las cinco unidades estructurales propuestas por *Sue 'Hellen*, son las mismas que determinaron el criterio de organización de cada uno de los estudios presentados en este número desde que comenzamos a concebirlo.

En la primera unidad (capítulos 1-7) se concentran las leyes relativas a los sacrificios. El primer texto de esta unidad temática es de *Ruben Marcelino Bento da Silva*, aquí *el autor nos propone un análisis exegético del capítulo 1*, en el que combina análisis lingüístico, organización literaria y reflexión teológica sobre el culto israelita. Érica *Daiane Mauri*, a su vez, se enfoca en analizar dos perícopas de este bloque literario: Levítico 3,1-17 y 7,11-34, pues en ambas tenemos un tipo de ritual llamado *zebah shelamim* que, según la autora, es la adaptación ritual de una antigua tradición, estructurada en seis etapas que culminaban con el reparto de las porciones del animal entre los sacerdotes y el oferente, seguido de un banquete festivo (Lv 17,18-36). Este ritual se consolidó con la centralización religiosa impulsada por los reyes Ezequías y Josías, alcanzando su máxima formalización en el período postexílico bajo el control sacerdotal.

La segunda unidad (capítulos 8-12) es tradicionalmente conocida como “la ley de los sacerdotes”, por traer una serie de prescripciones de orden estrictamente sacerdotal, que incluyen leyes dietéticas y del parto. Aquí *Pinky Riva* nos ofrece un estudio exegético de Levítico 10, prestando atención al análisis lingüístico, literario y semántico. Cuestiona interpretaciones tradicionales, relacionando el texto con realidades sociopolíticas y culturales actuales. Combina exégesis textual con hermenéutica contextual, destacando la relevancia del episodio (Lev 10) para reflexiones teológicas y sociales desde América Latina. *José Andrés Obando Ramírez*, por otro lado, nos invita a partir del análisis textual de Levítico 11 como instancia de reflexión para priorizar la dignidad humana por sobre legalismos rituales de pureza e impureza.

La siguiente unidad (capítulos 13 a 18) contiene textos referidos a las impurezas y purificaciones. El primer texto es de *Sandra Nancy Mansilla*, quien, a partir del estudio exegético de Levítico 13 sobre la ley relativa a la lepra humana, convida a entablar un diálogo sobre tres aspectos que subyacen en la trama del texto: la dinámica social, la tensión entre el orden y el caos y la búsqueda de significado. Con ello propone una mirada sobre la necesidad de integración social de la enfermedad. Llega el estudio del capítulo 14 de la mano de *Nancy*

Cardoso. Esta autora nos lleva a comprender, desde su lugar de relectura, el valor de la “antropología de la casa” y de la bio-diversidad como categoría para entender la casa como espacio liminar y de pasaje entre cuerpo - casa – cosmos, y preguntarnos desde allí por la posible reciprocidad de Levítico 14,35 a 53. *Marilú Rojas Salazar* nos presenta un análisis intertextual de Levítico 15,19-33 y Mt 26,27,28; la autora analiza cómo la categorización de impureza asociada al cuerpo de las mujeres, especialmente por la menstruación, ha sido históricamente utilizada como justificación para su exclusión en ámbitos religiosos y sociales. Mientras la sangre menstrual se considera contaminante, la sangre derramada por hombres (en batallas o martirios) es glorificada, revelando una doble moral patriarcal. *Marcos Paulo Bailão* estudia el día de la purificación introduciéndonos en un análisis de Levítico 16. El ritual del Día de la Purificación (Yom Kippur) es el resultado de un largo proceso histórico y redaccional. Lo que posiblemente comenzó como un rito puntual para buscar liberación de una tragedia específica, evolucionó hasta convertirse en una celebración anual elaborada y solemne.

Maria Antônia Marques aporta una visión que profundiza en la crítica al sistema del templo, a través de las leyes de pureza y la culpa individual, al analizar el tema de la sangre de expiación de Levítico 17. Cierra este bloque *Daylins Rufin Pardo*, quien nos aporta una exégesis de uno de los capítulos centrales de la Torá (Lev 18), cuyas leyes se centran en las relaciones conyugales y sexuales. Partiendo de un análisis textual, gramatical, morfológico y filológico, la autora acude a la hermenéutica de la sospecha preguntándose por el lugar real y simbólico de los cuerpos regulados, especialmente el de las mujeres y las minorías sexuales. Aporta a la comprensión de cuerpo individual y colectivo, como categorías de sentido para evitar caer en situaciones y superar la violencia hermenéutica tan común en interpretaciones literalistas del texto.

La cuarta unidad (capítulos 19-24) denominada por Sue Hellen Matos como “unidad focal”, contiene una serie de prescripciones éticas, sociales y religiosas. El primer artículo de este bloque llega a través de *Enrique Vega Dávila*, y aborda en perspectiva exegético-hermenéutica las denominadas faltas a la familia. El autor Juan Esteban Londoño, al trabajar Levítico 22,10-16 nos desafía a reflexionar sobre “la ficción de una pureza originaria” y repensar contextualmente en cómo esta categoría puede usarse para promover la inclusión en las luchas sociales contemporáneas, en este mundo nuestro, tan necesario de resistencias ante la exclusión y la discriminación. Finalmente, Maricel Mena López, a partir de la propuesta estructural del libro, ofrece una lectura novedosa al decodificar las siete fiestas del calendario judío. La autora propone una relectura de los rituales y fiestas de Levítico 23, interpretándolos no sólo como celebraciones vinculadas al ciclo agrícola y de fertilidad, sino como espacios donde lo divino femenino se manifestaba, y donde las mujeres tenían un rol protagónico. Sin embargo, tras el exilio babilónico, se impuso una teocracia

sacerdotal masculina que absorbió y reinterpretó estas tradiciones femeninas, marginando su participación

La quinta unidad (capítulos 25-27) denominada como Redención, no fue abordada en este número debido a los límites de la revista, por un lado, y por otro siguiendo el criterio de privilegiar textos algunas veces menos abordados y con temas que hacen eco urgente en problemáticas que estamos adoleciendo “americanamente”.

A propósito de la Matria Grande, no queremos encerrar nuestra introducción sin recuperar la memoria de nuestro amado Lauren, quien hizo de estas tierras la suya. Hermano de dolores, parcero de caminada y compañero en el compartir y desgranar el pan de la comunión de la Palabra. Como digno Misiónero del Verbo Divino nos animó también con sus palabras, hechas una llamada de atención, una reflexión certera, una anécdota de esas que son para pensar, y también de uno que otro chiste, hecho canto. Entre las muchas cosas que su corazón atento sentipensó nos quedan textualmente dos llamados, dos frases que queremos traer en este momento, no para cerrar el texto, sino para proseguir el camino: “No esperemos que se construya el mundo mañana, sino lo vivimos hoy...” “no cejemos porque Dios se comporta bien, nos da muchas alegrías”.

Maricel Mena López
Daylins Rufin Pardo
José Guerra Carrasco

A Lei do teu Deus e Lei do Rei

The Law of Your God and the Law of The King

Resumo

Neste ensaio pretendo apresentar uma possível reconstrução do desenvolvimento da farta contribuição dos sacerdotes do segundo templo, presente na bíblia hebraica. São escritos que visavam a conquista e a manutenção do poder teocrático, de acordo com os interesses do império persa e, posteriormente, do império grego. Estas contribuições se origina a partir dos capítulos de 40 a 48 do livro de Ezequiel que foram a base do acréscimo “sinaitico” a memória já presentes e usados pelo povo bíblico. Esta atividade sacerdotal levou a uma releitura e reescritura de toda a Torah e dos profetas que gerou “o livro da Aliança do Altíssimo, a Lei, que Moisés promulgou para nós, como herança para a casa de Jacó” (Sir 24,32).

Na redação deste ensaio faço uso dos meus estudos e escritos feitos em função da minha tese de doutorado citada nas referências.

Palavras chaves: livro da lei; teocracia; sadocismo, observantes/samareus; essênios

Abstract

In this essay, I intend to present a possible reconstruction of the extensive contribution of the priests of the Second Temple, present in the Hebrew Bible. These are writings that were aimed at the conquest and maintenance of theocratic power, according to the interests of the Persian Empire and, later, the Greek Empire. These contributions originate from chapters 40 to 48 of the book of Ezekiel, which served as the basis for the “Sinaitic” addition to the existing memory used by the biblical people. This priestly activity led to a rereading and rewriting of the entire Torah and the Prophets, resulting in “the book of the covenant of the Most High, the law, which Moses proclaimed for us as an inheritance for the house of Jacob” (Sir 24,32).

In writing this essay, I draw on my studies and writings developed for my doctoral thesis, which is cited in the references.

Keywords: book of the law; theocracy; sadocism, observants/samareans; essenes

¹ Biblista e militante católico, trabalha com a Comicao de Pastoral da Terra

Introdução

Reconstruir nos detalhes a história da função levítica e sacerdotal não é nada fácil e nem sempre segura. O que podemos dizer é que começou como um serviço específico no espaço do “sagrado”. (Albertz, 1994) O capítulo 17 do livro dos juizes conserva a memória bem antiga de um levita, da tribo de Judá, que “peregrinava para se estabelecer onde fosse possível”. Será contratado, em troca de abrigo, comida e salário, para servir de “sacerdote” na “casa de Deus” que estava na casa de Micas. Ele toma conta do “efod, dos terafim e de uma estátua de metal” (Jz 18,14). Sua presença é o sinal da bênção de Iahweh (Jz 17,13) e exerce, também a função de “consultar a Deus” para revelar sua vontade (Jz 18,5).

Da “casa” o levita passará a ocupar o espaço do “santuário”; de sacerdote de uma família tornar-se-á sacerdote de uma tribo. (Blenkinsopp, 1995) Aos poucos, não sabemos bem como nem porque, esta será função exclusiva dos descendentes da tribo de Levi. Numa sequência que não tem nada de seguro, dos levitas se destacarão os sacerdotes Aronitas, entre os quais, em seguida, se distinguirão os descendentes de Fineias e, por fim, os descendentes de Sadoc. A cada processo de afunilamento corresponde a ocupação de um espaço de poder sempre maior, mesmo mantendo o papel de serviço nos santuários tribais e, logo mais, nos templos dos reis, em Jerusalém e em Samaria.

Antes do exílio de Babilônia, o livro do Deuteronômio resume assim o serviço levítico: “o SENHOR teu Deus o escolheu de todas as tuas tribos, para que assista e sirva no nome do SENHOR, ele e seus filhos, todos os dias” (Dt 18,5). A redação da LXX acrescenta “realizando o serviço divino (*leitourguein*) e abençoando (*euloguein*)”.

Não é simples definir se os sacerdotes pré-exílicos já produziram textos de referência para a comunidade. A partir das denúncias feitas pelos profetas podemos deduzir que os sacerdotes, além de celebrar os ritos e de cuidar da casa de Deus, deviam indicar ao povo o caminho melhor (Jr 6,16); custodiar a lei (Jr 2,3; Ez 7,26); ser responsável do conhecimento de Deus (Os 4,6; Ml 2,7). Ezequiel, ao denunciar os erros dos sacerdotes, faz o resumo de suas responsabilidades: “Os seus sacerdotes violentam a minha lei, e profanam as minhas coisas santas; não fazem diferença entre o santo e o profano, nem discernem o impuro do puro; e de meus sábados escondem os seus olhos, e assim sou profanado no meio deles” (Ez 22,26).

A referência à “lei”, às “coisas santas” e ao “discernimento entre santo e profano e impuro e puro” indica uma importante contribuição sacerdotal na elaboração de uma lei que passou a vigorar nos dias da reforma de Josias e que podemos encontrar, inicialmente, no código deuteronômico (Dt 12-26) e, mais tarde, no código da santidade que incorpora as camadas mais antigas de Levítico 17-26. Foi um movimento que impôs uma rígida monolatria iahvista, mas que durou poucas décadas.

Com o exílio de Babilônia apareceram novas situações, novas realidades que produziram novos conflitos, novas teologias. (Baden, 2012).

A elite política, militar, fundiária e sacerdotal do reino de Judá foi deportada em 597 aec e levada nos campos de prisioneiros de guerra, nas colônias agrícolas. Entre elas, uma chamada Tel-Aviv, às margens do rio Quebar, afluente do Eufrates, logo ao sul de Babilônia (Ez 3,15).

Quem ficou em Judá foram os “pobres do povo da terra” enquanto os “poderosos da terra” foram levados ao cativeiro (2Rs 24,14-15). Também, quando, dez anos mais tarde, foi levado ao cativeiro o “resto da população da cidade”, os “mais pobres da terra” foram deixados em Judá como “vinhateiros e agricultores” (2Rs 25,12) e a eles foram entregues “vinhas e campos” (Jr 39,10). A estes pobres somaram-se os judeus que tinham emigrado em Moab, Edom e Amon e que ao tomar concedimento da nova realidade “voltaram à terra de Judá” (Jr 40,11-12).

A reação da elite fundiária exilada foi muito dura. Não admitiam, em hipótese nenhuma, que as terras tivessem sido entregue aos camponeses pobres (Ez 11,15-21; 33,21-38; 36,1-8).

Quando parte dos descendentes desta elite voltou, em 538 aec, acreditava-se possível recuperar, com o apoio de Ciro, rei dos Persas, seu poder, suas funções e seu domínio, conforme o antigo projeto do rei Josias (Ez 37,15-28).

Os camponeses de Judá se opuseram com força e o projeto dos “filhos do cativeiro” fracassou: com o desaparecimento de Zorobabel, sumiu qualquer pretensão de restabelecer uma monarquia davidica e o templo, reconstruído a duras penas, não conseguiu funcionar, sobretudo no que diz respeito ao recolhimento de tributos.

Mais de 90 anos depois, em 445 aec, quando Neemias, em Susa, na Pérsia, perguntou a Hanani que vinha de Jerusalém, qual era a situação dos que tinham voltado do exílio, recebeu uma resposta desanimadora: “O resto que sobrou do exílio vive lá na província, em grande miséria e humilhação. As muralhas de Jerusalém estão em ruínas e as portas foram destruídas pelo fogo” (Ne 1,3).

Esta realidade não interessava nem aos judeus da diáspora babilônenses, nem à corte imperial que precisava de uma Judá aliada e submissa para segurar as pretensões sempre redivivas dos egípcios nunca definitivamente conquistados.

Neste contexto, a diáspora babilônenses e a corte aquemênida elaboraram uma “lei de Deus e (que é) lei do rei” (Esd 7,26) com o objetivo de ajustar a situação de Judá aos interesses imperiais e, no mesmo tempo, consolidar o poder da classe sacerdotal em Jerusalém e dos “filhos de Israel” descendentes dos filhos do cativeiro.

É o início de uma escola sacerdotal que culminará naquela que virá a ser a teocracia sadocita que governou e dominou em Judá até a guerra dos Macabeus e o reino dos asmoneus.

A Torah de tel-aviv

Não pode ser mais do que uma hipótese, na tentativa de reconstruir a arqueologia dos textos bíblicos, mas o início literário deste movimento sacerdotal está contido nos capítulos de 40 a 48 do livro de Ezequiel. (Zimmerli, 1983).

Pode muito bem ter sido está a “lei” que estava nas mão de Esdras. A ampla genalogia deste, faz este “sacerdote” ser descendente da mais legítima estirpe sacerdotal que chega até Finéias, Eleazar (do qual pega o nome « Ezra) e Aarão o sacerdote cabeça (Esd 7,1-5).

Dele se diz que “era escriba hábil na lei de Moisés, que o SENHOR Deus de Israel tinha dado” (Esd 7,6) e se reafirma que “Esdras tinha preparado o seu coração para buscar a lei do SENHOR e para cumpri-la e para ensinar em Israel os seus estatutos e os seus juízos” (Esd 7,10). O imperador Artaxerxes o define: “Sacerdote Esdras, escriba da lei do Deus do céu” (Esd 7,12). (Achenbach, 2021)

Os capítulos 40 a 48 de Ezequiel são uma ampliação detalhada e normativa do desejo/sonho de restauração da elite judaica exilada na colônia agrícola de Tel-Aviv (Ez 3,15) e que estava guardado no capítulo 37 do primeiro Ezequiel:

- Os exilados de Tel-Aviv são os verdadeiros e legítimos “filhos de Israel” cujos ossos tinham sido esphados (Ez 6,5) e que pela palavra de Deus, ressuscitam, purificados, com coração e espírito novo, tornando-se o novo e único povo da nova aliança;
- Eles voltarão à terra de Israel que, durante o cativeiro, ficou deserta e desolada;
- Lá, reconstruirão o projeto que o rei Josias não conseguiu concretizar: Judá e Israel voltarão a ser um só reino, com Davi, único rei e pastor (Ez 37,22.24).

E conclua: “E habitarão na terra que dei a meu servo Jacó, em que habitaram vossos pais; e habitarão nela, eles e seus filhos, e os filhos de seus filhos, **para sempre**, e Davi, meu servo, será seu príncipe **para sempre**. E farei com eles uma aliança de paz; e será uma aliança **para sempre**. E os estabelecerei, e os multiplicarei, e porei o meu santuário no meio deles **para sempre**. E o meu tabernáculo estará com eles, **e eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo**” (Ez 37,25-27).

Os capítulos 40 a 48 concretizam e tornam lei este projeto. O nome, a memória e a autoridade do sacerdote Ezequiel, profeta dos exilados, serviram para dar credibilidade a este projeto.

O templo e a cidade (Ez 40,1-43,12) - A centralidade do novo templo ocupa os primeiros três capítulos deste texto (Ez 40-42). Um homem de Deus conduz o profeta a conhecer o santuário em sua realidade concreta. Portas, átrios, pátios, salas, lugares santos, são descritos e medidos nos mínimos detalhes. Um muro gigantesco circunda o templo, para *“separar o sagrado do profano”* (Ez 42,20).

A Glória do Senhor - que tinha se exilado em Babilônia, junto aos desterrados - volta para este templo carregada pelos querubins e, assim, o santuário torna-se o lugar do trono de Deus, o lugar onde ele habitará no meio do povo para sempre (Ez 43,1-9). É por tudo isso que a Torah do templo exige: *“Toda a área em cima do monte é santo dos santos”* (Ez 43,12).

O templo torna-se, assim, um espaço sagrado de suprema santidade, “santo dos santos” que não poderá mais ser profanado (43,7-9; 44,6-9).

Os capítulos seguintes descrevem os elementos centrais da “Torah da casa” (Ez 43,12) instaurada, pela presença triunfante da Glória do Senhor, na Judéia e em Jerusalém, cidade que, a partir deste dia, terá um novo nome: *“Iah-weh nela está”* (Ez 48,35).

O Altar (Ez 43,13-27) - O altar será o centro tributador da teocracia na Judéia pós-exílica. É um altar gigantesco: um quadrado com uma base de cerca 10 metros cada lado, sobre a qual erguiam-se, como miniatura de uma zigurate babilônica, três camadas concêntricas, até chegar à lareira propriamente dita, que media cerca 6 metros cada lado. A altura global era de quase 6 metros. O sacerdote alcançava a lareira através de uma escada ou rampa situada no lado oriental do altar. (Tooman, 2021).

Nunca o altar tinha tido medidas tão desconhecidas. É claro que o altar de Ezequiel é um símbolo: um símbolo teológico e econômico. É através dele, que se dá a “ligação” entre Deus e o povo: “os sacerdotes oferecerão sobre o altar os vossos holocaustos e as vossas ofertas pacíficas; e eu me deleitarei em vós, diz o Senhor DEUS” (Ez 43,27).

Pelo altar vai passar a fonte de água vivificante e fecundante que, saindo do santo dos santos, vai descer rumo ao mar Morto que, assim, recupera vida: os peixes se multiplicam e as árvores dão fruto todos os meses para alimento e as folhas curarão as feridas, “porque sua água provém do santuário” (Ez 47,1-12). (Vermes, 2011).

Para que isso aconteça, para que Deus seja propício, a ponto de dar vida a um dos lugares mais inóspitos do mundo, será preciso, porém, que o altar esteja sempre abastecido.

O Príncipe (Ez 44,3) – Ao falar dos “estatutos do templo do SENHOR”, onde reside a Glória de Deus, o texto nos apresenta o “príncipe” que, claramente, é a autoridade máxima.

Aqui está a maior diferença em relação ao projeto inicial de Tel- Aviv: nenhuma menção a Davi, figura central em Ez 37, 24-25. E, ao mesmo tempo,

nunca se usa o termo “sumo sacerdote”, já bem presente, como autoridade religiosa, nos escritos de Ageu e de Zacarias, profetas pós-exílicos e sempre associado a Zorobabel, autoridade política².

Se considerarmos também outros importantes detalhes³, podemos deduzir que o “príncipe” de Ez 40-48 é o próprio sumo sacerdote, já pensado em sua função teocrática de “chefe do estado do templo”.

Esta é a nova figura, elaborada desde a diáspora, que substituirá a figura de um rei davídico, cuja memória, neste momento, era “perigosa” tanto para os persas quanto para os israelitas da diáspora que podiam, muito mais facilmente, se identificar como povo “religioso” ao redor do templo e do sumo sacerdote, do que como povo “político” ao redor de um rei.

Levitas e Sadocitas (Ez 44,10-31) – Ao altar, para “servir o SENHOR” e exercer sua função de sacrificadores, subirão os sacerdotes, “filhos de Sadoc” que, ao contrário dos demais levitas, permaneceram perto do SENHOR, quando todos se afastaram dele (Ez 44,15)⁴.

Os outros levitas que pecaram como todos os demais, terão uma função subsidiárias e “servirão a casa”, o povo e os ministros (Ez 44.10-14).

A tarefa mais importante dos sadocitas é ensinar “a meu povo a distinguir entre o santo e o profano e o farão discernir entre o impuro e o puro” (Ez 44,23). Este será o eixo estruturante de toda a sociedade. A elite sacerdotal comanda porque mais pura, mais santa e, por isso, separada do resto do povo que não pode ser contaminado por sua santidade. Será, obrigatoriamente, diferente dos demais, na maneira de vestir, de se comportar e de se casar, mantendo-se longe de tudo que possa contaminar sua santidade (Ez 44,15-31).

A terra e sua ocupação (Ez 45,1-12 e 47,13-48,29) - Esta nova proposta política precisava de uma base econômica para se sustentar. Era preciso resolver definitivamente o problema da posse da terra: tirá-la dos “povos da terra” e entregá-la ao controle da nova elite sacerdotal sadocita.

A solução foi dar à economia da terra uma base teológica. O texto «imagina» que, ao voltar do exílio, a terra de Israel será toda ela distribuída em «fatias» que vão desde o Mediterrâneo até o rio Jordão, começando, ao norte, em Hamate, perto de Damasco e chegando, ao sul, até Cades, na península do Sinai; cabendo uma fatia a cada uma das doze tribos.

² Este termo, quase ausente nos profetas anteriores, é completamente ausente nos demais textos dos profetas posteriores.

³ O príncipe é a única figura apresentada ao singular, destacando-se das demais. Ele tem privilégios significativos, como o de ocupar o lugar junto à porta oriental e de entrar e sair pela mesma porta, fechada a todos os demais, por ser a porta por onde entrou Deus (Ez 44,1-3); ali ele vai “comer o pão diante de lahweh”, privilégio este exclusivo dos sacerdotes. E de lá, assiste aos holocaustos e sacrifícios pacíficos dos sábados e das luas novas (Ez 46,2). A ele (Ez 45,17) pertencem os holocaustos, as oblações e as libações e que ele mesmo fará o sacrifício pelo pecado, a oblação, o holocausto, os sacrifícios pacíficos, para fazer expiação pela casa de Israel, tarefa essa que será exclusiva do sumo sacerdote (Lv 16).

⁴ Esta afirmação contraria o que tinha falado o primeiro Ezequiel que afirmou que todos pecaram, desde o Egito.

Mesmo sendo imaginária, chama atenção que a relação das tribos não respeite a clássica e conhecida distribuição geográfica das mesmas: as tribos transjordânicas de Ruben e de Gad são postas na Cisjordânia; Issacar e Zabulon ficam ao sul de Jerusalém; e, sobretudo, Judá fica ao norte de Benjamim. Esta “desordem” não pode ser resultado de falta de conhecimento; creio que seja proposital, quase a dizer que tudo está começando de novo, que não é mais necessário que os descendentes dos exilados voltem às antigas propriedades.

Contrariando as disposições mais antigas, aceita-se o realismo histórico: “Repartireis esta terra entre vós, entre as tribos de Israel. Sorteareis a terra como herança para vós e para os estrangeiros que residem em vosso meio e tiveram filhos. Eles serão para vós como o nativo entre os israelitas. Convosco eles receberão por sorteio uma herança entre as tribos de Israel. Na tribo em que o estrangeiro estiver residindo, lá lhe dareis herança – oráculo do SENHOR Deus” (Ez 47,21-23). Os autores deste texto sabiam que não se podia construir um Judá em paz, sem reconhecer aos “povos da terra” o direito ao uso real da mesma.

O controle sobre a terra devia ter outra motivação: o indiscutível direito divino que será codificado pelo Levítico: “porque minha a terra e porque vós sois estrangeiros e hóspedes para mim” (Lv 25,23).

Eis, então, que, no meio das porções de cada tribo, deve ser reservada uma “porção santa” que será administrada pelos sacerdotes, pelos levitas, pelos notáveis da cidade e pelo príncipe/sumo sacerdote que, mesmo sem receber herança em Israel, porque sua herança é o próprio Deus (Ez 44,28), serão, em nome dele, os administradores de praticamente toda a terra de Judá (Ez 45,1-8-48,8-22).

Esta “porção santa da terra” que vai do Mediterrâneo ao Jordão, terá uma altura de 75 km (hebraico-25.000 canas) ou de 12,5 km (grego - 25.000 côvados): na prática toda a pequena Judá pós-exílica ou até mais!

O projeto de Ez 40-48 não é um plano de distribuição fundiária. Ninguém mais poderá se considerar proprietário absoluto da terra. Só Deus! Quem trabalha nas terras de Deus deverá pagar o tributo aos seus representantes (Ez 45,13-16). O templo será assim, contemporaneamente, santuário de Iahweh, palácio do príncipe/sumo sacerdote e armazém dos sadocitas e dos levitas!

A nova economia (Ez 45,13-24) - No centro da “porção santa” da terra está o “templo”. Um templo “estatal” e “tributarista” assim como o queria Artaxerxes.

Ao redor do altar, articula-se um complicado processo de ofertas que vai garantir o contínuo abastecimento da mesa dos sacerdotes e do armazém central.

Uma importante tarefa do “príncipe” é combater a violência e a exploração do povo, praticando o direito e a justiça (Ez 45,9). Tudo isso, porém, se concretiza em garantir que não haja fraude no peso do tributo (*terumah*/ofere-

da obrigatória) a ser pago (Ez 45,10-12). “Todo o povo da terra estará obrigado a este tributo⁵ ao príncipe de Israel” (Ez 45, 13-16).

Ezequiel 40-48 nos apresenta novos ritos sacrificais: são os “**santos dos santos**”, as coisas santíssimas: **a oblação, o sacrifício pelo pecado e o sacrifício de reparação**. Completamente ausentes no Deuteronômio, estes ritos garantem o alimento exclusivo dos sadocitas e de suas famílias!

A oblação que, antes devia ser toda de Deus e queimada com o holocausto (Jz 6,18;13,19.23; 1Sm 26,19; Jr 14,12; Nm 16,15), torna-se alimento exclusivo dos sacerdotes e deve, obrigatoriamente, acompanhar todo animal sacrificado (Ez 46,5.7.11.14.15).

O sacrifício pelo pecado é um rito quase ausente nos textos pré-exílicos, e nunca lembrado em Ez 1-37, aparece, aqui, de forma sistemática, bem 14 vezes.

O sacrifício pelo pecado passa a ocupar um espaço central na liturgia do segundo templo. Ele será celebrado nas grandes festas (Ez 45,17b-25), nos ritos de consagração (Ez 43,18-23) e para recuperar a pureza perdida, involuntariamente. A carne do animal sacrificado é “santo dos santos”. Comida exclusiva dos sacerdotes.

O perdão será alcançado pelo sangue de novilhos, de bodes e de pombinhos.

É por isso que o sistema de pureza e de impureza era o sustentáculo de toda a sociedade do segundo templo e garantia o poder dos sacerdotes sadocitas que, através do altar, eram os necessário mediadores entre o povo e o “grande Deus”.

A Torah de Moisés

A leitura, a tradução e a explicação desta lei de Deus e lei do rei, feita por Esdras provocou os lamentos, as queixas e o choro dos ouvintes. “Os levitas fizeram calar a todo o povo, dizendo: Calai-vos; porque este dia é santo; por isso não vos entristeçais” (Ne 8,11).

É claro que, para o povo de Judá, pouco significava a autoridade de Ezequiel para legitimar esta lei e muitas foram as resistências e as reações do povo.

O trabalho dos sacerdotes, então, foi a elaboração desta lei, apresentando-a como lei dada por Iahweh Deus a Moisés, no Sinai. O grande acréscimo sacerdotal que vai de Êxodo 25 a Números 10 é um claro, e bem mais detalhado, paralelismo de Ezequiel 40-48.

À visão do templo e do altar de Ez 40-43 correspondem as ordens de Deus acerca do tabernáculo e dos seus elemento (Êx 25-27) e sua posterior execução (Êx 35-38)⁶.

⁵ Mais ou menos: 7,5 litros de trigo, 7,5 litros de cevada, 45 litros de azeite, 1/200 do rebanho.

⁶ Êxodo 25-40 é dividido em duas partes: a primeira (Êx 25-31), no monte, Deus encomenda a Moisés o seu projeto; na segunda, aos pés do monte (Êx 35-40) o projeto é realizado, Entre as duas seções temos as narrativas ligadas ao “bezerro de ouro” (Êx 32-34), cujo objetivo é destacar a importância dos levitas

À importância e a centralidade do sumo sacerdote e demais sacerdotes (Ez 44) corresponde a ordem de Deus a respeito das vestimentas sacerdotais e da consagração dos sacerdotes e dos instrumentos necessários ao ser serviço de sacrificadores (Êx 28-30) e, em seguida, a sua realização concreta (Êx 39 e Lv 8-9).

A respeito dos sacrifícios, das festas e demais questões de pureza (Ez 45,13- 46,15) encontramos o correspondente nos textos do Levítico: sacrifícios (Lv 1-7); questões de pureza (Lv 11-15); festas (Lv 16).

A respeito da “porção santa da terra” (Ez 45,1-12 e 48,8-22) encontramos o capítulo 25 do levítico.

Encontramos, também, uma última correspondência. Ez 48,30-35 descreve as “portas da cidade”: três ao norte, três ao leste, três ao sul e três ao oeste e cada porta tem o nome de um filho de Jacó. Por sua vez o capítulo 2 do livro dos Números, depois de relatar o recenseamento dos filhos de Israel, também fala da organização dos mesmos, ao redor da “arca da aliança”. Aqui também temos três tribos em cada um dos quatro lados ao redor da arca.

A escola sacerdotal não se limitou a fazer da memória do Sinai um evidente paralelismo da lei de Deus e lei do rei contida em Ez 40-48. Ela retomou, também, as várias memórias que já tinham sido redigidas e as reordenou e nelas interveio, fazendo com que a “lei e os profetas” falassem conforme seus objetivos de poder.

Os meus estudos me levaram a concluir que as perícopes cujo sujeito é “filhos de Israel” ou “congregação de Israel” são, com toda probabilidade, quase sempre, produto da escola sacerdotal do segundo templo.

A Torah de Davi

Os “filhos de Israel” tornaram-se, assim, o povo do livro sagrado que continha tudo o que Iahweh Deus, quis revelar ao seu povo para que, pela sua observância, pudesse receber a vida, a bênção e a paz.

Os homens do livro, escribas, rabinos, doutores da lei, substituíram os profetas que interpretavam a realidade da vida com os olhos de Deus e que foram duramente obstaculizados (Zc 13,1-8). Iniciou uma rica tradição oral produto das diversas escolas rabínicas, preocupadas com a correta interpretação e atualização do livro e que, séculos mais tarde, culminarão no Talmud palestino e babilônico.

Mas esta será uma escola laica, não sacerdotal, será a escola das sinagogas e não do templo e que irá crescer muito mais, depois que o templo deixou de funcionar no ano 70 da era comum.

Não foram só as camadas populares, sobretudo das mulheres (Ne 5,1ss;6,14), que resistiram ao projeto sacerdotal e que produziram escritos

(Êx 32,26-29) e a troca das tábuas populares pelas tábuas do templo (Êx 34,10-26).

belíssimos como os livros dos Salmos, de Jó, de Jonas, de Rute, de Cantares, de Qohelet, de Ester.

Decisiva foi, também, a resistência interna ao grupo sacerdotal. Com efeito, a Torah de Moisés, assim como Ez 44, ao redigir “os estatutos do altar” e “as leis do templo do SENHOR”, colocavam os levitas num papel de inferioridade e de subserviência em relação aos sacerdotes: “Por se terem afastado de mim quando Israel se desviou de mim para seguir os ídolos, eles levarão sua culpa”.

O livro de Esdras registra a dificuldade de fazer com que os levitas voltassem a Jerusalém (Esd 8,15). Neemias procurou amenizar o conflito garantindo aos levitas o direito a 90% de todo o dízimo recolhido, diretamente por eles, em todas as cidades (Ne 10,37-38). Mesmo assim as divergências entre sacerdotes e levitas continuaram, a ponto que os levitas “tinham se retirado cada um para seu terreno” (Ne 13,10).

Com sua autoridade, Neemias conseguiu um acordo (Ne 13,11-14) ou, como ele a chama, a “aliança de sacerdotes e levitas”, “estabelecendo para sacerdotes e levitas as tarefas de cada um” (Ne 13,29-30).

Tudo indica que, com Neemias, os levitas passaram a ter uma fatia de poder muito maior: exerciam funções nobres dentro do templo e ocupavam um espaço significativo na administração da economia e da justiça. Os sacerdotes sadocitas, para manter seu poder, tiveram que reparti-lo com os levitas.

Aliança esta que, porém, foi rejeitada por aqueles que “aviltaram (contaminaram) o sacerdócio”. Entre eles, um neto do sumo sacerdote Eliasib que se tornou genro do governador da Samaria e, para lá, foi expulso por Neemias (Ne 13,28).

Foi o início do cisma dos “shomerim/samareus/observantes”, um movimento sadocita, conservador que não aceitou que fossem modificadas as disposições do Sinai e de Moisés e que guardou somente o pentateuco, onde Jerusalém e Sião sequer são mencionados. O santuário deles foi construído no monte Garizim.

A escola da elite sacerdotal sadocita, em Jerusalém, produziu, então, outra obra importante para legitimar seu poder e a nova estrutura da teocracia que durou até as guerras macabaicas. É a chamada “Obra Historiográfica Cronista (OHC)”. É o ponto de chegada da escola sacerdotal da qual Ez 40-48 foi o ponto de partida.

Os livros das Crônicas irão reconstruir e recontar a memória da história do povo a começar de Adão e, de genealogia em genealogia (1Cr 1-9), fará com que sobrem, como legítimos filhos de Israel, só os descendentes de Levi, de Benjamim e de Judá. Todas as demais tribos foram “abandonadas” a causa de suas várias e múltiplas infidelidades.

Com a tribo de Lei acontece justamente o contrário do que aconteceu com as outras genealogias usadas para excluir e reduzir. As listas levíticas (1Cr

5,27-6,66) incorporam, incluem, reúnem. Sadoc, Samuel, os cantores e os porteiros são incluído nas listas oficiais levíticas, mesmo que de nenhum deles se fale no pentateuco.

Até os coreitas, sumariamente exterminados em Nm 16, e aqui perdoados, vão cumprir seu serviço litúrgico como guardiães da entrada do templo.

Os cantores, muito importantes na liturgia do segundo templo (Eccl 50,18), são agora incorporados aos levitas, como cabeças dos grupos levíticos (1Cr 9,14-16). Os levitas cantores (1Cr 25,1) são chamados *profetas* que *profetizavam* tocando, sob a direção do rei. Esta foi a única forma de profecia que o templo deixou sobreviver. (Pixley, 1989) nas páginas 99-101 afirma que a história cronista foi escrita em contraposição ao trabalho dos dêutero-profetas. Segundo ele Zc 13,2-6 ilustra este conflito.

É interessante a presença dos levitas tesoureiros (1Cr 26,20-28) que cuidavam de todos os tesouros e das coisas consagradas a Deus e dos levitas que atuavam fora do templo (1Cr 26,29-32) encarregados da segurança de Israel, e dos *afazeres de Iahweh e o serviço do rei*⁷.

Crônicas, assim, dirime, definitivamente, questões seculares, ciúmes e lutas pelo poder sagrado: antigos excomungados são readmitidos, a todos os efeitos, outros são incorporados; para todos tem lugar, tarefa, serviço. Tudo funciona como uma engrenagem perfeita.

Vale ressaltar que, conforme Crônicas, o serviço na casa do SENHOR precisa ser executado segundo o estatuto estabelecido pelo pai Aarão (1Cr 24,19). Mais uma vez pula-se por cima de Moisés, tão importante pelos samaritanos e que, em Crônicas, é decididamente secundário.

A aliança entre Deus e Moisés foi como uma antecipação da verdadeira e definitiva aliança: aquela que Deus fez com Davi.

Em Crônicas, o trono está a serviço do templo! As razões de Davi e Salomão terem sido escolhidos como reis foi a de organizar o sacerdócio e, também, de construir o templo.

O templo e sua organização sacerdotal sadocita é o eixo da aliança entre Deus e Davi. O trono está aí para garantir que tudo vai funcionar de acordo com o projeto final de Deus: uma comunidade obediente e fiel, ao redor da arca, do altar e da lei.

Para legitimar este projeto, Crônicas toma a liberdade de mudar ou de censurar muitas das informações que nos chegaram através da chamada história deuteronomista⁸.

⁷ São os juizes e os escrivães, encarregados da administração local, como indicava Ecd 7,25? Ou são os encarregados de recolher o que é de Deus e do palácio: a *oferta obrigatória* e o dízimo, conforme Ne 10,38? São os que fazem as avaliações prescritas em Lv 27? Tudo é possível.

⁸ É só verificar o trabalho de *limpeza* que o Cronista faz com as memórias de Davi. Na narrativa cronista não constam os seguintes episódios: o adultério com Betsabea e o assassinato de Urias; o “incesto” de Amon; a revolta de Absalão; a memória de Semei e de sua crítica; a velhice de Davi; o complô de Adonias; a articulação de Natã e Betsabea em favor de Salomão; Adonias que pede perdão.

Davi organizará e preparará tudo que diz respeito ao templo. Salomão será o executor final. Nada mais.

O objetivo principal é definir que o velho culto mosaico, o culto da tenda, será agora substituído pelo novo culto do templo. Só este poderá reunir, num lugar só, arca, tenda e altar.

É um Davi forte e consciente que indica e apresenta Salomão como seu sucessor. Davi é o rei de Israel em eterno (1Cr 28,4)! Seu sucessor, Salomão, é escolhido em função da missão de construir o templo. Salomão só serve para isso!

O modelo do templo está tudo num “*livro que Iahweh havia entregado a Davi*” (1Cr 28,19). Ninguém precisa mais de Moisés, pois Davi recebeu diretamente de Deus as explicações relativas à fabricação do templo. O Sinai foi superado.

Davi termina sua obra ungindo a Sadoc como sacerdote (1Cr 29,22). É o final feliz e triunfante da teocracia implantada.

É por isso que Salomão não pode errar, nunca. Ao nos apresentar Salomão, Crônicas elimina toda e qualquer referências a fatos que possam depor contra a imagem deste rei que, por ter construído o templo, nos é apresentado como perfeito⁹.

Mesmo alguém desacostumado com o trabalho exegetico não pode deixar de ver que o que sai destas páginas é um Salomão perfeito, que não mata, não oprime, não explora ninguém. É um Salomão exclusivamente dedicado ao Templo, sua única razão de ser e de agir. Quem está com o templo não erra, não falha, não se engana! “*Toda obra de Salomão ficou concluída quando ele terminou a casa de Iahweh*” (2Cr 8,16).

Fica difícil entender a revolta popular contra Roboão a partir de um Salomão tão perfeito!

O cronista vai nos contar somente a história dos reis de Judá, esquecendo por completo os reis de Israel, que, por romperem com a teocracia davídico-jerusalemítana, automaticamente ficaram “fora” da árvore da salvação. Para o cronista Judá será sempre “todo” Israel (2Cr 12,1).

A monarquia davídica será avaliada a partir de sua relação com o templo. O templo será o teste definitivo da “bondade” ou da “maldade” dos reis. Bondade e maldade que, segundo a teologia dos autores, serão imediatamente “retribuídas” por Deus.

Esta lógica “retribucionista” faz com que venham a ser operadas mudanças muito importantes. A mais significativa, talvez, seja a narração da conversão

⁹ Desaparecem as informações sobre o assassinato de Adonias; a expulsão de Abiatar; o assassinato de Joab e de Semei; o casamento de Salomão com a filha de Faraó; o julgamento do filho das prostitutas; a edificação dos palácios reais; as mil mulheres e a idolatria de Salomão. Ele não “sacrificava nos altos”; os operários da construção eram estrangeiros e não de Israel e as vinte cidades, que, segundo o livro dos Reis, Salomão tinha dado a Hiram, são transformadas em presente de Hiram a Salomão, que as reconstruiu e as povoa de israelitas!

de Manassés que, neste texto, é, inclusive, o autor da purificação do templo. Isso explicaria seu longo reinado. Pelo contrário, a morte de Josias, derrotado por Neco, é tão inexplicável aos olhos dos redatores de Crônicas, que precisam encontrar um pecado no homem para justificar tamanho castigo. Eles fazem Josias “desobedecer” a Neco que, feito porta-voz de Deus o convida a não guerrear (2Cr 35,22)!

Está em discussão a centralidade da figura de Josias e da descoberta do livro da lei que teria orientado sua reforma: o Deuteronômio, justamente, o livro que dava mais consistência ao projeto samareu.

Um “livro da lei” já aparece nas mãos de Josafá que nos é apresentado como o rei que implantou o sistema jurídico nas terras de Judá, cumprindo os dispositivos de Dt 16,18-20 e Dt 17,8-13. As memórias deste rei ocupam um espaço significativo no conjunto da obra (2Cr 17,1-21,1). Foi ele que estabeleceu um grupo de leigos, levitas e sacerdotes que foram de cidade em cidade de Judá, com o livro da lei, ensinando ao povo (2Cr 17,7-9). O próprio rei realizou uma grande viagem, desde Bersabeia até as montanhas de Efraim, para conduzir o povo a Iahweh, e constituir juizes em todas as cidades (2Cr 19,4-7).

A reforma de Ezequias, também, deixa em segundo plano a reforma de Josias. Josias não fez nada que Ezequias já não tivesse feito antes e melhor. A luta deste em favor da monolatria iahvista, que o livro dos Reis tinha resumido num único versículo (2Rs 18,4), ocupa, em Crônicas, três longos capítulos (2Cr 29-31), todos eles relativos a questões culturais.

É Ezequias que restabelece as classes e os serviços sacerdotais, garante o contributo do rei para o holocausto quotidiano, do sábado, da lua nova e das festas. O povo terá que dar a parte dos levitas: primícias e dízimo. Foi tanta a generosidade que demorou 4 meses para recolher tudo o que tinha sido amontado! E essa só foi a sobra, pois todos os levitas já tinham comido à saciedade. Tudo então foi armazenado em salas apropriadas, entregue à custódia dos “levitas porteiros” (2Cr 31,11-12). Estes eram encarregados da distribuição em todas as cidades sacerdotais a quem estivesse registrado (2Cr 31,15-19).

Parece-me importante notar que Crônicas praticamente anexou as normas e as disposições gerais, contidas em Ne 10,38b-40, à reforma de Ezequias e não, por exemplo, à de Josias, que, assim, perde de importância. É mais um sinal do conflito ideológico que subjaz às duas narrações.

Em sua preocupação de reduzir o peso “deuteronomista” de Josias, Crônicas afirma que a “reforma” foi feita antes da descoberta do livro da lei (2Cr 34,3-7). O Deuteronômio deixa, assim, de ser determinante.

A reforma, que, em 2Rs, ocupava um capítulo inteiro, é, aqui, resumida em 5 versículos. E se trata de uma reforma que alcança somente as regiões interioranas. Não se fala do templo, já purificado por Manasses (2Cr 33,15-16), justamente o rei que o deuteronomista tinha apresentado como o pior de todos os reis, idólatra, opressor e o inimigo mortal de todos os profetas (2Rs 21,5.9.16).

O achado do livro da lei é narrado conforme 2Rs com algumas mudanças menores. A mais importante é que a leitura do livro ao povo é feita pelos levitas e não pelos profetas.

A narrativa do fim do exílio, como já vimos, dá o golpe final na mentalidade deuteronomista. Opera-se aqui mais uma modificação significativa: no último horizonte de Crônicas não está mais um trono que se reergue, como em 2Rs 25,27-30. Está um templo aliado do imperador!

A teocracia vai passar agora, exclusivamente, por este.

O ungido/messias será o sumo sacerdote “santo para o SENHOR”, garante pessoal do domínio de Deus sobre o povo eleito. O messianismo sacerdotal será vinculado, não tanto à vinda de um enviado divino, mas à incorporação de todas as nações à teocracia sadocita de Jerusalém.

A Torah de Qumram

O assassinato do sumo sacerdote Onias III (171 aec), significou o fim da legítima descendência sadocita. Os sumos sacerdotes, Jasão e Menelau, foram nomeados pelo rei grego Antioco IV, Epifanes que profanou e saqueou o templo de Jerusalém e proibiu a prática do judaísmo, provocando a guerra macabaica. Mesmo depois de Judas Macabeu ter purificado o templo, Menelau continuou como sumo sacerdote, até ser assassinado pelo rei Demétrio I que nomeou Aclimo no seu lugar (162 aec). Com o fim da intervenção grega em Judá, foi nomeado sumo sacerdote Jônatas, irmão de Judas o Macabeu (152 aec). Daqui em diante, o seu irmão Simão, o filho dele João e todos os reis asmoneus que se sucederam, assumiram também o sumo sacerdócio.

Os “filhos de Sadoc” mais conservadores, não reconheceram a legitimidade destas usurpações sacerdotais e se retiraram em comunidades no deserto perto de Qumram.

Os conhecemos como essênios, dos quais só tínhamos as poucas informações trazidas por seus contemporâneos Flávio Josefo e Filon de Alexandria. Até que, em meados do século passado, foi encontrada uma grande quantidade de pergaminhos, guardados em grutas.

O estudo destes pergaminhos nos ajudou a ver como os essênios elaboraram uma nova teologia, com fortes características messiânicas e apocalípticas e produziram uma nova legislação. Muitos foram seus escritos, incluindo quase todos os textos bíblicos e vários comentários a livros bíblicos, sobretudo dos profetas.

Geza Vermes (1991) esclarece que eles “se consideravam o verdadeiro Israel, repositório das autênticas tradições do corpo religioso do qual se separaram”.

Os que viviam na comunidade eram organizados numa rígida estrutura hierocrática presidida pelo “Mestre da Justiça” e pelos sacerdotes das famílias

sadocitas mais legítimas e autênticas. A novidade era a ausência do altar e dos sacrifícios que voltariam a ser importantes só com a vinda futura de um messias sacerdote, junto com um messias rei, filho de Davi.

Na espera desta vinda messiânica, toda importância era dada à vida da comunidade, presidida pelo “Guardião” e pelo “conselho da comunidade”, numa rígida observância da “lei de Moisés” e num permanente processo de purificações, abluções, imersões, de modo a garantir a pureza dos “filhos da luz” aos quais os messias entregariam o Reino, combatendo e excluindo definitivamente os “filhos das trevas”.

Os pergaminhos que melhor expressam a contribuição sacerdotal, teológica e literária dos essênios são “a regra da comunidade” que regulamenta, nos mínimos detalhes, como deviam viver os “filhos de luz” em sua comunidade, num estilo de vida quase monástica.

Outro pergaminho é o “pergaminho de Damasco” que trata, também, da vida dos que continuavam a viver sua vida pública na sociedade.

O “pergaminho da guerra” e o “pergaminho do messianismo” nos trazem a dimensão apocalíptica e messiânica que animava a comunidade, alimentando suas esperanças de vitória contra os “filhos das trevas”, entre eles os sacerdotes asmoneus que detinham o poder, manipulando a vida e a organização do templo, segundo seus interesses.

O “pergaminho do templo” nos apresenta os termos da “Aliança” estabelecidas diretamente por Deus com seu povo, sem a necessidade de intermediários. É uma verdadeira Torah, baseada na releitura da legislação sinaítica e deuteronômica, adaptada e aplicada de forma até mais rígida, à nova situação da comunidade, a verdadeira e definitiva “comunidade da aliança”.

É a Torah a respeito do templo, sua construção, seu culto e seus sacrifícios; são as disposições acerca dos sacerdotes, levitas e outros serviços, inclusive o do rei; trata do rígido regulamento de pureza, e da total separação dos “filhos das trevas”.

Uma torah que deve ser fielmente observada para que possa, finalmente, voltar a funcionar o futuro e verdadeiro templo messiânico, realização definitiva da presença de Deus e de seu reino, no meio de nós, depois que todos os inimigos forem derrotados ou convertidos.

Conclusão

Ao sistematizar o que significou a escola sacerdotal, e sua contribuição, nos diversos momentos do pós-exílio, não pude deixar de ter sempre presente que a teocracia sadocita condenou à morte Jesus de Nazaré, como blasfemador e subversivo.

Como seguidor/acólito deste crucificado, que continua vivo entre nós, e que nos pede de sermos suas testemunhas até os confins da terra e até o fim dos

tempos, não posso deixar de constatar que, somente dois séculos depois de sua morte, o “cristianismo” acabou, pelos interesses do império e de suas próprias lideranças, virando uma verdadeira “crístocracia sacerdotal”, piramidal, machista, dominadora, organizada numa estrutura de poder sagrado / hier-arquia que Jesus de Nazaré denunciou como “traição” (Lc 22,22-27), deixando-nos o avental do escravo que lava os pés, como única roupa verdadeiramente litúrgica (= de serviço público).

O que mais me indigna, nestes meus dias, é ver como estas páginas da escola sacerdotal teocrática são usadas, politicamente, de maneira fundamentalista, como palavra de Deus para todas as pessoas, de todos os tempos e de todos os lugares, para motivar e alimentar a “teologia do domínio” em vista da conquista e a manutenção do poder das direitas fascistas, machistas, supremacistas, homofóbicas que empestieiam nossas relações sociais, em nome da fidelidade a uma falsa “cultura judaico-cristã” que nunca foi a de Jesus de Nazaré.

Como ele, então, que nunca se preocupou de saber quem era o sumo sacerdote, olhemos com atenção as mulheres, os pequeninos, os pobres, enfermos, excluídos, sabendo que a eles e a elas o Pai “revelou as suas coisas” que escondeu a sábios e entendidos (Mt 11,25-26).

Todas as páginas da escola sacerdotal, dos sábios e dos entendidos, mesmo falando muito de Deus, não nos dizem nada das coisas do Pai.

“Eu te dou graças, ó Pai, porque assim foi do teu agrado”.

Referências

- Achenbach, R. (2021). *La Torá: Una guía para principiantes del Pentateuco*. Mohr Siebeck.
- Albertz, R. (1994). *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* (Vol. 1 & 2). Westminster John Knox Press.
- Baden, J. S. (2012). *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*. Yale University Press.
- Blenkinsopp, J. (1995). *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Westminster John Knox Press.
- Gallazzi, S. (2020). *Religião e opressão: A teocracia sadocita*. Fonte Editorial.
- Pixley, J. (1989). *A história de Israel a partir dos pobres*. Vozes.
- Tooman, W. A. (2021). *Ezequiel: Un comentario [Hermeneia Series]*. Fortress Press.
- Vermes, G. (1991). *Os manuscritos do mar morto*. Editora Mercuryo.
- Vermes, G. (2011). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Penguin Classics.
- Vermes, G. (2011). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Penguin Classics.

Sandro Gallazzi

História (S) e Teologia (S) do Pós-Exílio

History(S) and Theology(Ies) of Post-Exile

Resumo

O artigo pretende descrever o contexto social e político de Yehud a fim de reconstruir o cenário socioeconômico dessa província bem como as teologias que emergem nesse período. Mesmo não ocupando uma posição estratégica do ponto de vista geográfico e econômico, os habitantes da província de Yehud deveriam contribuir compulsoriamente para os cofres imperiais. Uma época, portanto, que pode ser considerada de enorme miserabilização da grande maioria dos habitantes da província. No entanto, não se deve descuidar que a situação da província atingia de forma diferente o povo, estabelecendo aqueles que viviam na miséria e aqueles que integravam a elite urbana. Jerusalém, na melhor das hipóteses, ainda não tinha mais do que algumas centenas de pessoas. No entanto, nela residia aqueles que representam a elite deportada em cumplicidade dos interesses imperiais. Uma elite que decidia a respeito da sobrevivência dos habitantes da província bem como o que deveriam crer.

Palavras-chave: Yehud; período persa; história; aquêmenidas.

Abstract

The aim of this article is to describe the social and political context of Yehud to reconstruct the socio-economic scenario of this province, as well as the theologies that emerged during this period. Despite its non-strategic geographical and economic position, the inhabitants of the province of Yehud had to make compulsory contributions to the imperial treasury. It was therefore a time of great misery for the vast majority of the province's inhabitants. It should not be overlooked, however, that the situation in the province affected the people differently, establishing those who lived in misery and those who were part of the urban elite. Jerusalem still had no more than a few hundred inhabitants at most. But it was home to those who represented the elite that had been deported in complicity with imperial interests. An elite that decided the survival of the inhabitants of the province and what they should believe.

Key-words: Yehud; Persian period; history; Achaemenids.

¹ Mestre em Teologia (ISEDET), Doutor em Ciências da Religião (UMESP), pós-doutor em História Antiga (UNICAMP) e pós-doutor em Teologia (Fuller Theological Seminary). Professor no mestrado e doutorado em Teologia da PUCPR e na UNINTER (Centro Universitário Internacional). Editor-chefe da Revista Estudos Bíblicos e membro do Grupo de Pesquisa de Arqueologia do Antigo Oriente Próximo. Email: luizalexandrerozzi@yahoo.com.br

Introdução

O ano de 539 a.C. é especial na história do antigo Oriente Próximo e de suma importância na história de Israel. Nesse ano, sem qualquer conflito bélico com a Babilônia, Ciro se torna rei e herdeiro do reino babilônico que se estendia até a fronteira do Egito e, entre os inúmeros povos que estavam na Babilônia e que passaram imediatamente ao controle dos persas, encontrava-se o povo judeu. Inicia-se, assim, as histórias denominadas de pós-exílicas assim como as teologias ali produzidas.

O período persa foi marcado pela potencialização da miséria e da exploração, mas também por um período de florescimento de grande parte da literatura da Bíblia Hebraica. Do ponto de vista geográfico e demográfico Yehud era uma província pequena e sua economia poderia ser considerada de subsistência rural. Trata-se de um período marcado por conflitos internos e externos, o que aumentava a miséria da grande maioria dos habitantes da província. No entanto, o caos social atingia de forma diferente o povo, dividindo a população entre aqueles que viviam na miséria e aqueles que integravam a elite urbana. Fome, pobreza e desespero formavam uma tríade abominável que perseguia homens, mulheres e crianças. Porém, quando falamos em povo, não podemos assumir a expressão em sua generalidade — uma que indicasse, por exemplo, a totalidade das pessoas que compunham Israel no período persa. A tríade do mal atingia, preferencialmente, aqueles que eram vulneráveis e que lutavam no limite entre a vida e a morte. E, enquanto muitos lutavam interminavelmente contra as forças da morte, outros, muitos outros, faziam o banquete da fartura. Se nas casas desses encontramos bem-estar, nas casas dos demais encontramos a morte fazendo sua macabra ronda.

Mesmo que as palavras de Ciro pareçam carregadas de “piedade” (“Ciro, rei da Pérsia, decreta: Javé, o Deus do céu, entregou-me todos os reinos do mundo. Ele me encarregou de construir para ele um templo em Jerusalém, na terra de Judá” (Esd 1,1-14), diante delas devemos exercitar uma certa suspeita ideológica e teológica, a fim de afirmar que não há gratuidade nos gestos do imperador persa. Por trás de cada um dos gestos do imperador Ciro é possível identificar intenções e movimentações de ordem política e econômica contra os povos subjugados. A narrativa bíblica se torna ainda mais comprometedor porque o edito de Ciro não é citado apenas uma única vez na literatura pós-exílica, mas três vezes (Esd 6,3-5 e 2 Cr 36,22-23), replicando, sub-repticiamente, que a presumida benevolência da nova ordem imperial não passava de uma estratégia de diplomacia internacional bem como de propaganda dos novos mandatários judaítas. De fato, longe de expressar um presumido projeto de soberania de Deus sobre a história, podemos ver nos textos bíblicos acima citados, um declarado interesse do projeto de expansão da nova ordem imperial persa pelo controle das rotas comerciais bem como criar uma “cabeça de ponte” que poderia impedir qualquer tipo de convulsão social expansionista nesse corredor sul-norte.

Porém, se a presença de miseráveis parece ser incontestável, a produção literária prossegue em infundável discussão, principalmente por falta de evidências materiais. E, justamente do ponto de vista da arqueologia, não se deveria esperar larga produção literária nesse período. Encontramos grande atividade literária em Judá no final da monarquia, século oitavo e sétimo, comprovado pelo estudo feito dos óstracos de Arad. No final do século VII existia em Arad e arredores um corpo de escribas capaz de compor textos complexos. Se assim em Arad, quanto mais em cidades como Laquish ou na capital Jerusalém. Há relativa segurança em afirmar que, em Jerusalém durante os reinados de Josias (640-612) e Joaquim (609-597), havia um corpo de escribas capaz de compor textos bíblicos. Contudo, depois do exílio, a atividade literária em Judá volta a ser intensa somente no final do período helenista, ou seja, na segunda metade do segundo século AEC, que se ajusta com o reinado hasmoneu. Portanto, pelas evidências arqueológicas, a atividade literária em Judá declinou expressivamente no período persa.

Todavia, se as evidências arqueológicas faltam, parece inegável a probabilidade da presença de uma elite de escribas imigrantes na Yehud. Num artigo recente, demonstrei como, a partir de uma demografia socioeconômica, será razoável perceber os contornos de uma elite e/ou nobreza entre os judaítas: “como a maioria das pessoas trabalhava na agricultura de subsistência, a alfabetização em Judá provavelmente não teria sido maior do que em outras áreas do império persa. Provavelmente não mais do que 5%, no máximo, poderia ler até mesmo textos simples, e muito menos poderia ler narrativas extensas” (Rossi, 2020, p. 380). Trata-se, portanto, de um grupo que representa uma elite econômica e social que pertencia a um círculo muito próximo que gravitava ao redor do centro administrativo persa em Jerusalém. Nesse sentido pode ser exemplar o relato que se encontra em Neemias 5,17 que registra cento e cinquenta judeus e magistrados que comiam à mesa dele. Neemias, nesse sentido, pode ser visto como um exemplo clássico de um homem de dois mundos, ou seja, pertencia ao grupo dos colonizados — era um judaíta — assim como era um dos colonizadores, isto é, um oficial persa (Polaski, 2012, p. 38). Finkelstein & Silberman (2018, p. 312) seguem essa mesma tendência:

Muitos especialistas concordam em que os reis persas encorajaram o surgimento de uma elite leal em Yehud, por causa da localização estratégica e sensível da província na fronteira com o Egito. Essa elite leal foi recrutada da comunidade judaica exilada na Babilônia e foi liderada por dignitários estritamente ligados à administração persa.

Yehud: um raio-x da província

É preciso refletir a extensão reduzida de Yehud no contexto do desenvolvimento mais amplo do sul do Levante nos séculos V e IV a.C. A importância internacional marginal também é verdadeira para o período

persa, quando Yehud alcançou o status de província persa (no mais tardar) em meados do século V. Não havia tanto interesse imperial em Yehud quanto nas províncias vizinhas, especialmente na área costeira (as províncias de Asdode e Dor e, mais tarde, no século IV, a província de Iduméia) e em Samaria, que era, como nos tempos anteriores, muito mais poderosa em termos de capacidade econômica. Pelo menos até as revoltas no Egito e a perda do controle do Egito pela autoridade persa, a província de Yehud era política e economicamente mais ou menos irrelevante. Yehud era uma parte muito pequena do Império Persa, mesmo no sul do Levante. Não sabemos as fronteiras exatas de Yehud (especialmente na extensão ocidental para o Sefelá) - se é que havia fronteiras exatas. Tomando a distribuição das impressões dos selos de Yehud como um indicador confiável (Lipschits e Vanderhooff 2011) em combinação com as listas bíblicas não estabelecidas, Yehud cobria uma área de cerca de 50 por 50 km, tendo Jerusalém como centro.

Cataldo (2003) e Grabbe (2004) concordam que, ao invés da formação de uma “estrutura política essencialmente nova”, a sociedade de Yehud operava dentro e sob a infraestrutura da instituição política estabelecida pelo Império Persa. É provável que as limitações e práticas econômicas básicas conhecidas do final da Idade do Ferro tenham prevalecido no período persa. Isto significa que a estrutura econômica básica da província era tributária por natureza. Os impostos eram extraídos dos cidadãos de Yehud, principalmente em espécie, e depois passados para a elite urbana e para os cofres imperiais.

E, nesse sentido, deve-se pensar em um duplo contexto, ou seja, o contexto que inclui a organização, a administração e a economia do império persa, e o contexto que inclui a geografia física e humana da Palestina e da região. Becking (2001, p. 76), por sua vez, elabora sua pesquisa a respeito desse período a partir do conceito de “longa duração”, afirmando que o retorno não deve ser considerado como um evento momentâneo, e sim um processo. Grabbe (2004, p. 20) ressalta a importância desse período dizendo: “O tempo do império persa foi um período extremamente importante para o desenvolvimento da história e da religião do Segundo Templo (razão pela qual esta história começa com os persas e não com Alexandre)”.

O império foi dividido em regiões denominadas satrapias (Grabbe, 2004, p. 132) que eram administradas pelos denominados sátrapas, geralmente um nobre persa ou medo, nomeado pelo imperador. A satrapia, uma unidade político-administrativa básica em torno da qual o Império funcionava, teve sua origem com o rei medo Quiaxares. Contudo, o modelo foi aperfeiçoado por Dario I (Tunnermann, 2001, p. 20), dando ao seu vasto império uma organização definitiva. A quantidade de satrapias é objeto de estudo e debate. De acordo com Cazelles (1986, p. 218), podia-se contar 31 satrapias no fim do reinado de Dario. Mas Heródoto (apud Grabbe, 2004, p. 133), por volta do ano 450 a. C., conhecia somente 20, cada uma delas com um sátrapa.

Yehud é localizada na denominada satrapia “Além do rio”, ou seja, Trans-Eufratênia, que incluía o conjunto da Síria e da Palestina. Para Gottwald (1988, p. 402), não está claro se desde o início Judá tinha o status de província separada ou ficava sujeita à autoridade da província da Samaria; ao menos até o tempo de Neemias. A reorganização levada a efeito por Dario I colocou todas as satrapias em pé de igualdade jurídica. Isso significava que todas deviam pagar tributos. E a satrapia de Yehud deveria pagar “anualmente o valor estipulado em 350 talentos de prata aos mandatários persas” (Frizzo, 2022, p. 225). Porém, a tributação alcançava também a entrega de “cavalos, cereais e ouro em pó” (Liverani, 2016, p. 754). Judá era apenas uma pequenina província ou subprovíncia de um império gigantesco que abrangia virtualmente todo o mundo, dentro do alcance visual do homem do Antigo Testamento. Grabbe (2004, p. 154) é bem claro ao definir a relação político-econômica entre os governadores de província e o rei:

Como a maioria das províncias, o administrador principal de Yehud era um governador nomeado pelos persas, responsável por manter a ordem e verificar se o tributo era pago. O governador era provavelmente nomeado pela comunidade local na maior parte do tempo, mas não podemos ter certeza de que o governador era sempre judeu. Em qualquer caso, ele tinha pouca dúvida sobre suas principais funções, que incluíam especialmente certificar-se de que a quantia especificada do tributo fosse paga.

Expansões imperiais acontecem a partir da desterritorialização dos povos originários e de seu silenciamento sociológico. Dessa forma, a nova ordem imperial que se impõe sobre os povos corrói o tecido social em novos arranjos que são determinados pela política externa imperial por intermédio de “líderes-clientes” do próprio povo, mas que são, ao mesmo tempo, representantes da nova ordem imperial persa. Rossi (2018, p. 20) acrescenta que:

O período persa foi, certamente, um período marcado por um violento processo de dominação e exploração. Todos os povos subjugados tinham que pagar tributo para que o poder persa central pudesse ser mantido. Isso significa que o poder mundial persa, ou a nova ordem mundial, se engajou numa “saudável” exploração do povo subjugado.

No período persa encontramos um crescente nível de exploração dos povos subjugados e, entre eles, os judeus. Carter (2003, p. 259) é muito esclarecedor nesse sentido:

Nenhum estudioso do período persa dúvida que a tributação e o tributo cobrado à população de Yehud pela política imperial contribuíram para as dificuldades econômicas de Yehud. Os textos bíblicos — tendenciosos como são — parecem refletir um mundo social marcado por uma economia de subsistência, diferenciação social e pobreza substancial. Diante destas condições tão reais, é provável que o

pouco excedente que o povo de Yehud produziu rapidamente enchesse os cofres provinciais e imperiais.

A taxa de crescimento de juros, que, durante o reinado de Nabucodonosor, era da ordem de 10% ao ano, subiu para mais de 20% ao ano durante o reinado de Ciro e Cambises. No século V, as taxas alcançavam índices de 40% a 50% ao ano na Babilônia e na Pérsia (Becking, 2011, p. 79) – e na Judeia os juros eram da ordem de 60% ao ano (Tunnermann, 2001, p. 55). Deve-se acrescentar que o aumento do comércio de escravos no Mediterrâneo nesse período foi consequência direta do processo de endividamento causado pelo sistema tributário persa (Tunnermann, 2001, p. 27): um sistema tributário que era inflexível (Kessler, 2013, p. 223), ou seja, a satrapia deveria enviar à sede central uma soma fixa. Sociedades tributárias eram, essencialmente, não igualitárias e, nelas, apenas uma minoria poderia atingir posições de domínio político e econômico.

A dependência econômica e política dos judeus, nas pesquisas efetuadas por Gerstenberger (1996, p. 8), não evitava o crescimento de tensões sociais ou o avanço da urbanização e estratificação entre o povo. O que acontecia era bem o contrário: enquanto apenas alguns poucos membros da comunidade judaica conseguiam acumular fortuna e obter posições influentes, colaborando com os persas, a grande massa da população tinha que se contentar com uma existência pouco estável. Briant (2002, p. 810) reforça a noção de que a elite local tinha ligações fortes com a elite imperial (ou com parte dela). Essa talvez seja uma das razões para a dinastia local e, no geral, os regimes de clientela usufruírem tão longa vida: a autoridade persa ficou, até certo ponto, escondida atrás da pequena nobreza local, que foi incumbida da arrecadação local de tributo e impostos, com a consequência de que qualquer eventual descontentamento por parte dos camponeses se voltava para essa nobreza (como visto na Judá de Neemias).

Possivelmente estamos diante de um grupo que representa uma elite econômica e social que pertencia a um círculo muito próximo que gravitava ao redor do centro administrativo persa em Jerusalém. Neemias, nesse sentido, pode ser visto como um exemplo clássico de um homem de dois mundos, ou seja, pertencia aos colonizados — era um judaíta — assim como era um dos colonizadores, isto é, um oficial persa (Polaski, 2012, p. 38). Finkelstein & Silberman (2018, p. 312) seguem essa mesma tendência:

Muitos especialistas concordam em que os reis persas encorajaram o surgimento de uma elite leal em Yehud, por causa da localização estratégica e sensível da província na fronteira com o Egito. Essa elite leal foi recrutada da comunidade judaica exilada na Babilônia e foi liderada por dignitários estritamente ligados à administração persa.

As muitas histórias que a Yehud do pós-exílio pode contar

Quando da ascensão do império persa, a Palestina se encontrava em um estado de grave deterioração e despovoada como resultado das destruições ocasionadas pelos babilônios e, antes deles, pelos assírios. Liverani descreve a situação da seguinte maneira:

Os grupos de judeus que retornaram para a Palestina graças aos editos imperiais aquemênidas encontraram uma região que somente até certo ponto correspondia ao modelo que eles esperavam de uma terra vazia e disponível, pois abrigava grupos mais ou menos importantes de origem diversa. Tratava-se de comunidades camponesas que haviam permanecido em suas terras, ou seja, não foram deportados; tratava-se de deportados de outra procedência assentados na região desde a época assíria; tratava-se de povos limítrofes que haviam aproveitado o relativo vazio para se estender (as cidades costeiras) ou para se mudar (os edomitas); tratava-se, por fim, de grupos resultantes das mais diversas fusões (2005, p. 323).

Finkelstein e Silberman (2018, p. 354) atestam que Yehud era “uma província pequena, cobrindo principalmente as montanhas de Judá aproximadamente quinze milhas para o norte e para o sul de Jerusalém, com uma área não muito maior do que oitocentas milhas quadradas”, ou seja, tratava-se de um território bem menor do que a área de Judá no final do século VII a.C. Liverani (2005, p. 324) registra que, nessa época, em Jerusalém foi ocupada novamente a “cidade de Davi”, porém não a “Mishne de Ezequias”. E Grabbe (2004, p. 25) segue a mesma tendência ao afirmar que o reassentamento no início do período persa parece ter causado pouco impacto na arqueologia. A área assentada estava evidentemente confinada à antiga área da cidade de David e cobria não mais que cinco ou seis hectares, com o monte ocidental completamente livre. A província Yehud do período persa não era muito maior do que é hoje a cidade moderna de Jerusalém, seguindo em direção norte até Masfa (Tell en-Nasbeh). Portanto, uma área muito menor do que se supunha (Kaeffer, 2022, p. 135-147).

Também são importantes na determinação da extensão e estrutura da província de Yehud os selos e impressões de selos. A importância dos selos reside em duas razões: seu padrão de distribuição nos diz algo sobre a extensão da província e suas inscrições dão informações sobre alguns dos governadores e outros funcionários administrativos provinciais. O padrão de distribuição dos selos e impressões sugere algumas das cidades que podem estar na província e que são, provavelmente, os centros administrativos mais significativos. Carter (2003) cataloga selos Yehud em seis locais: Ramat Rahel; Tell en-Nasbeh (Mizpah); Mosah; Jerusalém; Jericó e En-Gedi (apud Grabbe, 2004, p. 137). Pode-se argumentar que tanto Ramat Rahel quanto Tell en-Nasbeh funcionaram como importantes centros administrativos, talvez para a coleta de bens em espécie ou outros itens tributáveis.

No entanto, é necessário olhar os textos bíblicos com suspeição ideológica a fim de compreender que silenciamentos podem também acontecer a partir da maneira como se relata determinados eventos e como se nega a rememoração, banindo-os para o esquecimento como se jamais pudessem ter acontecido. Caso específico é o denominado “mito da terra vazia”, narrativa produzida pelos exilados que retornaram, para se referirem à agora província persa. Embora não fosse a “terra vazia” descrita na Bíblia, a terra de Judá desempenhou um papel econômico e político bastante pequeno no sul do Levante durante o período neobabilônico após a conquista de Jerusalém em 597/86 a.C., pelo menos até o declínio do Império Neobabilônico em 539 a.C. e a ascensão do Império Persa. Apenas cerca de (ou melhor, no máximo) 30.000 pessoas permaneceram na província babilônica demográfica e economicamente em colapso após a matança, o exílio, a doença, a fome, o deslocamento e a migração. A perda de soberania promoveu o isolamento cultural do território e de seus habitantes. A capital Jerusalém perdeu não apenas a proteção babilônica, mas também a maior parte de seu interior; ambos eram, pelo menos, importantes em termos econômicos. Entretanto, a destruição do centro de Jerusalém não foi um colapso completo, nem da cidade nem de toda a região; e não houve uma lacuna geral de descontinuidade. Especialmente na parte norte, em Benjamim (por exemplo, Mizpá, Tell el-Fûl, Gibeão, Betel), houve uma surpreendente continuidade com relação à cultura material (Stern 1982: 229;).

A pergunta de fundo e geradora de conflito se refere especificamente a “quem pertence a terra”? “Esqueciam-se” que durante o período do exílio, a maioria da população permaneceu em Judá. Três cidades podem ser consideradas nesse exemplo, a saber, Masfa, Ramat Rahel e Belém. Masfa, a apenas 13 km de Jerusalém, tornou-se sede governamental a partir do governo de Godolias, devidamente nomeado pelo poder imperial babilônico. Textos como 2 Rs 25,22-25 e Jr 40,7-41,18 ratificam a importância administrativa de Masfa que, possivelmente, se estendeu até a época da província de Yehud. Masfa (Tell en-Nasbeh) passou a ser o lugar do governo e Ramat Rahel continuou sendo o lugar da coleta de tributos persa (Langgut, et al., 2013, p. 115- 129). Ramat Rahel se reveste de importância porque, junto com a cidade de Belém, não foi alvo de incursões bélicas pulverizadoras. Ao contrário, Ramat Rahel “tinha um papel central no interesse dos sátrapas, sendo uma espécie de capital persa na região” (Frizzo, 2022, p. 227) e, de acordo com Kaeffer, a cidade se tornou “um local de reuniões e festas da elite da província de Yehud” (2019, p. 405), o que ratificaria questões acima abordadas de que uma elite transplantada poderia estar por trás da redação de textos complexos. É a área que na Bíblia é conhecida como o “Vale dos Reis” e, ao que tudo indica, era uma espécie de propriedade privada da dinastia davídica (Gn 14,17; 2Sm 18,18). Um importante centro de coleta de tributos. Com a descoberta de Ramat Rahel, é hoje seguro afirmar que o centro da coleta de tributos não era o templo de Jerusalém, como sempre se supunha,

mas Ramat Rahel. Isso obriga a mudar toda a linha de raciocínio que vinha sendo desenvolvida pela pesquisa moderna, a qual coloca muita importância ao chamado segundo templo de Jerusalém, como centro administrativo e da coleta de tributos para o governo persa (Bedford, 2023, p. 689- 736).

Grabbe (2004, p. 144), seguindo Carter e Lipschits, salienta que os mais recentes estudos de demografia indicam não mais de 30 mil habitantes para o período persa como um todo. Quase 90% dos locais eram habitados por menos de 300 pessoas. Estes dados demonstrariam que Yehud era formada principalmente por pessoas que viviam em aldeias agrícolas sem muros, sendo Jerusalém a única área urbana de tamanho significativo.

A população de Jerusalém no período persa II estava entre 1250 e 1500 habitantes, ou entre 6 e 7,3% da população de Yehud, segundo Carter (1999). Lipschits (apud Finkelstein, 2008, p. 503) segue na mesma linha chegando a 1500 habitantes. Carter (2003) apresenta números diferentes. Para ele, Jerusalém, com cerca de 3 mil pessoas, tinha aproximadamente 10% dos habitantes da província que a habitavam (Carter, 2013, p. 199). E, ao se referir à possível população de uma pequena Jerusalém, Carter afirma que, nas sociedades agrárias, as comunidades urbanas representavam uma proporção relativamente pequena da população total, geralmente menos de 10%, mas eram responsáveis por uma grande variedade de funções sociais, políticas e religiosas. Nessas comunidades urbanas, a especialização artesanal é onipresente; elites com diferentes funções concentradas nessas comunidades, apoiadas em grande medida pela extração de excedentes de camponeses das aldeias vizinhas (1999, p. 287). Todavia, o próprio Finkelstein (2008, p. 518) representa outra tendência: “calculando a população de acordo com o coeficiente de densidade amplamente aceito de 20 pessoas por dunam — um número que pode ser muito alto para o que parece ter sido um monte escassamente povoado, chega-se a uma população estimada de 400-500 pessoas, ou seja, c. 100 homens adultos”. As descobertas arqueológicas indicando que no período persa Jerusalém era uma pequena aldeia não fortificada reforçariam a tese de Finkelstein.

Com uma economia agrária, a grande maioria dos judeus estava comprometida em algum tipo de subsistência relacionada à agricultura (Becking, 2011, p. 77). Os padrões econômicos em Yehud, afirma Carter (1999, p. 255), quase certamente permaneceram constantes com aqueles conhecidos da Idade do Bronze e do Ferro, ou seja, uma economia agrária e pecuária mista baseada na chamada “Triade Mediterrânea”, isto é, grãos, vinho e azeite. As áreas ao redor de Jerusalém — imediatamente ao norte, sul e oeste — tradicionalmente são aquelas em que a produção de azeite é lucrativa.

Provavelmente não havia muita diferenciação social entre a classe camponesa em tempos de relativa normalidade. A maior parte da agricultura parece ter sido feita por famílias individuais em pequenas propriedades. É provável que seu estilo de vida e status tenham sido muito parecidos, fossem

eles donos de suas próprias terras ou locatários. Porém, em situações de exceção, como apontado em Neemias 5, as mulheres pobres, ao reclamarem, invocam a tradicional solidariedade interna ao grupo. O apelo que as mulheres fazem é baseado na ideia de não diferenciação, realçado pelo uso das expressões “irmãos” (5,1) e “mesma carne” (5,5) (Becking, 2011, p. 80). Possíveis exemplos de pobreza são encontrados em Ageu 1,2-11; 2,15-19, que relata a fome, a miséria, a seca e a futilidade geral com a preocupação do povo com seus próprios assuntos e com o fracasso na reconstrução do templo, Neemias 5. E Kessler acrescenta outros textos que possivelmente tenham sido escritos no período persa, com o objetivo de dar mais nitidez às contradições sociais: “Is 58,6ss são listadas pessoas presas, escravizadas, pobres, despatriadas e nuas e Malaquias 3,5 fala de pessoas que defraudam o salário do diarista e oprimem a viúvas e o órfão” (2009, p. 177). É possível, sim, a partir do período persa escrever uma história social dos miseráveis, daquelas vozes que não são capturadas na história, vozes muitas vezes silenciadas, miseráveis que não deixaram evidências materiais, mas que ajudam a refletir a partir de uma sociologia das ausências.

Um pouco mais baixo na escala social estariam os trabalhadores e diaristas itinerantes, conhecidos por referências em algumas das coleções de leis que provavelmente datam do período persa (por exemplo, Dt 24,14-15). Como mostra Neemias 5,2-5, aqueles que possuíam terras poderiam ter que vendê-las para pagar dívidas e assim se tornarem locatários. Presume-se que a próxima etapa seria se tornar um trabalhador contratado, embora isso não seja especificamente mencionado aqui. A pior situação era vender a família ou a si mesmo para a escravidão, como registrado em Neemias 5,5. Estamos diante de comunidades que eram em grande parte economicamente fracas, isto é, famílias que tinham ido à falência, como resultado de pesada carga tributária, ou que corriam o risco de perder sua independência econômica. Rossi conclui que “no início e durante grande parte do período persa, Judá foi o mais pobre, o menos populoso e o mais isolado dos territórios ao redor” (2018, p. 20).

Os nobres não são descritos, mas aparecem em vários pontos do livro de Neemias de uma forma consistente com o documento de Elefantina (Ne 2,16; 4,8,13; 5,7; 6,17; 7,5; 13,17). Quem constituiu os nobres não é discutido, mas pode ser presumido. Eram sem dúvida aqueles que possuíam considerável riqueza e eram vistos como os líderes comunitários (Grabbe, 2004, p. 172). Kessler (apud Berquist, 2007, p. 142) descreve a elite colonial da Yehud como uma “elite transplantada geograficamente”. Nesse cenário teríamos, portanto, uma elite que se deslocou para um território subpovoado e se estabeleceu como a força sociopolítica hegemônica dentro da região, controlando suas instituições sociais, políticas e econômicas. Porém, é necessário salientar que a hegemonia da “elite transplantada” é frequentemente alcançada e mantida através de apoio político e econômico externo, nesse caso, do governo persa. A argumentação de Niels Peter Lemche (1988, p. 23) segue e ratifica a mesma tendência: “Ao

permitir que os grupos de elite da sociedade judaica retornassem à sua terra natal, que poucos ou nenhum deles havia visto, o rei [da Pérsia] criou um vínculo de lealdade pessoal entre seu regime e esse novo grupo judeu, com o qual ele poderia contar para ajudá-lo a governar seu vasto império”. Com esse objetivo, os aquemênidas nomearam indivíduos leais ao império, da elite da comunidade do Segundo Templo, para servir como autoridades locais na província.

Os repatriados do exílio da Babilônia, conforme a concepção de Kessler (2013, p. 216), tornam-se parte da classe superior e o antagonismo entre a classe superior e inferior equivaleria, ao menos parcialmente, ao existente entre os que retornam e os que haviam permanecido no país. A classe superior se aproveitava da miséria extrema em que vivia a maior parte da população. Na província de Yehud os que pertenciam à classe superior e os repatriados eram praticamente os mesmos. Frizzo segue a mesma tendência ao afirmar, referindo-se a Esdras e Neemias, que “é fácil verificar que essas duas emblemáticas lideranças atuaram em plena sintonia com o projeto expansionista proposto pela monarquia persa” (2022, p. 236). Penso que é possível aplicar aqui um esquema inerentemente especial em sua organização e que dá primazia ao centro em detrimento da periferia. Ele consiste em um limite bem preciso sobre o que pertence àquilo que está dentro quanto àquilo que está do lado de fora (Tebes, 2008). A base especial fornece uma estrutura cognitiva capaz de classificar a distância conceitual e de percepção, orientando do mais distante para o mais e do menos importante para o importante. No esquema centro-periferia, o centro é a concentração do essencial, do aceitável, do apropriado e do sagrado, enquanto o insignificante, ofensivo e impuro é empurrado para a periferia (Liverani, 1990, p. 34). Pessoas que vivem na periferia não pertencem ao círculo interno e são, portanto, consideradas inferiores (sempre num processo que as levam à inferiorização). Viver na periferia gera um sentimento de insegurança porque o centro é associado com a harmonia e a periferia com o caos (Liverani, 1990, p. 41). O centro é a ordem dos símbolos, valores e crenças, que governam a sociedade. É também uma estrutura de atividades, de papéis e de pessoas, dentro de uma rede de instituições. Assim sendo, utilizo o esquema de centro-periferia como um meio de iluminar a realidade conceitual. Enquanto as pessoas que vivem dentro dos limites do grupo aproveitam a vida em toda a sua riqueza, as pessoas que vivem no interior da periferia ou em suas fronteiras experimentam a realidade como mundo invertido.

Nesse momento, após a discussão apresentada acima, mesmo que não se possa pensar em consenso de narrativas e premissas, seria possível caracterizar algumas questões que poderiam indicar direções possíveis:

Os avanços do império babilônico sobre o já pequeno território de Judá a partir do início do século VI a.C. deportou uma minoria da população de Jerusalém.

Somente uma pequena minoria dos descendentes dos deportados migrou, durante um período de várias décadas, da Babilônia para Yehud em 539.

A população de Jerusalém e seus arredores no período persa era muito menor do que as estimativas anteriores (e essas estimativas continuaram a diminuir de dezenas de milhares para talvez alguns milhares).

Uma possível grande parte da literatura da Bíblia Hebraica pode ter sido reunida em um período relativamente curto no século V, mas sempre trazendo à memória que alguns pesquisadores identificariam um período posterior de produção textual.

A comunidade de Yehud não era unificada do ponto de vista socioeconômico, revelando que vivia um conflito social substancial e complexo.

A comunidade de Yehud também não era unificada do ponto de vista teológico, haja vista que é possível encontrar narrativas teológicas que claramente emergem de lugares sociais diferenciados.

A cultura de Yehud foi fortemente influenciada pela política imperial persa. O império utilizou métodos de controle social em Yehud semelhantes aos que empregou em outras províncias, e a Bíblia Hebraica mostra a evidência dessa intervenção social e ideológica.

A economia de Yehud como província persa é crucial para a compreensão da sociedade e da literatura do período.

Conclusões

As muitas histórias do pós-exílio chegam a nós a partir de diferentes atores sociais, ou seja, não havia entre a população de Yehud uma homogeneidade e, por isso, as narrativas eram construídas a partir de locais sociais distintos. Os miseráveis que viviam na mais periférica das províncias eram, certamente, distintos dos “nobres” da própria comunidade que viviam no centro (mesmo que da periférica Yehud) e distintos também da macro centralidade do Império Persa.

No centro do mundo, o império persa passava a impressão de poder imutável e, assim, teria causado um impacto significativo em suas muitas províncias. Esse era um império que perduraria; a lei deles era impossível de ser quebrada e a nova ordem mundial proposta era estável, isto é, era um “mundo sob controle” (Root 1992, p. 446). A teologia imperial apresentava Ciro como “rei da totalidade, o rei grande, forte, rei da Babilônia, da Suméria e da Acádia, rei das quatro partes do mundo” (Liverani, 2016, p. 756). Tratava-se, sem dúvida, da mesma lógica que se apresentava na construção de todos os impérios, de ontem e de hoje, em seus processos de “civilizar” o mundo conquistado e que também se encontra presente, por exemplo, na Assíria. Na Assíria, a consciência do rei pode ser constatada, por exemplo, nos “Anais de

Senaqueribe” que expressam o vínculo de poder, de conquista e de religião no mandatário do país:

Senaqueribe, o grande rei, o poderoso rei, rei do universo, rei da Assíria, rei dos quatro cantos da terra; o sábio pastor, favorito dos grandes deuses, guardião do direito, amante da justiça; aquele que dá apoio e vem para ajudar o necessitado, que muda seus pensamentos para atos piedosos; perfeito herói; poderoso homem; o primeiro entre todos os príncipes; o deus Assur, a grande montanha, uma realeza inigualável me confiou, e acima de todos aqueles que moram em palácios, tornou poderosa minhas armas, toda a humanidade ele trouxe submissa aos meus pés (Luckenhill, 2005, p. 23).

Dado os fatos relacionados acima, seria lógico pressupor que as satrapias, pelo menos as que sabiam ler os “sinais dos tempos”, tinham consciência de que estavam submetidas a um poder sem fim e que perduraria até o final dos tempos.

Assim, sob o comando do sátrapa persa, os interesses políticos do império trabalhavam em conjunto com os que retornavam. O império buscava expandir e manter a ordem, deixando a “elite retornada” sem escolha a não ser controlar uma “ancestral terra natal” para permanecer no poder. Assim, os “deportados retornados”, inspirados pelo relato do glorioso retorno ao lar do Deutero-Isaías, diante de sua própria realidade social precária e a pedido de seus benfeitores persas, iniciaram a reconstrução do culto com a construção do Segundo Templo. O Segundo Templo, cuja construção foi apoiada pelas autoridades persas, tinha pelo menos dois significados: um externo e imperial e outro interno e cúltico. Dentro do sistema imperial, o templo funcionava como parte das ferramentas reguladoras que os persas usavam para coletar tributos. Dentro da província, o templo mediava o poder político, econômico e religioso (ideológico) da região. Ao fazer isso, o culto do Segundo Templo construiu os significados que se tornariam a “grande narrativa” sob a qual o povo interpretaria sua existência na província de Yehud. Também se faz necessário salientar a crescente importância do sacerdote no pré-exílio para o pós-exílio. De “sacerdote superior” (2Rs 25,18) ele se torna “sumo sacerdote” (Ag 1,1), assumindo assim traços não somente na esfera religiosa, mas, também, na esfera política.

Nessa que se tornaria uma metanarrativa sagrada, os deportados que retornavam, seriam os únicos e legítimos herdeiros da terra da província. Uma narrativa teológica/ideológica que lembrava os israelitas nas histórias de Josué e que levaram os membros da comunidade do Segundo Templo a reencenar a conquista de uma terra “vazia” prometida a eles (Ahlström, p. 283; Carroll 1992). A partir dessa “grande narrativa”, a “elite dos retornados”, ou seja, os oficiais, os escribas, a aristocracia do culto e aqueles que foram cooptados, procuraram preservar seu poder construindo uma comunidade civil e cúltica com uma estrutura social hierárquica claramente delineada e ordenada e com

limites de inclusão e exclusão. É suficiente trazer à memória que a lei da pureza e a teologia da retribuição são dois dos mais poderosos instrumentos teológicos utilizados para ratificar o projeto de reconstrução conduzido por Neemias.

A construção do culto, a partir do conceito de “pureza étnica”, funcionava como uma forma de controlar o acesso ao poder na província, um poder provavelmente mediado pelas estruturas de parentesco dos registros oficiais como os encontrados em Esdras 2,8 e Neemias 7. Fronteiras entre periferia e centro bem delineadas que não eram apenas circunscritas por uma etnia fictícia, mas funcionavam como importante instrumento para manter e impor papéis de gênero estritamente construídos. Não seria absurdo pressupor que o pós-exílio produziu uma sociedade de maior estratificação baseada no gênero, corroendo as estruturas sociais anteriores, mais igualitárias (Fontaine 1995, p. 35-36).

Referências

- Ahlström, G. W. (1993). *The history of ancient Palestine from the Palaeolithic period to Alexander's conquest*. JSOT Press.
- Becking, B. (2011). *Ezra, Nehemiah, and the construction of early Jewish identity*. Mohr Siebeck.
- Bedford, P. R. (2023). The satrapies of the Persian Empire: Ebir-nari/Syria. In K. Radner, N. Moeller, & D. T. Potts (Eds.), *The age of Persia* (pp. [page range]). Oxford University Press.
- Berquist, J. L. (2007). *Approaching Yehud: New approaches to the study of the Persian period*. Society of Biblical Literature.
- Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian Empire*. Eisenbrauns.
- Carroll, R. P. (1992). The myth of the empty land. *Semeia*, 59, 79–93.
- Carter, C. E. (1999). *The emergence of Yehud in the Persian period: A social and demographic study*. Sheffield Academic Press.
- Carter, C. E. (2003). *Syria-Palestine in the Persian period in Near Eastern archaeology*. Eisenbrauns.
- Cataldo, J. (2003). Persian policy and the Yehud community during Nehemiah. *Journal for the Study of the Old Testament*, 28(2), 131–143. [https://doi.org/\[DOI if available\]](https://doi.org/[DOI if available])
- Cazelles, H. (1986). *História política de Israel [Political history of Israel]*. Paulinas.
- Finkelstein, I. (2008). Jerusalem in the Persian (and early Hellenistic) period and the wall of Nehemiah. *Journal for the Study of the Old Testament*, 32(4), 501–520. [https://doi.org/\[DOI if available\]](https://doi.org/[DOI if available])
- Finkelstein, I., & Silberman, N. A. (2018). *A Bíblia desenterrada: A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados [The Bible unearthed: Archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts]*. Vozes.

- Fontaine, C. R. (1995). The social roles of women in the world of wisdom. In A. Brenner (Ed.), *A feminist companion to wisdom literature* (pp. 24–49). Sheffield Academic.
- Frizzo, A. C. (2022). A província de Yehud [The province of Yehud]. In S. Nakanose & L. J. Dietrich (Eds.), *Uma história de Israel: Leitura crítica da Bíblia e arqueologia* [A history of Israel: Critical reading of the Bible and archaeology] (pp. [page range]). Paulus.
- Gerstenberger, E. (1996). *Leviticus*. Westminster John Knox Press.
- Gottwald, N. K. (1988). *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica* [Socioliterary introduction to the Hebrew Bible]. Paulinas.
- Grabbe, L. L. (2004). *A history of the Jews and Judaism in the Second Temple period* (Vol. 1). T&T Clark.
- Kaéfer, J. A., & Dietrich, L. J. (2022). A consolidação dos reinos de Israel Norte e Judá [The consolidation of the Northern Kingdom of Israel and Judah]. In S. Nakanose & L. J. Dietrich (Eds.), *Uma história de Israel: Leitura crítica da Bíblia e arqueologia* (pp. [page range]). Paulus.
- Kessler, R. (2013). *Historia social del antiguo Israel* [Social history of ancient Israel]. Sígueme.
- Langgut, D., Gadot, Y., Lipschits, O., & Finkelstein, I. (2013). Fossil pollen reveals the secrets of the Royal Persian Garden at Ramat Rahel, Jerusalem. *Palynology*, 37(1), 115–129. [https://doi.org/\[DOI if available\]](https://doi.org/[DOI if available])
- Lemche, N. P. (1988). *Ancient Israel: A new history of Israelite society*. Sheffield Academic.
- Lipschits, O., & Vanderhooft, D. S. (2011). *The Yehud stamp impressions: A corpus of inscribed impressions from the Persian and Hellenistic periods in Judah*. Eisenbrauns.
- Liverani, M. (1990). Prestige and interest: International relations in the Near East ca. 1600–1100 B.C. *Sargón*.
- Liverani, M. (2005). *Más allá de la Biblia: Historia antigua de Israel* [Beyond the Bible: Ancient history of Israel]. Crítica.
- Liverani, M. (2016). *Antigo Oriente: História, sociedade e economia* [Ancient Near East: History, society, and economy]. EDUSP.
- Luckenbill, D. D. (2005). *The annals of Sennacherib*. Wipf and Stock.
- Polaski, D. (2012). Nehemiah: Subject of the empire, subject of writing. In I. Kalimi (Ed.), *New perspectives on Ezra-Nehemiah: History and historiography, text, literature, and interpretation* (pp. [page range]). Eisenbrauns.
- Rossi, L. A. S. (2018). *Sapienciais: Sabedoria a favor da libertação* [Wisdom literature: Wisdom for liberation]. Paulus.
- Root, M. C. (1992). Art and architecture (Persian art). *Anchor Bible Dictionary*, 1, 440–447.

- Stern, E. (1982). Material culture of the Land of the Bible in the Persian period 538–332 B.C. Aris & Phillips.
- Tebes, J. M. (2008). Centro y periferia en el mundo antiguo [Center and periphery in the ancient world]. SBL/UCA.
- Tunnermann, R. (2001). As reformas de Neemias: A reconstrução de Jerusalém e a reorganização de Judá no período persa [Nehemiah's reforms: The rebuilding of Jerusalem and the reorganization of Judah in the Persian period]. Paulus.

Luiz Alexandre Solano Rossi

***“E chamou Yhwh a Moisés”:
Aspectos Literários do Livro de Levítico na Torá***

***And Yhwh Called to Moses”:
Literary Aspects of The Book of Leviticus in The Torah***

Resumo

O livro de Levítico é composto por vários conjuntos de leis acerca do culto, sacerdócio, pureza e impureza, bem como prescrições sobre aspectos da vida em sociedade. Todo este conjunto legal está inserido entre as narrativas do livro de Êxodo e Números. Considerando a composição final do livro de Levítico, o presente artigo objetiva apresentar uma discussão acerca dos aspectos literários deste livro, analisando a importância da localização do livro de Levítico dentro da Torá, e, por conseguinte, analisar a linguagem utilizada pelos escritores e redatores bíblicos, bem como a estrutura do livro, a qual é organizada justamente pela linguagem e seus conteúdos. Tais discussões são fundamentais para o estudo do livro de Levítico em sua totalidade e perícopes selecionadas.

Palavras-chave: Levítico; literatura; linguagem sacerdotal; santidade; pureza.

Abstract

The book of Leviticus is composed of several sets of laws about worship, priesthood, purity and impurity, as well as prescriptions about aspects of life in society. This entire set of laws is inserted between the narratives of the book of Exodus and Numbers. Considering the final composition of the book of Leviticus, this article aims to present a discussion about the literary aspects of this book, analyzing the importance of the location of the book of Leviticus within the Torah, and therefore analyzing the language used by the biblical writers and editors, as well as the structure of the book, which is organized precisely by language and its contents. These discussions are fundamental to the study of the book of Leviticus as a whole and selected pericope.

Key-words: Leviticus; literature; priestly language; holiness; purity.

¹ Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professora de Teologia na Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES). Membro do Grupo de Pesquisa Arqueologia do Antigo Oriente (PUC-PR). Associada ABIB.

Introdução

O terceiro livro da Torá, denominado de *Wayiqrā'* (ar"q.Ylw:) na Bíblia Hebraica, cuja tradução é "*E chamou*", apresenta um conjunto de prescrições acerca do sacerdócio, orientações litúrgicas, leis de pureza e impureza, bem como leis sobre aspectos da vida em sociedade. Inclusive, por conta das prescrições sacerdotais, seu nome na Septuaginta *Leuitikon*, o qual foi traduzido para o latim, *Leviticus*, tornando-se o nome do livro no Antigo Testamento da Bíblia Cristã.

O livro de Levítico, assim como outros livros da Torá, teve um processo de redação, porém, este processo não é feito aleatoriamente, mas, como afirma Konrad Schmid (2013, p. 73), é um processo textualmente produtivo de recepção e interpretação intrabíblicas de material textual existente. Em suas palavras,

Nos escritos do Antigo Testamento, em regra, texto e comentário aparecem unificados, e só depois da conclusão do Cânon a interpretação passa a figurar ao lado do texto. A história da redação pode, portanto, ser descrita como história da recepção intrabíblica, cuja reconstrução pode fazer novamente aflorar as situações de discurso teológico intrabíblico em suas diferenciações históricas. Assim, a abordagem histórico-literária não faz nenhuma pergunta estranha aos livros, antes revela uma estrutura profunda que garante a íntima coerência deles (SCHMID, 2013, p. 73).

Neste sentido, considerando a importância desta redação e recepção intrabíblica do livro de Levítico, mas também de toda Torá, nosso ponto de análise será o texto em sua composição final, porém, considerando todo o processo para chegar ao final deste texto. Neste artigo, portanto, discutiremos os aspectos literários do livro de Levítico a partir de sua composição final. Para entender o processo de composição do livro de Levítico, e os grupos que o escreveram, veja o artigo "A composição da Torá sacerdotal sadoquita: a centralidade de Levítico" de Rogério Lima de Moura, neste mesmo número da RIBLA.

Sendo assim, para analisarmos os aspectos literários, primeiro faz-se necessário uma discussão da importância da localização do livro de Levítico dentro da Torá, para que então, se possa analisar a linguagem utilizada pelos escritores e redatores bíblicos, bem como a estrutura do livro, a qual é organizada justamente pela linguagem e seus conteúdos. Estas discussões são imprescindíveis para o estudo do livro de Levítico em sua totalidade e perícopes selecionadas.

1. Levítico na Torá

Ao lermos narrativamente a Torá observamos que o livro de Levítico se inicia após a construção da "habitação da tenda da reunião" (d[eAm lh,ao !K;v.me), relatada em Êx 40. Seu encerramento se dá com a afirmação de que todo o conteúdo do livro é mandamento que YHWH ordenou a Moisés para os

filhos de Israel, no monte Sinai (Lv 27,34). Na sequência, Números inicia com a narrativa sobre a ordem divina para que Moisés faça o ressenseamento, ainda localizado no Sinai (Nm 1,1-46). Aliás, os acontecimentos narrados no Sinai se estende até Nm 10,10.

Embora seja uma narrativa contínua, em termos de leitura sincrônica, localizada no Sinai, há distinções na perícopes do Sinai. Christopher Smith (1996, p. 19) destaca a mudança da fórmula de “YHWH falou a Moisés”, que introduz as leis na perícopes do Sinai, para “YHWH convocou a Moisés e falou com ele da habitação da tenda da reunião” (Lv 1,1) e “YHWH falou a Moisés no deserto do Sinai, na habitação da tenda da reunião” (Nm 1,1) no início de Números. Para o autor, estas mudanças nas fórmulas são indicadores estruturais inseridos pelo redator final da Torá para que se reconhecesse o livro de Levítico como uma unidade literária.

Este é o pressuposto do nosso artigo: Levítico como unidade literária. Assim, ao observarmos narrativamente o livro, notamos que todo o seu conteúdo se passa no Sinai, entrelaçando narrativa e lei. Segundo Davi Damrosch (1997, p. 80), do ponto de vista literário, o livro de Levítico não apenas estabelece a lei dentro de um contexto narrativo, mas subordina a narrativa a uma ordem simbólica mais ampla, mostrando como foi possível para os escritores sacerdotais entremear lei e narrativa em um terreno comum composto de elementos rituais, simbólicos e proféticos.

Esta localização das leis sacerdotais, cúlticas e sociais no Sinai, segundo Davi Damrosch (1997, p. 90) funciona tanto como conferência de autoridade para as leis, como também um lugar teológico. Para o autor, o Levítico entende o deserto como a lacuna necessária, entre culturas e entre história e futuro, no qual o povo pode receber a ordem simbólica redentora da Lei (Lv 18,1-4).

Ademais, esta autoridade dada às leis, não está apenas ligada ao local, mas a quem YHWH as entregou, Moisés. É indissociável a legitimação da autoridade mosaica do livro de Levítico, seja por sua inserção no Sinai, como o próprio início do livro que revela que YHWH convocou a Moisés para receber as prescrições.

Em toda a Bíblia Hebraica, Moisés é o legislador. Isto porque, no período persa, não há monarquia, e os intelectuais judaítas que editaram o Pentateuco e Profetas Anteriores aceitaram o governo persa, bem como eram contra a restauração da monarquia judaíta (até porque o contexto histórico não proporcionava esta possibilidade). Assim, eles transferiram a prerrogativa real da legislação a Moisés, fortalecendo a identidade de um judaísmo que poderia existir como religião sem-terra e sem Estado (Romer, 2016, p. 90).

Moisés, portanto, enquanto figura identitária, é uma figura de memória. De acordo com Rogério Moura (2024, p. 83), esta figura de memória funciona como legitimadora dos interesses políticos dos sacerdotes, mais especificamente, dos sadoquitas, uma vez que Moisés é um personagem que reúne as caracte-

rísticas legitimadoras dos sadoquitas. Deste modo, as ações narradas de Moisés narradas no passado, são atualizadas e rememoradas no presente a partir dos interesses sadoquitas.

Entretanto, não é apenas Moisés que ganha destaque no Levítico, especialmente dos capítulos 1-10. Em Lv 9.23, Arão é mencionado entrando na “habitação da tenda da reunião” junto com Moisés, e em sua saída, ambos abençoaram o povo. Aqui, não apenas reconhece a autoridade de Arão, mas a coloca junto a Moisés. Segundo Rogério Lima de Moura (2024, p. 59), Arão, aparece como personagem de autoridade em textos tardios como do relato sacerdotal, Esdras, Neemias e Crônicas, associado à linhagem sadoquita. Assim, para o autor, esta junção entre sadoquitas e aronitas se inicia a partir do séc. IV AEC (Moura, 2024, p. 66). Assim, nesta redação final do livro do Levítico, ambas as figuras são apresentadas como personagens de autoridades, referendando o sacerdócio sadoquita do segundo templo.

Isto posto, vamos à análise da linguagem sacerdotal empregada pelos escritores e redatores bíblicos.

2. Linguagem sacerdotal

O livro de Levítico faz parte do escrito sacerdotal. Este escrito não é apenas um estilo de escrita, mas é também, conceitualmente, o fundamento da Torá. Segundo Konrad Schmid (2013, p. 188), o escrito sacerdotal foi o primeiro vinculou as narrativas dos patriarcas às de Moisés/Êxodo, então se deve a ele uma das mais importantes sínteses histórico-literárias do Antigo Testamento. Ademais, o autor afirma que o escrito sacerdotal não surgiu como uma reescrita continuadora do material textual já existente, mas primeiramente como fonte escrita própria.

Por fazer parte do escrito sacerdotal, é nítida a linguagem sacerdotal empregada em todo o livro de Levítico, seja pelo conteúdo das prescrições para sacerdotes, levitas e oficiais culticos, ou pelo viés religioso contido nas leis para o povo, inclusive aquelas que não estão diretamente ligadas às ofertas e sacrifícios.

Uma das características da linguagem é a dominação da voz divina no livro de Levítico. Entendemos que o livro de Levítico legitima o sacerdócio, o uso da voz divina é um dos meios para isso. Diferente dos outros livros do Pentateuco em que há inúmeras passagens narrando YHWH encarregando Moisés de dizer ao povo os seus múltiplos mandamentos, e descrevendo narrativamente este processo, o livro de Levítico traz apenas a menção direta “Disse YHWH a Moisés para dizer” (cf. Lv 4,1). Segundo Reinhard Müller (2015, pp. 70-71), esta fórmula de escrita ressalta que a própria mensagem de Levítico é divina, assim, a congregação ouve diretamente a voz divina quando os mandamentos são lidos entre seus membros. Este é o intuito da escrita, divinizar a lei. O que,

por um lado, legitima o sacerdócio, representantes e guardadores desta lei, por outro, por ser lei divina, não se questiona. Aliás, esta é uma das problemáticas contemporâneas dos estudos bíblicos, especialmente em relação ao livro de Levítico.

Esta fala divina direcionada à congregação é reforçada nos capítulos que abrangem o Código de Santidade (Lv 17-26). Reinhard Müller (2015, p. 71) destaca este recurso estilístico, especialmente através da fórmula “Eu [sou] YHWH” (hw”hy> ynla]). Para o autor, esta fórmula é um dispositivo retórico incorporado em uma composição literária. Ela serve como um lembrete repetido de que a voz divina é imediatamente audível nas palavras desse texto. Essa função pragmática pode indicar que esse texto escrito foi composto para a proclamação oral dos mandamentos divinos. Ademais, a fórmula também é uma chave para a teologia da santidade contida em todo o Código de Santidade. Segundo o autor, a fórmula contém a noção de que YYHW, ao declarar seus mandamentos por meio da voz dos sacerdotes, está constantemente santificando seu povo. É a voz de YHWH que se torna audível dentro do discurso humano, pelo qual ele, constantemente, santifica o povo.

Além das fórmulas indicativas da voz divina na narrativa e a temática da santidade, a qual nós abordaremos um pouco mais na seção seguinte, observamos outras duas temáticas características na linguagem do livro de Levítico: a questão da pureza *versus* impureza, e as prescrições específicas de ofertas e sacrifícios.

Iniciemos pelas prescrições de ofertas e sacrifícios. Para além das recomendações sacerdotais, há uma série de leis que regulamentam os diversos tipos de ofertas, em especial nos capítulos 1-7. Aliás, o final do capítulo 7 encerra este conjunto de leis dizendo:

Esta é a lei para a oferta queimada, para a oferta de grão, para oferta pelo pecado, para oferta pela culpa, para as consagrações, para sacrifício de ofertas pacíficas que ordenou YHWH a Moisés na montanha do Sinai, no dia em que ordenou aos filhos de Israel para oferecer as ofertas a YHWH no deserto do Sinai. (Lv 7,37-38).

Observam-se uma síntese dos diversos tipos de ofertas, as quais foram especificadas neste bloco dos capítulos 1-7, todas legitimadas na figura de Moisés, como aquele que recebeu diretamente as leis divinas no monte Sinai.

E, nestas prescrições também o tema da pureza *versus* impureza está presente, porém, a temática extrapola o campo semântico das ofertas e sacrifícios, mas abrange também o campo semântico relacionado à vida cotidiana das pessoas. Nas prescrições sobre alimentação, por exemplo, há regulamentações sobre a comida pura e impura. Em Lv 11,34 menciona que todo alimento preparado com água se torna impuro (amj).

A raiz verbal amj (*tm*’) tem por significado básico “ser impuro”, e sua maior ocorrência encontra-se em textos do período do exílio e pós-exílio de Je-

rusalém, sendo 85 vezes em Levítico, 23 em Números e 30 em Ezequiel (Jenni; Westermann, 1985, p. 919), que é quando a questão puro/impuro torna-se importante no cenário religioso. As normas sobre a contaminação e a sacralidade são significativas no período do pós-exílio de Jerusalém, principalmente porque estes critérios de pureza, normas de exclusão e punição, são ferramentas de controle da comunidade, e quem as domina são os sacerdotes (Liverani, 2008, pp. 430-431). Deste modo, a linguagem utilizada no livro de Levítico reitera o poder sacerdotal sadoquita, no segundo templo. Puro/impuro são critérios de controle, e controle dos corpos.

Inclusive, a questão do corpo, seja animal ou humano, está diretamente relacionada com a questão de pureza/impureza. Mary Douglas (2019, p. 59) ressalta que uma das técnicas retóricas utilizadas pelo escrito sacerdotal é a analogia. No entanto, as analogias no livro do Levítico são complicadas, especialmente se pensarmos na recepção destes textos em nossos dias. Para a autora, o Levítico traz o corpo como paradigma. Em suas palavras,

O corpo vivo é seu paradigma. No espaço do corpo animal ele encontra analogias com o Tabernáculo e a história da revelação de Deus a Israel. Quando ele fala sobre virtude, honestidade e justiça, usa simples exemplos de mensuração “não cometerás injustiça no julgamento, na medida de tamanho ou peso ou quantidade. Balanças justas, pesos justos” (Lv 19,35s). O corpo também é tratado como medida da justiça. Somente o corpo perfeito é adequado para ser consagrado, nenhum animal com defeito deve ser sacrificado, nenhum sacerdote com o corpo impuro deve se aproximar do altar, “um homem cego ou coxo, ou que tenha a face mutilada ou um membro muito longo, ou um homem que tenha pé lesionado ou mão lesionada, ou um corcunda, ou um anão...” (Lv 21,16-20). Levítico torna o defeito físico correspondente ao julgamento defeituoso, os pratos que medem o peso, o comprimento ou a quantidade no mercado evocam os pratos da balança do julgamento divino (Douglas, 2019, p. 59).

Neste sentido, é indispensável a problematização de uma leitura do livro de Levítico para os nossos dias. Como fazer a atualização hermenêutica do paradigma do corpo perfeito, ou, na linguagem de Levítico, puro? Entender os aspectos literários, sociológicos e ideológicos de Levítico é fundamental para não fazermos leituras literalistas que subjugam corpos dissidentes.

3. Estrutura do Livro

A partir da linguagem utilizada e os conteúdos apresentados pelo livro de Levítico, é que se discute a sua estrutura literária. Não há um consenso na pesquisa bíblica sobre a divisão dos blocos literários do livro de Levítico. O único consenso na pesquisa da estrutura do livro é o código de Santidade (Lv 17-26), com exceção de Moshe Kline, o qual observaremos no decorrer desta seção.

O código de Santidade, embora seja uma unidade literária em consenso, há discussões sobre sua origem. Há defesa de que seja um código autônomo, anterior a Levítico. No entanto, para Thomas Römer (2016, p. 101), a lei de santidade provavelmente nunca existiu como uma coletânea independente, mas foi criada para concluir o material do Escrito Sacerdotal em Lv 1-16, e estabelecer um meio-termo entre uma interpretação do código deuteronomico e a legislação sacerdotal. Isso explica por que não existe uma introdução claramente marcada. Simplesmente o início é marcado por “YHWH falou a Moisés: Fala a Aarão, a seus filhos e a todos os israelitas” (Lv 17,1-2a). Esta introdução continua no formato das instruções sacerdotais precedentes (cf. Lv 15,1).

Nesta mesma perspectiva, Konrad Schmid defende que em Lv 17-26,

[...] pode-se observar uma conciliação entre a legislação deuteronomista e o Escrito Sacerdotal. Porém, não pode ser reconhecido com clareza que nesse processo se tenha destacado o horizonte redacional do Pentateuco. Isso é especialmente perceptível na parte de benção da Lei de Santidade em Lv 26, pois acolhe afirmações do Escrito Sacerdotal, especialmente 26,9.11-13, como Gn 17, Êx 6,2-8 e 29,45s, afirmações centrais de promessa, condicionando-as pelo fato de agora estarem na parte final sobre benção /maldição da Lei de Santidade, introduzida por “se vos conduzirdes segundo as minhas leis, se guardades meus mandamentos e os praticardes” (Lv 26,3), seu cumprimento, portanto, não é mais prometido incondicionalmente, mas depende da obediência à lei, o que se iguala a certa “deuteronomização” da teologia do Escrito Sacerdotal (Schmid, 2013, pp. 220-221).

Neste sentido, o autor argumenta que a lei da santidade reformula a unilateralidade da teologia do Escrito Sacerdotal em sentido deuteronomista. Isto é, as mensagens salvíficas não são prescrições divinas diretas, mas são mediadas pela teologia da Lei. Isto faz sentido no período no qual o livro foi escrito, no qual o sacerdócio exerce o poder. Assim, é notório que a Lei da Santidade ancora a função de sumo sacerdote explicitamente na Torá (cf. Lv 17,16-26) (Schmid, 2013, p. 221).

Isto posto, compreendo que o código de Santidade faz parte da escrita redacional do livro de Levítico, e não uma fonte pré-existente, vamos à discussão da estrutura do livro.

Moshe Kline propõe conjuntos concêntricos de três unidades, com o capítulo 19 no centro. Cada conjunto tem um elemento organizador comum, sendo o conjunto mais externo orientado para o lugar, o conjunto do meio orientado para o tempo, o conjunto interno orientado para a pessoa, e o centro, a santidade. Observe o esquema da estrutura proposta pelo autor (Kline, 2006, pp. 15-18):

- *Unidade tríade A: O sistema de sacrifício*
 - I. Três sacrifícios particulares motivados espontaneamente (1-3)
 - II. Sacrifícios exigidos para expiação (4-5)
 - III. Ordem administrativa (6-7)

- *Unidade tríade B: Todas as linhas de pericope díades*
 - IV. Inauguração do culto e consequências (8-10)
 - V. Leis dietéticas (11)
 - VI. Parto (12)
- *Unidade tríade C: Impurezas e purificação*
 - VII. Impureza da Doença da Balança (13,1-46)
 - VIII. Purificação (13,47-14,57)
 - IX. Flúidos genitais (15)
- *Unidade tríade D: Todas as linhas de perícopes tríades*
 - X. Dia do Purgatório (16)
 - XI. O abate e o consumo de carne (17)
 - XII. Práticas sexuais ilícitas (18)
- *Unidade focal*
 - XIII. Santidade (19)
- *Unidade tríade E: Todas as linhas de perícopes tríades*
 - XIV. Penalidades para adoração a Moloque, necromancia e ofensas sexuais (20)
 - XV. Instruções para os sacerdotes (21)
 - XVI. Objetos santificados (22,1-25)
- *Unidade tríade F: Todas as linhas de perícopes díades*
 - XVII. Nascimento de animais (22,26-33)
 - XVIII. O calendário de feriados (23)
 - XIX. Óleo e pão do Tabernáculo; o caso da blasfêmia (24)
- *Unidade tríade G: Redenção*
 - XX. Jubileu (25)
 - XXI. Bênçãos, maldições e a lembrança da aliança (26)
 - XXII. Consagrações e sua redenção (27)

De acordo com o autor, essa estrutura pode ser interpretada como uma representação analógica do Tabernáculo. A matriz interna é o Santo dos Santos, a matriz do meio é o Lugar Santo e a matriz externa é o pátio. Para o autor, a experiência de ler Levítico, de acordo com essa analogia, coloca o/a leitor/a em uma posição análoga à do sumo sacerdote no Dia da Expição. Como o sumo sacerdote, o/a leitor/a segue o caminho interno para a santidade no centro do livro. (Kline, 2006, p. 11).

Por sua vez, Mary Douglas tece a sua análise literária ao livro de Levítico a partir de uma perspectiva antropológica, tendo como paradigma o monte Sinai. Para a autora, o livro de Levítico explora o paralelo entre Monte Sinai e Tabernáculo, inclusive como locais da manifestação divina. Monte Sinai, no cume do monte, no Tabernáculo, no Santo dos Santos (Douglas, 2019, pp. 71-75).

Christopher Smith (1996, p. 20) discute a composição literária do livro de Levítico a partir de leis individuais, as quais são de tamanhos variáveis e tratam de diferentes assuntos. O livro de Levítico utiliza meios literários para demarcar esses agrupamentos por sua unidade temática, o que tem sido utilizado pelos/as

comentaristas para identificar os agrupamentos de leis em uma unidade estrutural maior. No entanto, o autor destaca que, além das leis, há observações que não são leis em si, como ocorre no capítulo 11, no qual se identifica os animais puros e impuros.

Assim, o autor defende que o livro é de um gênero híbrido, alternando entre leis e narrativas. Há três narrativas no livro, cada precedida e seguida por grupos de vários capítulos de leis, resultando em sete unidades principais. As narrativas (caps. 8-10; 16; e 24.10-23) fazem alusão umas às outras e servem como indicadores estruturais, indicadores para o desenvolvimento do pensamento das seções jurídicas. Elas tratam consecutivamente com sacrifícios (caps. 1-7), limpeza/purificação (caps. 11-15), santidade (17.1-24.9) e redenção (caps. 25-27) (Smith, 1996, pp. 22-32).

Conforme observado, há várias perspectivas para estabelecer uma estrutura para o livro de Levítico. Analisando o livro sincronicamente e a partir da temática apresentada pelas leis e narrativas, propomos a seguinte estrutura:

- I. Prescrições relativas ao sacrifício e ofertas (Lv 1-7);
- II. Leis relativas aos sacerdotes (Lv 8-10);
- III. Regras de pureza e impureza (Lv 11-16);
- IV. Código de Santidade (Lv 17-26);
- V. Leis diversas (Lv 27).

Em síntese, observar a estrutura literária de um livro é essencial para a discussão dos conteúdos que o compõem, uma vez que cada obra carrega uma organização interna que não apenas organiza suas ideias, mas também revela as intenções dos autores bíblicos e as nuances do significado a serem exploradas. Ainda que haja camadas redacionais, o texto sincrônico, aquele que se apresenta como um todo coeso, possui sua intenção de ser, tanto do ponto de vista literário quanto teológico. Assim, a estrutura literária não é apenas um suporte formal, mas também um veículo de significados, sendo imprescindível na interpretação adequada do texto, permitindo uma compreensão mais rica e aprofundada das suas diversas camadas de sentido.

Considerações finais

O livro de Levítico, discutido neste artigo como uma unidade literária integrante da Torá, apresenta uma série de prescrições cúlticas e legais, ditas a Moisés no Sinai. Analisar os aspectos literários do livro nos permite, não apenas organizar as leis, mas também compreender as intenções teológicas e ideológicas para a organização da redação final do texto. A inter-relação entre narrativa e legislação, bem como a predominância da voz divina e das fórmulas sacramentais, sublinham a legitimidade e a autoridade das normas apresentadas, não

como meras instruções sociais, mas como diretrizes sagradas, emanadas diretamente de YHWH, segundo o texto bíblico.

Deste modo, ao analisar a estrutura e os elementos retóricos presentes no texto, percebemos que levítico é uma obra que utiliza do discurso teológico e simbólico, fundamentado na pureza, santidade e obediência, para a regulação das pessoas no período do segundo templo. Compreender esta dinâmica é imprescindível para a discussão do livro de Levítico para a contemporaneidade para não fazermos leituras literalistas que subjugam corpos dissidentes.

Referências

- Damrosch, D. (1997). Levítico. En R. Alter & F. Kermode (Eds.), Guia literário da Bíblia (pp. [número de páginas]). Fundação Editora da Unesp.
- Douglas, M. (2019). Levítico como literatura. Edições Loyola.
- Jenni, E., & Westermann, C. (1985). Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento (Vol. 1). Ediciones Cristiandad.
- Kline, M. (2006). The literary structure of Leviticus. *The Biblical Historian*, 2(1), 11–28.
- Liverani, M. (2008). Para além da Bíblia: História antiga de Israel (O. S. Moreira, Trad.). Paulus e Edições Loyola.
- Moura, R. L. de. (2024). Moisés como sacerdote? Memória e tradição sacerdotal na construção das figuras de Moisés. *Kliné*.
- Müller, R. (2015). The sanctifying divine voice: Observations on the hwhy yna formula in the holiness code. En F. Landy, L. M. Trevaskis & B. D. Bibb (Eds.), *Text, time, and temple: Literary, historical and ritual studies in Leviticus* (pp. [número de páginas]). Sheffield Phoenix Press.
- Römer, T. (2016). Os papéis de Moisés no Pentateuco. En M. da S. Carneiro, M. Ottermann & T. J. A. de Figueiredo (Eds.), *Pentateuco: Da formação à recepção* (pp. [número de páginas]). Paulinas.
- Schmid, K. (2013). História da literatura do Antigo Testamento: Uma introdução. Edições Loyola.
- Smith, C. R. (1996). The literary structure of Leviticus. *Journal for the Study of the Old Testament*, 70, 17–32.

Sue'Hellen Monteiro de Matos

O Qōrban da 'Ōlá: Apontamentos sobre Levítico 1

The Qōrban of 'Ōlá: Notes on Leviticus 1

Resumo

O artigo estuda o primeiro capítulo de Levítico. A metodologia de análise engloba o oferecimento de propostas de tradução e estruturação, o exame do contexto literário e a reflexão sobre a mensagem teológica do livro. Deseja-se mergulhar em Levítico 1, a fim de reconhecer as possíveis verdades essenciais que o texto quis e ainda quer transmitir às leitoras e aos leitores. As perguntas pelo que é sagrado para o povo de fé, pelo valor sociocomunitário dos rituais e pelos jeitos de experienciar a fé como recursos para reconstruir esperanças e reestruturar a vida serão trazidas como parte importante do olhar sobre essa passagem bíblica. Quanto à teologia do texto, assinalam-se aspectos do relacionamento entre Israel e YHVH através das categorias hermenêuticas *qōrban* e *'ōlá*, que são termos vinculados ao âmbito ritual. O artigo pretende ser um subsídio para a compreensão da perícope, viabilizando o diálogo aberto do texto bíblico com a realidade de hoje.

Palavras-chaves: Levítico 1. Rito. *'Ōlá*. *Qōrban*. Sacerdotes.

Abstract

This article examines the first chapter of Leviticus. The methodology of the analysis encompasses offering translation and structuring proposals, examining the literary context, and reflecting on the book's theological message. The aim is to delve deeper into Leviticus 1 to identify the potential essential truths the text intended and still intends to convey to its readers. Questions about what is the sacred to people of faith, the socio-communal value of rituals, and ways of experiencing faith as resources for rebuilding hope and restructuring life will be considered as important aspects of this biblical passage. Regarding the text's theology, aspects of the relationship between Israel and YHVH are highlighted through the hermeneutical categories *qōrban* and *'ōlá*, which are terms linked to the ritual realm. The article aims to support the understanding of the pericope, enabling an open dialogue between the biblical text and today's reality.

Keywords: Leviticus 1. Rite. *'Ōlá*. *Qōrban*. Priests.

¹ Doutor em Teologia pela Faculdades EST. E-mail: rubenmarcelinoobs@est.edu.br.

Introdução

Levítico 1 nos suscita diferentes perguntas. Muitas delas podem envolver o problema da compreensão do sagrado. Vivemos momentos em que se multiplicam incrivelmente as interpretações sobre o que é o sagrado, embora nem todas convivam de maneira harmoniosa. Os fundamentalismos religiosos se digladiam pelo monopólio do sagrado, pretendendo reduzi-lo a fórmulas dogmáticas, ritos enrijecidos ou comportamentos padronizados.

Se nos debruçarmos sobre o significado dos ritos no livro de Levítico, poderemos nos surpreender com a constatação de que nada tinham a ver com uma intenção opressora. Pelo contrário, visavam a um propósito libertador, baseado na unidade do povo de Israel. No contexto atual de crescimento de guetos religiosos, o Levítico vem sendo usado para justificar um afastamento da diversidade, ao invés de ser compreendido como uma estratégia grupal desenvolvida para acolher a realidade plural do pós-exílio sem que se perdesse a singularidade dos judeus como grupo sociorreligioso.

As releituras empreendidas pelos fundamentalismos privilegiam tendenciosamente o uso literal. Conforme explica Geffré (2004, p. 107), advoga-se que esse sentido literal

[...] corresponde ao sentido querido pelo autor inspirado e que é simplesmente o eco do sentido dado por Deus. A idéia [sic] de que um texto da Escritura só toma seu sentido à luz do conjunto das Escrituras, e a idéia [sic] comum hoje em dia em lingüística [sic] e em hermenêutica de que um texto é sempre suscetível de várias leituras, isto continua estranho aos fundamentalistas.

Livros como o Levítico, cujos conteúdos reivindicam ser a voz de Deus receitando o que deve ser incorporado para viver sem problemas, despertam elevado interesse em tempos recentes. Nesse sentido, costuma-se reforçar o aspecto legalista, ignorando tanto as nuances político-sociais quanto as características literárias envolvidas na confecção dos textos da Bíblia.

Diante do desafio da interpretação bíblica, queremos oferecer algumas notas para aproximação ao conteúdo de Levítico 1. Trataremos de tradução, contexto literário, estrutura e teologia, ou seja, possível mensagem. Refletiremos acerca das possíveis verdades essenciais que Levítico 1 quis e ainda quer nos comunicar. As perguntas pelo que é sagrado para o povo de fé, pelo valor sociocomunitário dos rituais, que certamente não constituem um fim em si mesmo, e pelos jeitos de experienciar a fé como auxílios para reconstruir esperanças e reorganizar a vida serão trazidas como parte importante de nosso olhar sobre essa passagem bíblica.

Convidamos as leitoras e os leitores a ingressarem conosco nas reflexões que faremos a seguir.

Tradução

Começamos oferecendo uma proposta de tradução de Levítico 1.

¹Então clamou a Moisés e falou YHVH a ele desde a tenda do encontro, para dizer [isto]:

²— Fala aos filhos de Israel e dize a eles: Uma pessoa que fizer aproximar, dentre vós, um *qorbān* para YHVH, do animal — do bovino e do ovino e caprino — fareis aproximar o *qorbān* vosso.

³Se for uma '*ōlá* o *qorbān* dele do bovino, será um macho inteiro que fará aproximar; à porta da tenda do encontro o fará aproximar para aceitação dele perante as faces de YHVH. ⁴Então pousará a mão dele sobre a cabeça da '*ōlá*, a fim de que seja aceita por ele para fazer expiação sobre ele, ⁵e abaterá a cria do bovino perante as faces de YHVH.

Depois farão aproximar os filhos de Aarão, os sacerdotes, o sangue e espalharão o sangue ao redor do altar que está à porta da tenda do encontro.

⁶Então esfolará a '*ōlá* e a despedaçará nos pedaços dela.

⁷Depois colocarão os filhos de Aarão, o sacerdote, uma chama sobre o altar e porão em ordem achas sobre a chama. ⁸Então porão em ordem os filhos de Aarão, os sacerdotes, os pedaços, a cabeça e a gordura sobre as achas que estarão sobre a chama que estará sobre o altar.

⁹Mas a entranha dele e as pernas dele lavará com as águas.

Então queimará o sacerdote tudo no altar. É uma '*ōlá*. É uma oferenda queimada de um odor suave para YHVH.

¹⁰Se, porém, do ovino e caprino for o *qorbān* dele, das ovelhas ou das cabras, para uma '*ōlá*, será um macho inteiro que fará aproximar. ¹¹Então o abaterá junto ao lado do altar, para o norte, perante as faces de YHVH.

Em seguida, espalharão os filhos de Aarão, os sacerdotes, o sangue dele ao redor do altar.

¹²Então o despedaçará nos pedaços dele.

Depois a cabeça dele e a gordura dele, pô-los-á em ordem o sacerdote sobre as achas que estarão sobre a chama que estará sobre o altar.

¹³Mas a entranha e as pernas lavará com as águas.

Então fará aproximar o sacerdote tudo e queimará no altar. Uma '*ōlá* ele é. É uma oferenda queimada de um odor suave para YHVH.

¹⁴Se, porém, do alado uma '*ōlá* for o *qorbān* dele para YHVH, fará, pois, aproximar das rolinhas ou dos filhotes da pomba o *qorbān* dele.

¹⁵Então o fará aproximar o sacerdote junto ao altar, destroncará a cabeça dele e queimará no altar. Depois será drenado o sangue dele sobre a parede do altar.

¹⁶Então removerá o crisso dele com a plumagem deste e o lançará junto ao altar, para o leste, ao lugar da cinza da gordura. ¹⁷Em seguida, seccioná-lo-á nas asas dele (não separará).

Então o queimará o sacerdote no altar. Uma ‘*ōlá* ele é. É uma oferenda queimada de um odor suave para YHVH.

No primeiro versículo, o sujeito dos verbos “clamar” (*qārā*) e “falar” (*dāvar*) é YHVH. Curiosamente ele é introduzido após o segundo verbo, constituindo uma estrutura frasal diversa no tocante a esta que aparece nos seguintes exemplos: “Então clamou YHVH *Elohim* ao *adām* e disse (‘*āmar*) para ele: — Onde tu estás?” (Gênesis 3,9); “Então clamou a ele *Elohim* do meio da sarça e disse: — Moisés! Moisés!” (Êxodo 3,4b). A versão siríaca buscou ajustar a frase de Levítico 1,1 conforme o modelo dos versículos anteriormente citados: “Então clamou o Senhor para Moisés e falou com ele desde a tenda para dizer [isto]”. A estrutura frasal do texto hebraico massorético de Levítico 1,1, na verdade, não é incomum. Ela está presente também em Ezequiel 9,3-4a: “Foi quando a glória do *Elohim* de Israel se elevou de sobre o querubim, aquele sobre o qual estava, em direção à soleira da casa. Então clamou ao homem trajado com vestes de linho que trazia o tinteiro do escriba nos quadris dele e disse YHVH a ele: — Atravessa pelo meio da cidade, pelo meio de Jerusalém”. A comparação de Levítico 1,1 em seu contexto literário com a passagem de Ezequiel 9,3-4 fortalece a manutenção do texto hebraico Massorético:

Êxodo 40,34 – Levítico 1,2	Ezequiel 9,3-4a
Foi quando a nuvem cobriu a tenda do encontro e a glória de YHVH encheu a habitação. Não conseguia Moisés entrar na tenda do encontro porque habitava sobre ela a nuvem e a glória de YHVH enchia a habitação. Quando se dava o elevar da nuvem de sobre a habitação, partiam os filhos de Israel em todas as partidas deles; porém, se não se elevasse a nuvem, não partiam até o dia do elevar dela. Sim, ficava a nuvem de YHVH sobre a habitação de dia e uma chama ficava de noite em cima dela diante dos olhos de toda a casa de Israel em todas as partidas deles. Então clamou a Moisés e falou YHVH a ele desde a tenda do encontro, para dizer [isto]: — Fala aos filhos de Israel [...].	Foi quando a glória do <i>Elohim</i> de Israel se elevou sobre o querubim, aquele sobre o qual estava, em direção à soleira da casa. Então clamou ao homem trajado com vestes de linho que trazia o tinteiro do escriba nos quadris dele e disse YHVH a ele: — Atravessa pelo meio da cidade, pelo meio de Jerusalém.

As palavras hebraicas ‘*ōlá* e *qorbān* foram tão somente transliteradas, a fim de chamar atenção para seus sentidos linguísticos dentro do texto. Há um jogo de palavras composto pela palavra *qorbān* e pela raiz *qārav*, cujo signifi-

cado elementar é “aproximar-se” (ALONSO SCHÖKEL, 2010, p. 590). Desse modo, *qorbān* seria algo que é “aproximado”, isto é, trazido para perto da divindade, apresentado diante dela (BUDD, 1996, p. 45-46). Na tradução de Chouraqui (1996, p. 23), visibiliza-se o jogo de palavras entre “apresentar” (*yaqrīv*) e “um presente” (*qorbān*). Enfim, *qorbān* é “[...] um termo geral que abrange todos os sacrifícios que um israelita individual podia oferecer, ofertas queimadas, ofertas pacíficas, ofertas de purificação e assim por diante” (Wenham, 2021, p. 40).

O substantivo feminino *’ōlá* é uma forma participial da raiz *’ālā*, cujo sentido básico é “subir” (ALONSO SCHÖKEL, 2010, p. 496). Considerando que os particípios hebraicos, em sua função verbal, “[...] descrevem uma ação contínua no tempo do contexto [...]” (Kelley, 2002, p. 237), talvez se possa interpretar o substantivo *’ōlá* como designando “algo que é subido” ou, como prefere Chouraqui (1996, p. 24), “erguido”. O grego traduziu *’ōlá* como *holokáutōma*², substantivo que indica uma “oferta totalmente queimada” (Gingrich; Danker, 1984, p. 145), colocando ênfase no momento final do rito de oferecimento. Chouraqui (1996, p. 24), no entanto, explica que:

A palavra *’ola*, traduzida habitualmente por “holocausto” de acordo com a versão dos setenta, não significa etimologicamente “o que é inteiramente queimado”, mas “o que sobe”; o ofertante “sobe” a rampa que leva ao altar para onde ele conduz o animal a ser sacrificado, este “sobe” ao altar. Incinerado, enfim ele “sobe” como fumaça agradável para a divindade a quem é oferecida.

O termo *mur’á*, traduzido aqui por “crisso”, é um *hápax legómenon*, isto é, “[...] uma palavra ou uma expressão utilizada uma só vez na Sagrada Escritura [...]” (Dias da Silva, 2022, p. 173). *Mur’á* aparece somente em Levítico 1,16 (Holladay, 2010, p. 302). Dicionários e versões em português (ou traduzidas de outra língua moderna para o português) costumam traduzir a palavra por “papo” (A Bíblia Sagrada, 1993, p. 94; Alonso Schökel, 2010, p. 401; Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 163; Chouraqui, 1996, p. 30; Holladay, 2010, p. 302; Kirst, 2003, p. 140). A Bíblia do Peregrino (Alonso Schökel, 2017, p. 157) traz “bucha”. Milgrom (1991, p. 170), contudo, esclarece que:

[...] o pássaro deve ser limpo antes que possa ser oferecido. Diferente dos quadrúpedes (versículos 9 e 13), as entranhas dos pássaros não valem o esforço da lavagem e, por isso, devem ser descartadas. Desse modo, *mur’ātō* deve envolver os órgãos digestivos inferiores, que contêm os excrementos, portanto a tradução “seu papo” deve ser rejeitada (tradução nossa)³.

² Integram a composição desse substantivo o adjetivo *hólos*, “inteiro”, e a forma verbal *káiō*, “ser queimado” (Gingrich; Danker, 1984, p. 106, 145; Barth, 2005, p. 143).

³ [...] *the bird must be cleaned out before it can be offered up. In distinction to quadrupeds (vv. 9, 13), the bird's entrails are not worth the bother of washing and hence must be discarded. Thus mur’ātō must comprise the lower digestive organs containing the excrements, and the rendering “its crop” must be rejected.*

Nessa direção, Walton, Mathews e Chavalas (2018, p. 154; conferir também Milgrom, 1991, p. 169-171) sugerem que *mur'á* diz respeito ao “[...] crisco, incluindo a cauda, o ânus e os intestinos. O sentido, novamente, era o de limpar o animal ao prepará-lo para o sacrifício”. O crisco é “[...] a área ao redor da abertura cloacal (anal), localizada abaixo da cauda do pássaro”⁴ (tradução nossa) (Milgrom, 1991, p. 170).

Contexto menor e contexto maior

O contexto menor em que Levítico 1 se insere é formado por Êxodo 40 e Levítico 2. Êxodo 40 possui marcas de delimitação bem definidas:

I. O LEVANTAMENTO DA TENDA DO ENCONTRO	
A	Fórmula introdutória de ordenança de YHVH: “Então falou YHVH para Moisés, para dizer [isto]” (1)
B	Ordem para levantar a habitação, a tenda do encontro, no primeiro dia do primeiro mês (2)
C	Ordem para colocar na tenda do encontro a arca do testemunho e cobri-la com a cortina (3)
D	Ordem para fazer entrar a mesa e dispor a disposição dela; para fazer entrar a menorá e para fazer subir os candeeiros dela (4)
E	Ordem para dar o altar de ouro para incenso perante a arca do testemunho e para colocar a cobertura do vão de entrada da habitação (5)
F	Ordem para dar o altar da ‘olá perante o vão de entrada da habitação, da tenda do encontro (6)
G	Ordem para dar a bacia entre a tenda do encontro e o altar e para dar ali as águas (7)
H	Ordem para colocar o cercado em roda e para dar a cobertura do acesso do cercado (8)

⁴ [...] the area around the cloacal (anal) opening, lying beneath the bird's tail.

		X	Ordens para ungir a habitação e todos os seus utensílios, bem como Aarão e seus filhos (9-15) A habitação será santa! (9b) O altar da ‘olá será santo de santos! (10b)
A’	Fórmula introdutória de fazedura de Moisés: “Assim fez Moisés; conforme tudo que YHVH lhe ordenara, desse modo fez” (16)		
B’	Moisés levantou a habitação no primeiro dia do primeiro mês do segundo ano (17-19) Refrão: Assim como ordenara YHVH a Moisés (19b)		
C’	Moisés fez entrar a arca à habitação, colocou a cortina da cobertura e fez cobrir sobre a arca do testemunho (20-21) Refrão: Assim como ordenara YHVH a Moisés (21b)		
D’	Moisés colocou a mesa e a menorá na tenda do encontro perante as faces de YHVH; a mesa para o norte e a menorá para o sul (22-25) Refrão: Assim como ordenara YHVH a Moisés (23b; 25b)		
E’	Moisés colocou o altar de ouro na tenda do encontro, diante da cortina, e a cobertura do vão de entrada da habitação (26-28) Refrão: Assim como ordenara YHVH a Moisés (27b)		
F’	O altar da ‘olá Moisés colocou perante o vão de entrada da habitação, da tenda do encontro, e fez subir sobre ele a ‘olá e a minhá (29) Refrão: Assim como ordenara YHVH a Moisés (29b)		
G’	Moisés colocou a bacia entre a tenda do encontro e o altar e deu lá águas para lavagem (30-32) Refrão: Assim como ordenara YHVH a Moisés (32b)		
H’	Moisés fez levantar o cercado à roda da habitação e do altar e deu a cobertura do acesso do cercado (33a)		

II.	O “ABAIXAMENTO” DA GLÓRIA DE YHVH NA TENDA DO ENCONTRO (33b-35)
III.	CONCLUSÃO DO LIVRO DE ÊXODO: A NUVEM, O FOGO E AS PARTIDAS DE ISRAEL (36-38)

Percebamos que há menção expressa do altar da ‘*ōlá*, qualificado como “santo de santos”, expressão superlativa no hebraico. Entre os utensílios da tenda do encontro, portanto, o centro (X) da estrutura de Êxodo 40 dá destaque ao altar da ‘*ōlá*. Além disso, esclarece-se que o próprio Moisés ofereceu sobre o altar a ‘*ōlá* e a *minhá*.

Do mesmo modo, Levítico 2 oferece um conteúdo bem delimitado, cujo assunto é a *minhá*, palavra cujo significado básico é “dom” ou “presente” (García López, 2004, p. 187).

I.	INTRODUÇÃO GERAL AO RITO DE APROXIMAÇÃO DE UM <i>QORBAN</i> DE <i>MINHÁ</i> (1-3)
	<u>Ingredientes</u>: será de semolina, sobre a qual se deverão derramar azeite e olíbano <u>Ação da “vida” (<i>néfesh</i>) ofertante</u>: apanhar um punhado da sêmola, do azeite e de todo o olíbano <u>Ação dos filhos de Aarão, os sacerdotes</u>: queimar a oferta memorial no altar <u>Refrão</u>: “É um fogo de um odor suave para YHVH” <u>Destinação restante</u>: o que tiver sido deixado será para Aarão e os filhos dele <u>Refrão</u>: “É um santo de santos dos fogos de YHVH”
II.	OS TIPOS DE <i>QORBAN</i> DE <i>MINHÁ</i> (4-10)
	a. <u>Um <i>qorban</i> de <i>minhá</i> cozido em forno</u>: será de semolina em massas ázimas misturadas com o azeite e massas finas ázimas untadas com o azeite b. <u>Um <i>qorban</i> de <i>minhá</i> sobre a chapa</u>: será de semolina mistura com o azeite e ázima <u>Ação do ofertante</u>: esmigalhá-la em migalhas e despejar sobre ela azeite <u>Refrão</u>: “Uma <i>minhá</i> ela é” c. <u>Um <i>qorban</i> de <i>minhá</i> na caçarola</u>: será feita de semolina com o azeite

<u>Ação do ofertante</u>: fazer entrar a <i>minhá</i> para YHVH, aproximando-a do sacerdote <u>Ação do sacerdote</u>: – fazer a <i>minhá</i> se achegar ao altar – erguer, da <i>minhá</i>, uma oferenda memorial e queimá-la no altar <u>Refrão</u>: “É um fogo de um odor suave para YHVH” <u>Destinação restante</u>: o que tiver sido deixado será para Aarão e os filhos dele <u>Refrão</u>: “É um santo de santos dos fogos de YHVH”	
III. AS PRESCRIÇÕES SOBRE O LÊVEDO, O MEL E O SAL (11-13)	
a. O lêvedo e o mel: – nenhuma <i>minhá</i> será fermentada – não se queimarão o lêvedo e o mel no fogo para YHVH – serão aproximados para YHVH como um qorban de começo, mas ao altar não subirão como um odor suave b. O sal: – todo <i>qorban</i> de <i>minhá</i> será salgado com o sal – não se fará cessar o sal da aliança de <i>Elohim</i> de sobre a <i>minhá</i>	
IV. O RITO DE APROXIMAÇÃO DE UM QORBAN DE MINHÁ DE PRIMEIROS FRUTOS (14-16)	
<u>Ingredientes</u>: será de espiga tostada no fogo, de moído de espiga fresca <u>Ação do ofertante</u>: colocar sobre ela azeite e olíbano <u>Refrão</u>: “Uma <i>minhá</i> ela é” <u>Ação do sacerdote</u>: queimar a oferta memorial dela do moído dela e do azeite dela sobre todo o olíbano dela. <u>Refrão</u>: “É um fogo para YHVH”	

Nota-se que, da mesma maneira que a ‘*olá* em Êxodo 40, também aqui a *minhá* é qualificada com o superlativo “santo de santos”. O refrão “É um fogo de um odor suave para YHVH” (2,2) retoma aquele de Levítico 1,9.13.17: “É uma oferenda queimada de um odor suave para YHVH”.

O contexto maior de Levítico 1,1 pode ser identificado com Levítico 1 – 7, bloco que se ocupa dos sacrifícios e está demarcado por um sumário conclusivo (SKA, 2014, p. 47): “Esta é a Torá da ‘*olá*, da *minhá*, da *ḥaṭṭā’t* e do ‘*āshām*, dos *millū’im* [investiduras dos sacerdotes] e do *zēbaḥ hashshēlāmīm*, que ordenou YHVH a Moisés sobre a montanha do Sinai no dia do ordenar dele aos filhos de Israel, para fazer aproximar de YHVH os *qorbanôt* deles no de-

serto do Sinai” (Levítico 7,37-38). Arrolam-se aqui os cinco tipos de *qorbanôt* desenvolvidos ao longo dos capítulos dessa primeira seção de Levítico: a ‘*olá*, a *minhá*, a *ḥaṭṭā’t* (sacrifício pelo pecado), o ‘*āshām* (o sacrifício pela culpa) e o *zēbah hashshēlāmīm* (o abate das pacificações). Quatro se referem a oferendas de animais (a ‘*olá*, a *ḥaṭṭā’t*, o ‘*āshām* e o *zēbah hashshēlāmīm*) e um consiste de oferendas de vegetais (a *minhá*). A expressão “para fazer aproximar de YHVH os *qorbanôt* deles no deserto do Sinai” é chave para a compreensão: YHVH mesmo providencia as instruções para que Israel se achegue ao seu Deus. O liame entre a ‘*olá* e as demais oferendas é a compreensão de que a divindade deseja a comunhão com seu povo. Isso ecoa as palavras de Levítico 26,12: “Caminharei permanentemente entre vós e serei para vós *Elohim*; também vós sereis para mim um povo”.

Forma e Apontamentos teológicos

Levítico 1 possui uma estrutura facilmente reconhecível, constituída de um cabeçalho e três seções. Cada uma delas, por conta de seus elementos internos, pode ser considerada representante de uma forma literária fixa. Propomos que seja chamada de “formulário da ‘*olá*”.

CABEÇALHO (1-2)

- Fórmula introdutória de chamamento de YHVH a Moisés
- Designação do *qōrban* de animal: bovino, ovino e caprino

SEÇÃO 1 (3-9)

- Designação do *qōrban* de animal: o bovino, um macho inteiro
- Ação do ofertante (I): aproximá-lo à porta da tenda do encontro, pousar as mãos sobre a cabeça dele e abatê-lo perante as faces de YHVH
- Ação dos filhos de Aarão, os sacerdotes (I): espalhar o sangue ao redor do altar
- Ação do ofertante [?] (II): esfolar a ‘*olá* e despedaçá-la nos pedaços dela.
- Ação dos filhos de Aarão, os sacerdotes (II): pôr em ordem os pedaços, a cabeça e a gordura sobre as achas que estarão sobre a chama que estará sobre o altar.
- Ação do ofertante [?] (III): lavar com as águas a entranha e as pernas do bovino
- Ação do sacerdote: queimar tudo no altar
- Refrão: “É uma ‘*olá*. É uma oferenda queimada de um odor suave para YHVH.”

SEÇÃO 2 (10-13)

- Designação do *qōrban* de animal: o ovino ou caprino, um macho inteiro
- Ação do ofertante (I): abatê-lo junto ao lado do altar, para o norte, perante as faces de YHVH
- Ação dos filhos de Aarão, os sacerdotes (I): espalhar o sangue ao redor do altar
- Ação do ofertante [?] (II): despedaçá-lo nos pedaços dela.
- Ação do sacerdote (I): pôr em ordem a cabeça e a gordura sobre as achas que estarão sobre a chama que estará sobre o altar.
- Ação do ofertante [?] (III): lavar com as águas a entranha e as pernas do ovino ou caprino
- Ação do sacerdote: queimar tudo no altar
- Refrão: “Uma *ōlá* ele é. É uma oferenda queimada de um odor suave para YHVH.”

SEÇÃO 3 (14-17)

- Designação do *qōrban* de animal: o alado
- Ação do ofertante (I): aproximar a rolinha ou o filhote da pomba
- Ações do sacerdote:
 - destroncar a cabeça e queimar sobre o altar
 - drenar o sangue sobre a parede do altar
 - destroncar a cabeça e queimar sobre o altar
 - remover o crisso com a plumagem e lançá-lo junto ao altar, para o leste, ao lugar da cinza da gordura
 - seccioná-lo nas asas (sem separar)
 - queimá-lo no altar
- Refrão: “Uma *ōlá* ele é. É uma oferenda queimada de um odor suave para YHVH.”

Queremos sugerir agora alguns breves apontamentos teológicos. De início, notemos que, nos casos do bovino e do ovino e caprino, se exige a aproximação de um macho inteiro, isto é, intacto, o que põe em evidência o seu alto valor (Chouraqui, 1996, p. 24). Isso realça a qualidade do vínculo que haveria entre Israel e YHVH, indicando certamente uma consciência de pertencimento mútuo. YHVH e Israel vivem um para o outro, de modo que compartilham entre si as melhores coisas. O refrão que sublinha o significado da *‘ōlá* — “Uma *ōlá* ele é. É uma oferenda queimada de um odor suave para YHVH” — talvez mantenha propositalmente a ambiguidade de sentido referente ao propósito desse *qōrban*: Israel “alimenta” YHVH, mas com sua gratidão e generosidade.

Outra questão interessante tem a ver com a troca frequente das pessoas do discurso, juntamente com a menção expressa dos sacerdotes ou do sacerdote em alguns pontos das instruções acerca da *'ōlá*. Isso sugere que, ao lado dos sacerdotes, o ofertante fazia mais do que simplesmente aproximar o animal que seria abatido. Ele participava ativamente do ritual. Em vista da qualificação do altar da *'ōlá* como “santo de santos” (Êxodo 40,10b), isto é, “santíssimo”, tal constatação é surpreendente! Os formulários da *'ōlá*, contidos em Levítico 1, ilustrariam uma importante declaração teológica do Levítico (20,26): “Sereis para mim santos porque eu mesmo, YHVH, sou santo. Separei-vos dos povos para serdes meus”. Israel participa da santidade de YHVH!

Embora não se possa tratar aqui o assunto com a profundidade que ele merece, o problema dos sacrifícios de animais não pode ser desconsiderado. Nessa direção, é necessário ressaltar a dimensão antropológica da matéria. Schenker (2010, p. 240) observa que:

[...] o culto é um amplo conjunto de gestos, de coisas, de lugares, de tempos, todos destinados a sugerir a natureza das relações, invisíveis, mas reais, entre Deus e Israel, no plano a um só tempo comunitário e individual. Essas relações se exprimem nos sinais tangíveis de palavras, de dons permutados, de separações e de graus de realidade, sugerindo dessa forma o contato entre transcendência e imanência.

As palavras de Schenker permitem evidenciar duas coisas: em primeiro lugar, o lugar do símbolo na constituição humana. Levítico compõe os horizontes cósmicos dentro dos quais Israel vê a si e a realidade ao redor como portadores de sentido. Esse sentido remete ao fundamento da existência, que, para Israel, é o Deus YHVH. Por isso, podemos concordar com a percepção de Douglas (2019, p. 79), para quem o Levítico só permite o derramamento de sangue realizado sob controle ritual, mostrando sensibilidade para com o valor da vida do ser.

Em segundo lugar, a ênfase na força do símbolo estabelece que é o sagrado, seu referente, que lhe confere valor, não o contrário. Desse modo, símbolos podem ser ressignificados com a mudança dos tempos, das culturas, da compreensão das coisas. Isso poderia favorecer um repensar do uso ritual de animais à luz da reflexão contemporânea sobre seus status como sujeitos de direitos.

Conclusão

Estudiosos como Claude Geffré consideram que frequentemente a história das religiões tem sido “[...] a história da intolerância, do fanatismo, da exclusão, de práticas, às vezes, desumanas e do abuso de poder sobre as consciências” (Geffré, 2006, p. 325). No tocante ao uso dos textos bíblicos, a situação não se mostra diferente.

Como resultado da ausência ou do emprego tendencioso de ferramentas e recursos exegéticos e hermenêuticos em geral, várias expressões religiosas atuais alicerçam suas doutrinas em interpretações distorcidas dos textos bíblicos. Nas palavras do teólogo Michael Ramminger, a admissão de tendências fundamentalistas por grupos determinados “[...] impede todas as formas de uma exegese histórico-crítica e, portanto, a possibilidade de uma mediação histórica da revelação” (Ramminger, 2004, p. 215).

Olhando o primeiro capítulo de Levítico de forma mais esmiuçada, ampliamos nossa compreensão do sagrado e do papel do rito na reafirmação da vida. Grupos vulnerabilizados em contextos de dominação sociopolítica externa podem legitimamente se organizar através de conjuntos de regras e prescrições, não como forma de afastar ninguém — tal como acontece muitas vezes hoje em dia —, mas, sim, como estratégia de resistência e empoderamento perante situações adversas ou estruturas socioculturais que sustentem desigualdades.

Levítico 1 é um texto que pode nos ajudar a refletir sobre o papel do rito na nossa espiritualidade encarnada de resistência. A distribuição de funções trazida por essa passagem bíblica exibe uma dinâmica litúrgica que materializa a fé de modo coletivo e em nome do povo. O objetivo é inserir as pessoas na vida, ao invés de aliená-las. De novo, a diferença fica clara.

A nossa proposta de olhar para o texto fazendo uso de instrumentos de análise é um modo de nos posicionar diante de posturas reducionistas e manipuladoras. A Bíblia é Palavra viva. Não deve servir de argamassa para aglutinar pedras e construir muros. Estudar o texto como temos proposto aqui pretende, ao contrário, criar pontes que levem a todos os lugares por onde peregrinem companheiros e companheiras ao longo da jornada da espiritualidade e da vida.

Referências Bibliográficas

- A Bíblia Sagrada: *Antigo e Novo Testamento*. Almeida Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- Alonso Schökel, L. *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2017.
- Alonso Schökel, L. *Dicionário bíblico hebraico-português*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- Barth, S. *Etimologia grega: da Hélade à Terra Brasilis: uma viagem cultural*. Santo Ângelo: EDIURI, 2005.
- Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- Budd, P. J. *Leviticus*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- Chouraqui, A. *A Bíblia: Ele Clama...* (Levítico). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Dias da Silva, C. M. *Metodologia de exegese bíblica*: versão 2.0. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.
- Douglas, M. *Levítico como literatura*. São Paulo: Loyola, 2019

- García López, F. *O Pentateuco: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Ave-Maria, 2004.
- Geffré, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- Geffré, C. *O futuro da religião entre fundamentalismo e Modernidade*. In: SUSIN, L. C. “Teologia para outro mundo possível”. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 321-336.
- Gingrich, F. W.; Danker, F. W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- Holladay, W. L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- Kelley, P. H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- Kirst, N. et al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 16. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003.
- Milgrom, J. *Leviticus 1 – 16: a new translation with introduction and commentary*. New York, NY: Doubleday, 1991.
- Ramminger, M. *Religião, fundamentalismo e modernidade*. Caminhos, Goiânia, v. 2, n. 2, p. 209-219, jul./dez. 2004.
- Schenker, A. *Levítico*. In: Römer, T.; Macchi, J.; Nihan, C. (Orgs.). “Antigo Testamento: história, escritura e teologia”. São Paulo: Loyola, 2010. p. 231-241.
- Ska, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- Walton, J. H.; Mathews, V. H.; Chavalas, M. W. *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- Wenham, G. J. *Levítico: comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2021.

Ruben Marcelino Bento da Silva

Sacrifício de Comunhão: Instrumento de Promoção da Corresponsabilidade Comunitária.

Uma Leitura de Levítico 3

Sacrifice of Communion: An Instrument for Promoting Community Co-Responsibility.

A Reading of Leviticus 3

Resumo

O livro de Levítico contém as instruções para a realização dos sacrifícios e ofertas, conduzidos pelos sacerdotes. Dentre os principais ritos culticos, desenvolvidos no Templo de Jerusalém, encontra-se o sacrifício de comunhão (*zebah shelamim*), normatizado pelo texto de Levítico 3,1-17; 7, 11-34, que evoca uma tradição popular camponesa pré-monarquia. A “festa do abate” (*zebah*) era a expressão da corresponsabilidade e hospitalidade comunitária e da comunhão com YHWH, o Senhor da vida. O *zebah shelamim* é uma evolução da tradicional festa do abate. A descrição levítica do ritual do sacrifício de comunhão apresenta um roteiro dividido em seis etapas, e ao final ocorria a divisão das partes do animal entre o grupo sacerdotal e o ofertante (Lv 17,18-36), seguido do banquete festivo. A evolução do sacrifício de comunhão está fortemente atrelada ao desenvolvimento da centralização religiosa ocorrida nas ações nacionalistas de Ezequias e Josias, atingindo o auge no período pós-exílio com a administração sacerdotal. O profeta Sofonias denuncia os desvios presentes no sistema religioso e prediz o tempo em que a relação entre Deus e o povo será novamente de comum união.

Palavra-chave: Levítico 3; Sacrifício de Comunhão; Festa do Abate; Corresponsabilidade comunitária; Templo de Jerusalém

Abstract

The book of Leviticus contains the instructions for sacrifices and offerings conducted by the priests. Among the main cultic rites carried out in the Temple of Jerusalem is the sacrifice of communion (*zebah shelamim*), regulated by the text of Leviticus 3:1-17; 7:11-34, which evokes a popular pre-monarchy peasant tradition. The “feast of slaughter” (*zebah*) was an expression of communal co-responsibility and hospitality and of communion with YHWH, the Lord of life. The *zebah shelamim* is an evolution of the traditional feast of slaughter. The Levitical description of the ritual of the sacrifice of communion presents a script divided into six stages, at the end of

¹ Mestre e Doutora em Teologia – área Bíblica (PUCPR).

which the parts of the animal were divided between the priestly group and the offerer (Lev 17:18-36), followed by the festive banquet. The evolution of the sacrifice of communion is strongly linked to the development of religious centralization during the nationalist actions of Hezekiah and Josiah, reaching its peak in the post-exile period with the priestly administration. The prophet Zephaniah denounces the deviations present in the religious system and foretells the time when the relationship between God and the people will once again be one of common unity.

Keywords: Leviticus 3; Communion Sacrifice; Feast of Slaughter; Community co-responsibility; Jerusalem Temple

Introdução

O livro de Levítico contém as instruções necessárias para a realização dos sacrifícios e ofertas, conduzidas pelos sacerdotes, bem como as normativas sobre a pureza das ofertas e do ofertante. Levítico congrega o pensamento e as práticas do sistema religioso desenvolvidas após a centralização do culto em Jerusalém, durante a monarquia de Judá, que foram ampliadas e consolidadas na administração sacerdotal, no pós-exílio.

As três primeiras normativas presentes no livro de Levítico se referem, respectivamente: ao holocausto, a oblação e ao sacrifício de comunhão. Este último resulta de uma antiga prática camponesa que fora integrado ao sistema religioso oficial, em meados do século VII a.C. O sacrifício de comunhão consiste em um banquete festivo compartilhado entre YHWH, o ofertante e a classe sacerdotal, com o intuito de celebrar e confirmar a boa relação entre os membros da comunidade reunida (sacrifício pacífico) e as bênção e a aliança com seu Deus (sacrifício de aliança).

Esta pesquisa se propõe a uma análise do sacrifício de comunhão como um processo de manutenção das relações de fraternidade e corresponsabilidade comunitária. Ao mesmo tempo em que o sacrifício se configura como uma expressão da relação de comunhão com Deus, no cotidiano da vida. Veremos como estes princípios foram afetados pela proposta de centralização do culto e o crescente protagonismo sacerdotal, imputando tributação e incluindo no sistema religioso do Templo este ritual ancestral camponês. Este processo de monopólio sacerdotal do culto não passou despercebido aos olhares dos profetas; encontraremos na voz de Sofonias elementos de denúncia contra o sistema religioso oficial e prenúncio de uma futura comunhão integral.

O sacrifício de comunhão

O capítulo 3 do Levítico se insere na primeira seção do livro, destinado às leis e orientações sobre os diferentes sacrifícios praticados na presença do Senhor. Quanto a estrutura deste capítulo, facilmente o subdividimos em três blocos, tendo em vista o tipo de animal descrito para o sacrifício:

- vv. 1-5: Sacrifício de comunhão com oferta de um bovino
- vv. 6-11: Sacrifício de comunhão com oferta de um ovino
- vv. 12-17: Sacrifício de comunhão com oferta de um caprino

O sacrifício descrito em Lv 3,1-17, com um complemento em Lv 7,11-34, é do tipo *zebah shelamim*. A expressão *shelamim* deveria da mesma raiz que a expressão *shalom*, a qual traduzimos comumente por paz, com um equivalente em ugarítico – *shlmm* – com significado de sacrifício para a reconciliação ou de um acordo firmado entre as partes (Azcárate, 2006, p. 52). Também é possível derivá-lo do termo hebraico *shalem* (“ser ou estar completo”), oferecendo a compreensão de um “sacrifício concluído” ou um “sacrifício de aliança”; por fim, uma derivação do acádio *shulmanu* (“um presente”) estabelece a compreensão de que se trata de um “presente, uma doação”, oferecido para se obter paz e bem-estar. O termo *shelamim* é substituído pela expressão *godashim* (“coisa santa”) na literatura pós-exílica (Ne 10,33-34; 2Cr 29,31-33). A versão grega da LXX opta pela expressão “sacrifício de salvação” (*thysía soteriou*), nas expressões pertencentes ao Pentateuco; entretanto, nos livros de Samuel, Reis e Provérbios a expressão grega é *thysía eirenike* (“sacrifício de paz”), possibilitando uma popularização desta compreensão para o *zebah shelamim* de Levítico 3.

Zebah (literalmente: vítima sangrada) configura o sacrifício com abate de uma vítima, provavelmente seja o termo mais antigo para se referir ao sacrifício de modo geral. Diversos textos bíblicos relatam essa fase mais originária do *zebah shelamim*. Em 1Sm 9 encontramos um relato de uma “festa do abate” (*zebah*) conduzido por Samuel para uma comunidade reunida, no “lugar alto” (*bamot*; um lugar apropriado, uma colina ou um altar). O caráter comunitário fica explícito neste relato, mediante a presença de um grupo de cerca de trinta pessoas (provavelmente, contanto apenas homens adultos), além dos dois novos hóspedes – Saul e o jovem (1Sm 9,22). Outro texto significativo para a compreensão do *zebah* se refere ao contexto do nascimento de Samuel (1Sm 1). Esta narrativa encontra-se em um cenário de *zebah* oferecido anualmente por um homem e sua família no santuário de Silo. O sacrifício claramente é destinado a IHHW, porém se dá em um ambiente de refeição comunitária. Apesar da presença de sacerdotes no santuário, o texto não lhes atribui funções específicas no ritual de *zebah*. A narrativa confere o ato do abate e a repartição das porções do animal ao dono do sacrifício, Elcana, o chefe da família (1Sm 1,4). Quanto a divisão do animal abatido, o texto de 1Sm 2,12-17 parece descrever uma situação já legislada por Levítico 7,11ss., ou seja: uma porção para YHHW, que deveria ser consumida pelo fogo; uma porção para o sacerdote e a porção distribuída entre o ofertante e seus convidados.

Em 1Sm 14,32-33 observa-se um abate realizado fora do “lugar alto”, gesto apresentado como uma falta grave contra YHHW. A situação é corrigida por Saul que edifica um lugar apropriado (altar), dispondo de forma adequada

uma grande pedra. Neste texto o sacerdote não exerce nenhuma função direta, o abate é feito pelo próprio Saul.

Estas referências do início da monarquia deixam transparecer que, inicialmente, o *zebah* era caracterizado como uma “festa do abate”, que ocorria em ambientes familiares, bem como, em contextos de romarias aos santuários; sem a necessidade de um sacerdote para legitimar o sacrifício (Willi-Plein, 2001, pp. 73-74).

O *zebah shelamim* é uma evolução da tradicional festa do abate. De acordo com Willi-Plein, havia um ritual antagônico de sacrifício de combustão e de refeição, do qual se originou a combinação de combustão de animal sacrificial com a refeição comunitária, atestada tanto em Ugarit quanto em Israel (Willi-Plein, 2001, p. 87). Assim, no território de Israel o *shelamim* era exclusivamente o sacrifício que acompanhava o *‘alah* (holocausto) e posteriormente uniu-se com o *zebah* (Ex 24). Na tradição sacerdotal (Lv 3; 4; 6; 7; 9; 10,14; 17,5; 19,5; 22,21; 23,9; Nm 6, 7; 10,10; 15,8; 29,39; Ez 43; 45; 46) e do cronista (1Cr 16,1.2; 21,26; 2Cr 7,7; 29,35; 30,22; 31,2; 33,16) fica evidente a fusão entre o *zabab* sagrado e o *shelamim*.

O *zebah shelamim* recebe várias traduções: sacrifício de comunhão; sacrifício de paz (pacífico); sacrifício de aliança; sacrifício partilhado ou para o banquete; sacrifício de salvação; sacrifício de ação de graças; sacrifício de encerramento. Prevalece², no entanto, a opção por “sacrifício de comunhão” e “sacrifício de paz”. O sacrifício de comunhão, pode ser definido como manter ou restaurar as boas relações com YHWH, seja no âmbito individual ou coletivo – o próprio povo de Israel (Azcarate, 2006, p. 53).

O ritual do sacrifício de comunhão na legislação sacerdotal

A legislação sobre o sacrifício de comunhão permite o abate de animais machos e fêmeas (Lv 3,1.6); apenas para o grupo dos caprinos tal distinção não está explícita no texto (v. 12). A notável expansão legal quanto ao tipo de animal para o sacrifício de comunhão, em relação ao holocausto – que aceita apenas animais machos (Lv 1,10) –, pode se dar pelo fato de que o ritual incluía uma refeição festiva comunitária; portanto, ampliando o quadro de animais adequados para o sacrifício, amplia-se também a possibilidade de um número maior de pessoas dispor do animal apropriado. As aves estão excluídas da lista de espécies passivas de serem abatidas no sacrifício de comunhão; talvez pela dificuldade em separar as partes a serem queimas a YHWH e a pouca quantidade de carne a ser distribuída entre os comensais. Porém, a exclusão deste grupo

² Nas edições católicas no Brasil: Schökel, Luís Alonso. Bíblia do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2017; Bíblia de Jerusalém: nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002; Nova Bíblia Pastoral. 16ª impr. São Paulo: Paulus, 2017; A Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2023. CNBB. A Bíblia Sagrada. 8ª ed. Brasília: Edições CNBB, São Paulo: Editora Canção Nova, 2008; Bíblia Sagrada. 6ª ed. São Paulo: Ave-Maria, 2008; Bíblia Teb: notas integrais tradução ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

zoológico materializa-se na exclusão de uma grande parcela da população que não dispõe de rebanho próprio ou de recursos para a aquisição de animal aceitável para o ritual (Lv 5,7-13).

A descrição do ritual do sacrifício de comunhão apresenta um roteiro dividido em seis etapas, com poucas variações entre os diferentes animais. O rito consiste: 1) na apresentação da vítima (Lv 3,1.6.7.12); 2) na imposição da mão do ofertante sobre a cabeça do animal (Lv 3,2.8.13); 3) no abate da vítima na entrada da Tenda do Encontro (Lv 3,2.8.13); 4) na aspersão do sangue ao redor do altar (Lv 3,2.8.13); 5) na retirada da gordura visceral e de outras partes (Lv 3,3-4.9-10.14-15); 6) na queima da gordura como oferenda a YHWH (Lv 3,5.11.16). Ao final do ritual ocorre a divisão das partes do animal entre o grupo sacerdotal e o ofertante (Lv 17,18-36), seguido do banquete festivo.

Os sujeitos envolvidos no sacrifício de comunhão são: o ofertante e o sacerdote, com ações próprias e bem definidas. Compete ao ofertante apresentar a vítima, realizar a imposição da mão, sacrificar o animal na entrada da Tenda do Encontro e oferecer a gordura das entranhas. Ao sacerdote se mantém a prerrogativa da manipulação e aspersão do sangue da vítima e a combustão da gordura apresentada.

O abate do animal é realizado na entrada da Tenda do Encontro (Lv 3,2.8.13) e não no interior, próximo ao altar (Lv 1,11), isto porque compete ao ofertante leigo o ato da degola; e sua presença nos espaços sagrados é proibido. O horário da execução do sacrifício de comunhão é sempre posterior à realização do sacrifício matutino, o holocausto diário (Lv 3,5; Ex 28,38-39; Nm 28,3-4).

A imposição da mão do ofertante sobre a vítima do sacrifício de comunhão não se identifica com o mesmo gesto realizado no ritual do bode expiatório (Lv 16), em que as duas mãos são postas sobre o animal, num rito de transferência da pecaminosidade. No caso em questão, o ofertante impõe apenas uma das mãos (Lv 3,2.8.13) sobre a vítima, num ritual de identificação do dono. Deste modo, “esse é o único ato em que o verdadeiro dono do sacrifício não pode ser substituído por outra pessoa, sacerdote ou não; isto é: essa imposição da mão serve para identificar o proprietário” (Willi-Plein, 2001, 89).

Após o abate, o recolhimento do sangue e a aspersão, a descrição ritual prossegue normatizando sobre a retirada da gordura destinada a YHWH. Fala-se sobre a gordura das vísceras, “que cobre as entranhas” (Lv 3,3.9.14), o peritônio; a gordura que reveste cada órgão, especialmente rins e fígado (Lv 3,4.10.15); e a gordura ligada ao lombo, tendões e nervos (Lv 3,4.10.15). O sangue e a gordura estavam associados à imagem da vida (Gn 9,4; Lv 17,11; Dt 12,23; 1Sm 14,31-35). A gordura remete à força e a vitalidade do animal e constituía a porção da vítima destinado à divindade. O tecido adiposo era considerado a parte mais valiosa do animal, e o termo era empregado como adjetivo referente a “melhor parte” de algo (Gn 45,18; Dt 32,14-15). Por vezes, a referência à

gordura remete a vítima inteira do sacrifício (1Sm 15,22; Is 1,11;43,24). Os rins e o fígado, partes vitais do animal, são comumente descritos entre as oferendas à divindade. Os rins eram compreendidos como fonte da potência procriadora; e são mencionados cerca de trinta e uma vezes nos textos do Antigo Testamento, sendo que em dezoito vezes a citação se refere a animais sacrificados (Azcárate, 2006, p. 54). Quando o animal sacrificado é do rebanho dos ovinos, a cauda inteira “que será cortada rente a espinha dorsal” (Lv 3,9) deve integrar as oferendas a YHWH. Esta normativa se deve, provavelmente, ao fato de a raça de ovinos locais apresentar uma cauda com relativa quantidade de tecido adiposo.

O capítulo 3 não apresenta nenhuma informação sobre a partilha do restante do animal sacrificado. Entretanto, no complemento ao sacrifício de comunhão presente em Lv 7,11-34 encontramos a descrição pormenorizada das partes destinadas ao grupo sacerdotal. O peito e a coxa direita pertencem aos sacerdotes. A coxa é o tributo entregue especificamente ao sacerdote que ofereceu o sangue e queimou a oferenda a YHWH (Lv 7,33); ou seja, aquele que acompanhou o sacrifício de comunhão juntamente com o ofertante. O restante do animal deveria ser consumido no mesmo dia pelo ofertante e seus convidados, caso houvesse sobras, no dia seguinte ainda poderia ser consumido; porém, no terceiro dia, tudo que não havia sido consumido deveria ser queimado. Esta orientação sugere uma prática sanitária.

No que se refere as motivações para a oferta de um sacrifício de comunhão, é possível elencar três tipos: 1) “ação de graças ou louvor” a YHWH por um favor recebido (Lv 7,12; Jz 20,26; 21,4; 2Sm 24,25; Sl 56,13-14); 2) em cumprimento de um “voto” para obter um favor especial (Lv 7,16; 2Sm 15,7-8; Gn 28,20-21; 35); 3) e como “ofertas voluntárias” (Lv 7,16; 22,17-29; Ex 35,29; Ez 1,4; 8,28; Sl 54,8) (Azcárate, 2006, p. 56).

Da festa de abate ao culto sacerdotal oficial

A evolução do sacrifício de comunhão está fortemente atrelada ao desenvolvimento da centralização religiosa ocorrida nas ações nacionalistas de Ezequias e Josias, atingindo o auge no período pós-exílio com a administração sacerdotal.

O *zebah* era o modo de sacrifício mais genuíno da comunidade camponesa do Israel pré-monárquico e perdurou até meados do século VII a.C. Os chefes de famílias conduziam o ritual de abate, seja nos locais de moradia ou nas romarias aos santuários, proferindo orações de bênçãos (1Sm 9,13) e queimando as vísceras no “lugar alto”. O ritual prosseguia com uma grande festa da partilha, reunindo membros do clã e possíveis convidados, que duravam um ou dois dias, o tempo suficiente para alimentarem-se da totalidade do animal abatido. O ritual era expressão de comunhão, fraternidade e hospitalidade do povo

entre si e entre a divindade, que lhes conferia a bênção (Gn 31,54; Ex 20,24; 1Sm 9,19-24; 2Sm 15,12).

A festa do abate mantinha as relações de corresponsabilidade pelo bem comum entre os membros da comunidade camponesa, através da mesa comum todos tinha acesso à fonte de proteína animal. Ao mesmo tempo, *zebah* configurava o modelo de ralação social atrelado à comunhão com a divindade libertadora de seus antepassados, confirmando o cuidado e proteção oferecidas por YHWH. A vida pertence ao Deus de Abraão, Isaac e Jacó e não pode ser retirada de nenhum ser vivo, pois a terra e tudo o que nela pulula é dado como herança, não como propriedade privada. O simples abate alimentar revestia-se naturalmente de conotações sacramentais, sem, contudo, a necessidade de ritualismos sacerdotais, pois a sacralidade “existia pelo próprio fato da matança e do derramamento do sangue” (Willi-Plein, 2001, p. 74).

O contexto sociopolítico do século VII a.C. com as políticas nacionalistas de Ezequias e Josias, reis de Judá, configuraram importantes mudanças no sistema religioso promovendo uma centralização do culto na capital Jerusalém, por meio da difamação dos santuários familiares e interioranos, e um crescente protagonismo do grupo sacerdotal sadoquita (2Rs 23,8-9). O *zebah* assumiu características de sacrifício oficial, integrado aos demais ritos de prerrogativa sacerdotal. O, agora, *zebah shelamim* se torna uma das expressões da centralização do culto, reunindo num só lugar as tradicionais “romarias festivas com seus abates comunitários e festanças alegres” (Willi-Plein, 2001, p. 73).

Em consequência desta centralização os núcleos familiares camponeses perdem a autonomia e são privados do caráter de sacralidade de seus abates. A comunhão com seu Deus, expresso pelo “comer e beber” diante do Senhor (Ex 20,11), agora é mediada pela estrutura sociorreligiosa templo-sacerdote.

Podemos deduzir que a ação sacrificial compartilhada entre o ofertante e o sacerdote, como descrita em Levítico capítulo 3, para o sacrifício de comunhão expressa a resistência cultural de integrar globalmente este rito às normativas culticas oficiais.

O animal sacrificado, originalmente dividido entre YHWH (sangue e vísceras) e o ofertante com sua família e convidados, agora é tributado na melhor porção (peito e coxa – Lv 7) para manutenção da classe sacerdotal, expressão de uma administração monárquica mais elaborada e estruturada. O sacrifício de comunhão, ao ser incorporado na religião oficial, integra o sistema de legitimação e coleta de tributos pela monarquia (1Sm 10,8; 11,14-15; 13,8-9; 2Sm 6,17; 24,25); o Templo se torna um dos maiores centros de arrecadação, mesmo no período pré-exílio (Dt 12,4-12; 2Rs 23). Por causa da tributação dos sacrifícios de comunhão e de oblação, uma grande parte da produção agrícola e pecuária camponesa se destina ao rei, no regime monárquico, e posteriormente aos sacerdotes, no pós-exílio (Lv 6,7-11; 7,9-10; 10,12-13; Ne 10,34; 13,5-9; Ez 44,29-30).

O tributo recolhido sobre o sacrifício de comunhão priva, parte da população, de duas fontes primordiais do bem-estar: a fonte alimentar e a relação comunitária e com a divindade. No primeiro caso, o tributo sacerdotal “abocanha” parte da carne destinada à mesa comum, portanto, menos comensais poderiam usufruir da fonte de proteína animal. Outro fator restritivo se refere as imposições ritualistas que acabavam por dificultar a quantidade e frequência do abate, principalmente entre as comunidades mais periféricas. O segundo caso, é fruto da substituição da sacralidade de todo o abate realizado no cotidiano da vida comunitária, por um ritual realizado em determinados momentos no distante Templo de Jerusalém. O Deus presente no cotidiano e ambientado nas relações agropastoris agora se encontra distante, cercado por rituais e normas que categorizam o seu povo em puros e impuros. A conotação de que todo a vida pertence a YHWH – a do povo e a das criaturas – se enfraquece com a centralização do culto, visto que em algumas formas de abate já não se evoca a presença e a benção da divindade. Isso se confirma pela normativa:

YHWH falou a Moisés: “Fale aos filhos de Israel: ‘Não comam gordura de boi, de carneiro ou de cabra. A gordura de um animal morto ou dilacerado poderá servir para qualquer outro uso, mas de modo nenhum vocês deverão comê-la. Quem comer a gordura de animais, dos quais se trouxe oferta queimada a YHWH, será eliminado do seu povo’” (Lv 7,22-25)³.

A perícopes evidencia a distinção entre animal morto e animal abatido para o sacrifício de comunhão. A ausência dos lugares altos familiares e santuários interioranos e a prerrogativa da condução do sacrifício pelo anfitrião, retira do abate cotidiano a dimensão de sacralidade do sangue derramado, ao mesmo tempo que distância as relações comunitárias de expressão de unidade com YHWH.

Teologicamente o *zebah shelamim* celebrado entre os cultos oficiais sacerdotais promoveu, como efeito inverso, o distanciamento dos valores de corresponsabilidade comunitária, expressos na partilha fraterna e na hospitalidade; além do distanciamento da relação com a divindade e o compromisso responsável com todas as formas de vida, averiguado pelo conceito de herança, ou seja, a terra e tudo o que ela produz são doados por Deus a seu povo, mas inequivocadamente pertencem em definitivo a YHWH.

A voz profética em favor de uma verdadeira comunhão

Os textos proféticos não economizam em críticas ao modelo político e religioso que predominou na monarquia de Israel e Judá. Cada vez mais as relações de aliança, de pertença e comunhão entre o povo e Deus é mediada

³ Nesta pesquisa optamos pela tradução segundo a edição: Nova Bíblia Pastoral. 16ª impr. São Paulo: Paulus, 2017. Substituição nossa do termo “Javé” por “YHWH”.

por uma estrutura religiosa sujeita às ideologias política-administrativas de cada monarca. O grupo sacerdotal enclausurou nos ritos e estrutura do Templo o Deus caminheiro.

Encontramos críticas a este sistema em profetas clássicos como Amós, Isaías e Jeremias, entre outros. De modo peculiar, Sofonias critica o sistema religioso atrelado ao poder político-administrativo. Sofonias (630-625 a.C.) levanta sua voz profética durante o reinado de Josias (640-609 a.C.), pouco antes da pretensa reforma desencadeada pelo monarca. A situação é de um sistema religioso omissivo e atrelado aos interesses da realeza.

O capítulo 1 do livro de Sofonias apresenta críticas ao culto no Templo, aos habitantes de Jerusalém, aos administradores, aos comerciantes e aos sacerdotes. Em Sofonias 1,9 encontramos uma expressão bastante peculiar: “os que saltam a soleira da porta”. A expressão pode indicar “o subir a escadaria do trono ou altar”, fazendo referência ao grupo dos oficiais e administradores palacianos. A palavra *miptan* (pódio, terraço, umbral) aparece poucas vezes na Bíblia Hebraica e em todas as ocorrências está relacionada com o templo, seja o de Dagon (1Sm 5,4-5) ou de YHWH (Ez 9,3; 10,4.18;46,2; 47,1). Isto leva a pensar que Sofonias se refira agora a um novo grupo social: o sacerdotal. Talvez o profeta volte a denunciar a diversidade religiosa e o misticismo, porém Sicre defende que o versículo 9a “não denuncia pecado de magia (como quase sempre se pensa), mas sim indica que as autoridades religiosas estão unidas às altas esferas de Jerusalém quando se trata de cometer injustiças” (Sicre, 2011, p. 413).

Sobre os sacerdotes, os oficiais, os filhos do rei e demais membros da corte (Sf 1,8-9a) recai o peso da condenação de encherem “de violência e traça a casa dos seus senhores” (Sf 1,9b). A expressão “casa do seu senhor” é compreendida como uma referência ao palácio (1Sm 26,15; 2 Sm 9,9; 12,8; 1 Rs 1,43; 2Rs 10,2-3; 18,27; Is 22,18).

A explícita condenação de Sofonias não pode ser abrandada. Ao usar os termos *hamas* e *mirmâ* Sofonias enfatiza a brutalidade das ações da classe dirigente, detentores do poder político e religioso em Judá e Jerusalém. O termo *hamas* corresponde à violência criminosa, pressupondo um atentado contra a vida e *mirmâ* corresponde à mentira, que se manifesta no plano econômico pelo exercício da fraude (Sicre, 2011, p. 415).

O poder político aliado ao poder religioso configurou o cenário favorável para a imposição de todo o tipo de violência e opressão. O povo “pobre e fraco” de Judá estava entregue às artimanhas da classe governante, e tinham suas vidas em constante ameaça, sem vislumbrarem possibilidade de sobrevivência. A estrutura econômica, assegurada pelo poder militar, extrai dos trabalhadores todo e qualquer vislumbre de uma vida digna, com segurança social; as taxas tributárias, a corrupção e a fraude consumiam seus campos, suas casas, seus sonhos e sua liberdade. De modo progressivo, Judá angariou para si uma estrutura social tão violenta e opressiva que já não era necessário referir-se aos grandes

impérios para remeter-se a um modelo de crueldade, bastava indicar “a casa dos seus senhores” – o palácio de Jerusalém!

A condenação de Sofonias não é fictícia, emergiu da concretude de sua época e perdurou na realidade social de Judá, ecoando nos oráculos de Jeremias: “como gaiola cheia de passarinhos, assim a casa deles estão cheias de coisas roubadas [*mirmã*]. Por isso eles progrediram e se tornaram ricos” (Jr 5,27). Certamente muito desta denúncia se refira às taxas e tributos imputados ao povo pela estrutura templo, sacerdote e sacrifícios.

A denúncia contra a ação do grupo sacerdotal é retomada por Sofonias: “seus sacerdotes profanam as coisas santas e violentam a lei de Deus” (3,4b). Além de conduzirem os ritos de culto, os sacerdotes eram designados a orientar e instruir o povo sobre as leis e preceitos de Deus (Ml 2,7; Jr 18,18; Os 6,6). A manifestação religiosa pressupunha uma consonância com as ações e relações sociais (Sl 15; 24; Is 1, 10-20; 33, 13-16). Deste modo, os sacerdotes deveriam instruir e conduzir o povo para uma vivência da fé em YHWH integrada com a prática da justiça e do direito, ou seja, relações comprometidas com as implicações sociais oriundas da manifestação religiosa.

O profeta acusa os sacerdotes de Jerusalém de negligenciarem sua função de instruir o povo e de não serem, sequer, capazes de discernir entre o profano e o santo, entre a lei e a violência. Em Ezequiel esta crítica se clarifica: “seus sacerdotes violam a minha lei e profanam meus santuários. Não sabe distinguir entre coisa santa e coisa profana, não sabem separar coisa impura de coisa pura, não fazem caso de meus sábados, e eu mesmo sou profanado entre eles” (Ez 22,26).

Sicre evidencia a função judicial assomada às competências do grupo sacerdotal, associando a crítica de Sofonias – “violentam a lei de Deus” (Sf 3,4b) – a uma corrupção nos tribunais, favorecendo as causas injustas e a violenta opressão dos pobres e fracos de Judá. O autor assegura: “provavelmente, mais do que pensar em decisões relativas ao culto devemos pensar em declarações judiciais; os sacerdotes eram também ‘competentes no cível e no criminal’ (Dt 21,5) e Dt 17,8-12 os apresenta como última instância em casos difíceis” (Sicre, 2011, p. 429).

Tanto na instrução como na aplicação da lei de Deus o grupo sacerdotal incorre em erro. O agravante de sua culpa, está no fato de que suas ações não são fruto do desconhecimento e ingenuidade da aliança e preceitos sociorreligiosos de YHWH; mas, conscientemente perverteram seu ministério, tornaram-se promotores do mal e transformaram Jerusalém em cidade opressora (Sf 3,1).

Sofonias almeja novas relações sociorreligiosas, pautada pelo modelo de relações resguardados pelos pobres da terra (Sf 2,3). Este grupo remete, no período pré-exílio, aos pequenos camponeses, moradores dos vilarejos interiores distantes das práticas culturais e religiosas adotadas pelos moradores da capital e dos grandes centros urbanos de Judá. Em Sofonias, fica claro que as

novas relações sociais que deverão prevalecer serão retomadas do tradicional modo de vida dos pobres da terra, quando afirma: “Deixarei em você um resto, um povo pobre e fraco, que se refugiará no nome de YHWH [...] Eles poderão pastorear e repousar, e ninguém os incomodará” (Sf 3,12-13).

De modo significativo Sofonias apresenta as promessas de restauração do povo como uma grande festa, em que prevalece a presença do Senhor em seu meio: “YHWH, o seu Deus, o valente libertador, está no meio de você. Por causa de você, ele está contente e alegre, e renova o seu amor por você. Está dançando de alegria por sua causa, como em dias de festa” (Sf 3,17-18a).

O sistema religioso desenvolvido na monarquia é ampliado e reforçado no período pós-exílio. Este sistema se configura pela centralidade do culto sacrificial, pelo monopólio do grupo sacerdotal, pela tributação e legislação ritual. As antigas práticas familiares e comunitárias de sacrifícios e abates, que promoviam a identidade do povo, a partir da pertença e corresponsabilidade comunitária e a relação de comunhão cotidiana com YHWH, são sorrateiramente absorvidas pelo sistema religioso oficial. A voz profética denuncia veementemente essa desfiguração da identidade do povo: o culto repleto de normatização e avesso ao bem-estar social; a classe sacerdotal fortalecida e atrelada aos que profanam o próprio povo, derramando seu sangue (Is 1,10-19; 3,15; Jr 6,20; Os 6,6; Am 5,22).

Sofonias prediz o tempo em que a relação entre Deus e o povo será novamente de comum união. O tempo em que os pequenos e pobres, excluídos do sacrifício de comunhão sacerdotal, prevalecerão e manterão a relação de unidade com YHWH, e corresponsabilidade entre si (Sf 2,3.7; 3,11-18a).

A restituição de um verdadeiro sacrifício de comunhão, símbolo de boas relações entre os homens e Deus, é promovido pelas ações de Jesus de Nazaré. Esta restituição fica explícita pela busca em restaurar as relações de corresponsabilidade, fraternidade e comunhão, presentes e fortalecidas, pela ação da mesa partilhada (Mc 2,16; Mc 6,30-44; Lc 14,1; 22,1-4.14-15). As críticas de Jesus ao Templo e ao sistema religioso de sua época, formatado no pós-exílio, também evidenciam seus esforços por restituir uma relação concreta de comunhão entre o povo e seu Deus (Mc 11,15-19; Mc 12,13-17; Lc 21,1-4).

Conclusão

O sacrifício de comunhão (*zebah shelamim*) normatizado pelo texto de Levítico 3,1-17; 7, 11-34 evoca uma tradição popular camponesa pré-monarquia. A festa do abate era a expressão da corresponsabilidade e hospitalidade comunitária, e da comunhão com YHWH, o Senhor da vida. Um festejo realizado nos espaços cotidianos, conduzido pelo chefe da família que proferia orações, conduzia o rito de sacrifício, a queima de partes ofertadas a divindade e a partilha do alimento entre os convidados. As exceções presentes na normativa de

Levítico (animal macho e fêmea; ritual conduzido pelo ofertante e o sacerdote; partes da carne dividida entre o sacerdote e o ofertante) deixam transparecer as dificuldades do sistema religioso oficial em suplantar uma cultura do festejo popular do sacrifício.

Nas vozes proféticas ecoam denúncias e esperanças da restituição de um verdadeiro “sacrifício de comunhão”, que integre culto, justiça social, corresponsabilidade comunitária e relação de união e fidelidade a YHWH, o Deus libertador e Senhor da vida.

Uma leitura justa do texto de Levítico 3 deve levar o leitor atual a superar os registros normativos de um rito oficial do Templo, e a abrir-se para a relação de comunhão real com Deus e os irmãos. Uma genuína relação de comunhão, de paz, que se manifesta em atitudes concretas de corresponsabilidade social e ambiental, em favor da vida para todos.

Referências

- Azcárate, J. L. de L. (2006). Levítico: Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. Desclée De Brouwer.
- Nova Bíblia Pastoral. (2017). (16ª impressão). Paulus.
- Sicre, J. L. (2011). Com os pobres da terra: A justiça social nos profetas de Israel. Academia Cristã; Paulus Editora.
- Willi-Plein, I. (2001). O sacrifício e o culto no Israel do Antigo Testamento. Loyola.

Érica Daiane Mauri

Consecuencias de ofrecer fuego extraño: La Muerte de Nadab y Abiú en Levítico 10

Consequences of Offering Strange Fire: The Death of Nadab and Abihu in Leviticus 10

Resumen

El artículo reflexiona sobre el incidente de Nadab y Abiú en un primer momento desde el análisis lingüístico, se hace una lectura atenta del texto a partir de palabras claves analizadas desde el hebreo. El posterior análisis literario nos acerca a la narración breve pero efectiva que presenta el texto, el uso del diálogo y el silencio, y el profundo simbolismo hacen de este capítulo un texto significativo que resalta los temas de santidad, obediencia, sacerdocio y las consecuencias de la transgresión en el culto divino. El artículo presenta un acercamiento a las interpretaciones latinoamericanas. A través de estas lentes podemos ver cómo no sólo se vincula a temas de justicia, liberación, poder y vulnerabilidad, sino que desafían las lecturas tradicionales, poniéndonos a pensar en cómo este texto de la Biblia se relaciona con nuestras las realidades sociopolíticas y culturales en nuestros diversos contextos.

Palabras clave. Santidad, silencio, sagrado, profano, culto, sacerdotes, ofrendas.

Abstract

The article reflects on the incident of Nadab and Abihu in a first moment from the linguistic analysis, an attentive reading of the text is made from key words analyzed from the Hebrew. The subsequent literary analysis brings us closer to the brief, but effective narration presented in the text, the use of dialogue and silence, and the deep symbolism make this chapter a significant text that highlights the themes of holiness, obedience and the consequences of transgression in divine worship. The article presents an approach to Latin American interpretations. Through these lenses we can see how it is not only linked to themes of justice, liberation, power and vulnerability, but also challenges traditional readings, making us think about how this text of the Bible relates to our socio-political and cultural realities in our diverse contexts.

Keywords. Holiness, silence, sacred, profane, worship, priests, offerings.

¹ Pinky Riva es biblista, laica católica ecuménica. Realizó sus estudios de Biblia en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) de San José - Costa Rica. Sus estudios pedagógicos los realizó en la Universidad Católica Boliviana.

Introducción

El capítulo 10 de Levítico describe un evento serio que destaca la necesidad de santidad en el culto a Dios y las repercusiones de no seguir sus mandamientos (Wenham, 1979). Un fuerte llamado de atención a los sacerdotes.

El capítulo inicia con la narración de Nadab y Abiú, hijos de Aarón, quienes ofrecieron un “fuego extraño” a Dios, lo que provoca sus muertes instantáneas (Lv 10,1-2). Este episodio ha sido analizado de diversas maneras a lo largo del tiempo en el estudio bíblico (Milgrom, 1991).

Algunos autores señalan que la falta de Nadab y Abiú fue ofrecer incienso en un momento no permitido o usar fuego que no era del altar (Gane, 2004). Otros argumentan que su error fue más profundo, relacionado con la falta de observancia, de respeto o un cambio intencional en el ritual que Dios había establecido (Hartley, 1992).

La reacción de Aarón tras la muerte de sus hijos es notable, por llamarlo de algún modo, por su silencio (Lv 10,3). Este silencio se ha interpretado como una aceptación de la voluntad de Dios y reconocimiento de su justicia, incluso en situaciones tan dolorosas (Wenham, 1979).

El resto del capítulo incluye instrucciones adicionales de Dios para Aarón y sus otros hijos sobrevivientes. Éstas abarcan prohibiciones sobre el consumo de alcohol antes de entrar en la Tienda del Encuentro (Lv 10, 8-11) y normas sobre el consumo de ofrendas sagradas (Lv 10,12-15). Estas instrucciones destacan la relevancia de la santidad y la separación entre lo sagrado y lo profano en el culto de Israel (Milgrom, 1991).

Nuestro texto actúa como un firme recordatorio de la santidad de Dios y la importancia de acercarse a Él con respeto y obediencia. El acontecimiento de Nadab y Abiú, aunque severo, establece un precedente para lo que sigue en el libro de Levítico, las llamadas leyes adicionales referidas al culto y subraya la necesidad de seguir con atención las instrucciones divinas en cultos y en el sacerdocio (Gane, 2004).

1. El texto

¹. Nadab y Abihú, hijos de Aarón, tomaron cada uno su incensario, pusieron fuego en ellos y, tras echar incienso encima, ofrecieron ante Yahveh un fuego profano, que él no les había mandado.

². Entonces salió de la presencia de Yahveh un fuego que los devoró, y murieron delante de Yahveh.

³. Moisés dijo entonces a Aarón: «Esto es lo que Yahveh ha declarado diciendo: Entre los cercanos a mí mostraré mi santidad. y ante la faz del pueblo manifestaré mi gloria.» Aarón no dijo nada.

⁴. Moisés llamó a Missael y a Elsafán, hijos de Uzziel, tío paterno de

Aarón, y les dijo: «Acercaos, retirad a vuestros hermanos de delante del santuario y llevadlos fuera del campamento.»

⁵Se acercaron y los llevaron en sus propias túnicas fuera del campamento, como Moisés había mandado.

⁶Moisés dijo a Aarón y a sus hijos, Eleazar e Itamar: «No llevéis la cabeza desgredada, ni rasguéis vuestros vestidos, para no morir, pues la ira de Yahveh recae sobre toda la comunidad. Vuestros hermanos, toda la casa de Israel, llorarán a los abrasados por el fuego de Yahveh.

⁷No os apartéis de la entrada de la Tienda del Encuentro, no sea que muráis, pues tenéis sobre vosotros la unción de Yahveh.» Ellos obedecieron a la palabra de Moisés.

⁸Yahveh habló a Aarón, diciendo:

⁹«Cuando hayáis de entrar en la Tienda del Encuentro, no bebáis vino ni bebida que pueda embriagar, ni tú ni tus hijos, no sea que muráis. Decreto perpetuo es éste para vuestros descendientes,

¹⁰para que podáis distinguir entre lo sagrado y lo profano, entre lo impuro y lo puro,

¹¹y enseñar a los israelitas todos los preceptos que Yahveh les ha dado por medio de Moisés.

¹²Moisés dijo a Aarón y a Eleazar e Itamar, los hijos que le quedaban: «Tomad la oblación que queda de los manjares que se abrasan en honor de Yahveh y comedla sin levadura junto al altar, pues es cosa sacratísima.

¹³La comeréis en lugar sagrado, por ser la porción tuya y la porción de tus hijos, de los manjares que se abrasan en honor de Yahveh, pues así me ha ordenado.

¹⁴Tú, y contigo tus hijos y tus hijas, comeréis también en lugar puro el pecho mecido y la pierna reservada, porque os han sido dados como porción tuya y de tus hijos, de los sacrificios de comunión de los israelitas.

¹⁵Ellos traerán la pierna reservada y el pecho mecido, además de las grasas que han de ser abrasadas para Yahveh como ofrenda mecida delante de Yahveh; serán la porción perpetua para ti y para tus hijos junto a ti, según ha mandado Yahveh.»

¹⁶Moisés preguntó con interés acerca del macho cabrío del sacrificio por el pecado; pero he aquí que había sido ya quemado. Irritado contra Eleazar e Itamar, los hijos que le habían quedado a Aarón, dijo:

¹⁷«¿Por qué no comisteis en lugar sagrado la víctima del sacrificio por el pecado? Pues era cosa sacratísima que se os daba a vosotros para quitar la falta de la comunidad, haciendo expiación por ellos ante Yahveh.

¹⁸Teníais que haberla comido en lugar sagrado según os había ordenado, porque su sangre no había sido llevada al interior del santuario.»

¹⁹Respondió Aarón a Moisés: «Mira que ellos han presentado hoy su sacrificio por el pecado y su holocausto delante de Yahveh, y me ha suce-

dido esto; ¿si yo hubiera comido la víctima por el pecado, acaso hubiera sido esto grato a Yahveh?»

²⁰Cuando Moisés oyó esto, se dio por satisfecho.

2. Estructura

El capítulo se puede dividir en tres partes principales:

1. El incidente de Nadab y Abiú (versículos 1-7)
 - vv. 1-3 La ofrenda de Nadab y Abiú
 - vv. 4-7 Instrucciones para el entierro de los dos sacerdotes muertos
2. Instrucciones sobre el comportamiento sacerdotal (versículos 8-11)
 - v. 8 Introducción
 - v.9-11 Discurso
3. Discusión sobre las ofrendas sagradas (versículos 12-20)
 - vv. 12-15 Instrucciones sobre la comida sacrificial
 - vv.16-20 Los hijos de Aarón no comen su porción del sacrificio

Esta estructura muestra un movimiento desde un evento específico hacia instrucciones más generales, finalizando con una aplicación práctica de las leyes sacerdotales (Wenham, 1979).

3. Análisis literario

Levítico 10 tiene una manera narrativa especial dentro del contexto legal del libro, comenzando con un relato breve y dramático. El estilo es sencillo y utiliza pocas palabras, generando una urgencia y seriedad. La breve descripción del evento (vv. 1-2) contrasta con las consecuencias a largo plazo, destacando el impacto del suceso (Alter, 1981). Este análisis literario examinará su forma y técnicas usadas.

Cabe mencionar que esta narrativa enlaza de una forma magistral relatos de diferentes orígenes como la muerte de los hijos de Aaron que nos explica de alguna manera por qué su posterior desaparición del culto israelita, el v. 3 tendrá que ver con gloria de YHWH y su oculta manifestación (Ex 14, 4s; Nm 20,13). Los vv. 6-7 referidos a los ritos funerarios y la abstención de los sacerdotes a estos (Ibáñez 1974).

3.1 Técnicas Literarias

- a. *Paralelismo*: La frase “delante de YHWH” se repite en los vv. 1 y 2, creando un paralelismo que enfatiza la naturaleza sagrada del lugar donde ocurre el acto y el juicio (Kugel, 1981). Por un lado, el fuego extraño que vemos en el v. 1 se contrapone en el v. 2 al fuego que sale de YHWH. Sin embargo, el juicio que si bien les cuesta la vida les

pone en la presencia de YHWH ya que el fuego que les devora viene de Él.

- b. *Repetición*: Se repite la idea de distinción entre lo santo y lo profano, puro e impuro (vv. 10-11), resaltando un tema central del libro de Levítico. Hay que distinguir para poder enseñar al pueblo, esto es lo fundamental.
- c. *Diálogo*: El capítulo incluye un discurso directo de Dios (vv. 3. 8-11) y uno de Moisés (vv. 4-5, 16-18), aportando autoridad a las instrucciones y dinamismo a la narración. Aquí los personajes principales del relato cambian son Moisés y YHWH que, si bien no habla todo el discurso, es decir, las instrucciones están en torno a él.
- d. *Silencio como recurso literario*: El silencio de Aarón (v. 3) es un recurso literario poderoso que invita a la interpretación y muestra la complejidad emocional de la escena (Boda, 2017).
- e. *Ironía*: Hay una ironía trágica en que Nadab y Abiú, elegidos para servir a Dios, mueren en Su presencia por su desobediencia, como desarrollamos en el punto A de este apartado.

3.2 Contexto Literario

Dentro del libro de Levítico, este capítulo actúa como un punto de inflexión. Sigue inmediatamente a la inauguración del tabernáculo y el inicio del ministerio sacerdotal (capítulo 9), ofreciendo un contraste dramático entre la alegría de la consagración y las severas consecuencias de la transgresión de este capítulo (Milgrom, 1991). Muchos autores consideran este capítulo simplemente cómo leyes complementarias al no ser claro el motivo de su ser, esto debido a que los temas de sagrado – profano, puro e impuro y las reglas del culto y los sacerdotes están más desarrollados en otras partes del libro.

3.3 Análisis de Palabras Clave

Hacer un acercamiento a las palabras clave a partir del texto hebreo nos permitirá no solo profundizar tanto en el significado teológico como en el cultural, sino que también nos permitirá acercarnos a matices importantes en el texto que pueden no ser claros desde nuestras traducciones. Las referencias al texto hebreo nos muestran, por ejemplo, el concepto de “santidad” (קֹדֶשׁ - qadash) como separación o dedicación, y la necesidad de “hacer distinción” (לְהַבְדִּיל - lehavdil) entre lo sagrado y lo común, son ideas clave que se repiten en Levítico y son importantes para entender la teología del libro (Alexander & Baker, 2003), y en nuestro caso específico de nuestro capítulo. Ahora analizaremos palabras significativas:

- a. אֵשׁ זָרָה (esh zarah) - “fuego extraño” (v. 1). La palabra אֵשׁ (esh, “fuego”) se menciona dos veces, primero para el fuego de los incensarios y luego como “fuego extraño”. Esta frase es esencial en el caso de Nadab

- y Abiú. זָרָה (zarah) significa “extraño”, sugiriendo algo no permitido. La naturaleza de este “fuego extraño” ha sido discutida por muchos estudiosos (Milgrom, 1991)² en este caso describe la infracción. Podemos también ver los términos מַחֲתָתוֹ (machatato, “su incensario”) es el utensilio de culto y קֶטֶרֶת (qetoret, “incienso”) es el incienso sagrado.
- b. וַיִּדָּם אַהֲרֹן (vayidom Aharon) - “Y Aarón guardó silencio” (v. 3). El verbo דָּמָם (damam) significa “estar en silencio”. El silencio de Aarón se ha interpretado como sumisión o sorpresa (Wenham, 1979).
 - c. קָדַשׁ (qadash) - “santificar” o “ser santo” (v. 3). Esta raíz hebrea es clave en Levítico y el concepto de santidad en el Primer Testamento. Implica estar separado para Dios (Hartley, 1992).
 - d. קָבַד (kaved) - “ser glorificado” (v. 3). Esta palabra, que puede significar “pesado”, se usa para expresar gloria u honor. Se refiere a cómo la gloria de Dios se muestra en sus juicios (Gane, 2004).
 - e. שָׁכַר (shekar) - “bebida fermentada” (v. 9). Este término se refiere a las bebidas alcohólicas fuertes, diferentes del vino. La prohibición de consumirlas antes del servicio enfatiza la importancia de la sobriedad en el culto (Milgrom, 1991).³
 - f. לַהֲבִדִּיל (lehavdil) - “hacer distinción” (v. 10). Este verbo, que proviene de la raíz בָּדַל (badal), es fundamental en Levítico, indicando separar lo sagrado de lo común, lo puro de lo impuro (Rooker, 2000).

Otro aspecto para considerar es:

El nombre divino: se utiliza el tetragrámaton יְהוָה (YHWH), que suele traducirse como “el SEÑOR” o “Jehová”.

Podemos ver cómo cada palabra y frase en el texto hebreo ayuda a entender el significado del versículo. Esto nos permite apreciar los matices del lenguaje que pueden perderse al traducir y entender mejor las elecciones de los traductores de distintas versiones (Wegner, 2006).

4. Conexiones en el Biblia

Las menciones de este evento en diferentes libros de la Biblia resaltan su importancia. en la memoria de Israel y en la enseñanza sobre ser santo y obedecer a Dios (Alexander & Baker, 2003).

² El Texto hebreo Masorético usa וַיִּדָּם (vayidom) para “guardó silencio”, que implica quedarse mudo o en silencio.

La Septuaginta versión de los LXX usa κατενύχθη (katenychthe), que puede traducirse como “fue compungido” o “quedó apesadumbrado”, añadiendo un matiz emocional.

³ El TM usa יַיִן וְשֵׁכָר (yayin v’shechar), “vino y bebida fuerte”.

La LXX usa οἶνον καὶ σικερα (oinon kai sikera), “vino y bebida fermentada”.

La LXX añade “o cuando os acerquéis al altar”, una frase que no aparece en el TM.

4.1 Primer Testamento

El capítulo 10 de Levítico, particularmente el incidente de Nadab y Abiú, se menciona en otras secciones de la Biblia, lo cual muestra su relevancia en la narrativa bíblica y en la teología del Primer Testamento.

- a. Éxodo 6, 23 - Menciona a Nadab y Abiú como hijos de Aarón.
- b. Éxodo 24,1. 9 - Se listan entre los que subieron al monte Sinaí con Moisés.
- c. Números 3, 2-4 - Se recuerda el incidente y se señala que Nadab y Abiú no tuvieron hijos.
- d. Números 26, 60-61 - Se menciona nuevamente en el contexto del censo de Israel.
- e. 1 Crónicas 24,1-2 - Se refiere al incidente al organizar los sacerdotes por David.

4.2 Segundo Testamento

Podemos desde el Primer Testamento tratar de ver sus temas y conceptos en el Segundo Testamento, especialmente desde las enseñanzas de Jesús, que nos son, más cercanas. Haciendo estas conexiones intentamos ver una continuidad teológica entre ambos Testamentos y dar una perspectiva cristiana a los eventos en Levítico 10.

El incidente de Nadab y Abiú destaca la importancia de la santidad en la adoración. Jesús también menciona este tema en su charla con la mujer samaritana:

“Dios es Espíritu; y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad “ (Jn 4,24. BJ). Jesús señala que la verdadera adoración no se enfoca solo en rituales, sino en tener un corazón reverente y obediente (Keener, 2003).

El estricto juicio sobre Nadab y Abiú se opone a la idea de misericordia que Jesús presenta. Aun así, Jesús igual habla sobre el juicio: “Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehena”⁴ (Mt 10, 28. BJ). Esto sugiere que, aunque hay juicio, también hay un enfoque en la misericordia (McKnight, 2011).

Levítico 10,10 destaca la importancia de distinguir entre lo santo y lo profano. Jesús reinterpreta esto: “No lo que entra en la boca lo que contamina al hombre; sino lo que sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre” (Mt 15, 11. BJ). Jesús se centra en la pureza del corazón más que en rituales externos, más que en la pureza que viene de los rituales. (Blomberg, 1992).

El papel de Aarón como sacerdote en Levítico se cumple en Cristo, quien es visto en el Segundo Testamento como el Sumo Sacerdote: “Teniendo, pues, un gran sumo sacerdote que penetró los cielos -Jesús el Hijo de Dios- manten-gamos nuestra confesión de fe” (Hb 4,14. BJ). La Carta a los Hebreos expone

⁴ La Reina Valera 60 traduce *infierno*.

este tema, mostrando a Jesús como el mediador entre Dios y los humanos (de Silva, 2000).

Aunque Levítico 10 trata sobre sacrificios rituales, el Segundo Testamento enfatiza la obediencia más que el sacrificio lo vemos cuando Jesús menciona a Oseas⁵: “Id, pues, a aprender qué significa *Misericordia quiero, que no sacrificio*” (Mt 9,13. BJ). Esto no desmerece la importancia del sacrificio en Levítico, sino que cambia su significado a la luz del sacrificio definitivo de Cristo (Wright, 1996).

5. Interpretaciones y Significado Teológico

A la luz de las referencias a Nadab y Abiú que acabamos de ver en la Biblia pareciera que el incidente de Levítico 10 es crucial en la historia del sacerdocio israelita. Algunos teólogos creen que este evento enseña la necesidad de seguir las instrucciones divinas en la adoración, especialmente para quienes tienen liderazgo espiritual (Rooker, 2000).

Otros han visto el incidente como una advertencia contra prácticas religiosas no autorizadas, posiblemente de influencias paganas (Hartley, 1992). Esta perspectiva concuerda con la preocupación del libro de Levítico por preservar la pureza del culto israelita.

La mención de este evento en distintos contextos bíblicos se ha visto como recordatorio para generaciones futuras de sacerdotes, sobre las consecuencias de desobedecer y la importancia de ser reverente al acercarse a Dios (Milgrom, 1991).

Debemos tener en cuenta las interpretaciones que han surgido en el contexto latinoamericano. Teólogos y académicas de la región han presentado perspectivas interesantes sobre este capítulo.

5.1 Acercamiento a la santidad

El concepto de santidad en Levítico 10 no solo trata de pureza ritual, sino también se refiere a la justicia y la liberación de los oprimidos (Míguez Bonino, 1975). Esto refleja la teología de la liberación en América Latina y su enfoque en la dimensión social y política de la fe.

5.2 El Silencio de Aarón

Desde la lectura feminista Elsa Tamez presenta el silencio de Aarón de 10,3. Ella interpreta este silencio como una respuesta de dolor y sumisión, pero también como una crítica a las estructuras patriarcales dentro del sacerdocio (Tamez, 1995), por otro lado, la exégeta cubana Ofelia Ortega estudia el silencio de Aarón desde una perspectiva latinoamericana. Ella lo ve no solo como

⁵ Oseas 6,6.

sumisión, sino también como expresión de duelo por la pérdida de sus hijos (Ortega, 1994). Este enfoque resalta el aspecto emocional y humano del texto.

Podemos también, examinar el silencio de Aarón como un lamento y dolor, pero también como una aceptación de la soberanía de Dios. Este suceso debe considerarse en el contexto de la historia de liberación de Israel (Míguez, 2008).

5.3 El incidente

El incidente de Nadab y Abiú resalta la importancia de la obediencia sobre el ritual al adorar a Dios (Campos, 1996). Esta idea está alineada con las enseñanzas de Jesús en el Segundo Testamento.

Se puede leer el caso de Nadab y Abiú en el contexto del éxodo y la liberación de Israel. Podemos ver la necesidad de obediencia a Dios y a su vez resaltar la importancia liberadora de la santidad (Croatto, 1981). En la misma línea leyendo desde el éxodo y la liberación de Israel de la esclavitud Jorge Pixley, analiza el evento de Nadab y Abiú en su obra “Levítico: Clamor por la Vida”, señala la santidad que Dios exige está ligada a la lucha por la justicia y la dignidad humana (Pixley, 1996).

Por su parte, Víctor Mora nos invita a ver el juicio divino sobre Nadab y Abiú como un llamado a la seriedad en la práctica del culto y en la vida comunitaria (Mora, 1988), la lucha por la justicia y la dignidad humana.

También podemos ver el debate entre la tensión entre el juicio divino y la misericordia en Levítico 10, aunque el castigo a Nadab y Abiú fue severo, Dios también ofrece una oportunidad para la reconciliación y la restauración (de Santa Ana, 1979). Esta interpretación destaca la compasión de Dios incluso en situaciones de juicio.

5.4 El sacerdocio

Un tema que está muy desarrollado se refiere al sacerdocio. Carlos Mesters ofrece un análisis sociológico y semiológico de Levítico 10. Destaca cómo el evento muestra la fragilidad de los sacerdotes y la necesidad de entender el culto más allá de los rituales superficiales (Mesters, 1983).

Se puede examinar el incidente de Nadab y Abiú en relación con el sacerdocio y la justicia social. Este evento pone de manifiesto la tensión entre la santidad ritual y la justicia, enfatizando la necesidad de un sacerdocio que busque la liberación de los oprimidos (Richard, 1990).

Desde una perspectiva feminista, Nancy Cardoso sugiere que el incidente de Nadab y Abiú muestra la vulnerabilidad de los sacerdotes frente al poder divino. Ella enfatiza la necesidad de interpretar desde una perspectiva de género y relaciones de poder (Cardoso Pereira, 2012).

Otro acercamiento al sacerdocio en este capítulo se puede hacer desde las instrucciones sobre el consumo de vino en 10, 8-11. Podemos conectar esta pro-

hibición con la necesidad de mantener claridad mental y sobriedad para ejercer correctamente el ministerio sacerdotal (Morales, 2001).

6. Actualización para el contexto actual

Nuestro texto se sitúa en un contexto histórico y sobre todo teológico muy diferente al nuestro del siglo XXI. Por eso debemos preguntarnos, si los principios que desarrolla el texto pueden tener usos relevantes en nuestra sociedad hoy. A continuación, proponemos hacer la

actualización a partir de algunos temas centrales de este capítulo. sociedad hoy.

6.1 La Adoración

Lo sucedido con Nadab y Abiú enfatiza la importancia de la reverencia en la adoración. Esto puede traducirse hoy en:

- Un llamado a la autenticidad y sinceridad en la práctica religiosa, evitando rituales vacíos.
- Seguir las enseñanzas establecidas puede ser contraproducente en lugar de hacer innovaciones por considerarlas arbitrarias en temas de fe, sin tomar en cuenta lo que ya Jesús hizo sobre este tema.

6.2 El liderazgo

La posición de Nadab y Abiú como líderes religiosos magnifica la gravedad de su error. Hoy esto puede reflejarse en:

- La necesidad de integridad y responsabilidad en el liderazgo, tanto religioso como secular.
- La importancia de que los líderes sean ejemplos de los valores que promueven los valores del evangelio.

6.3 Sagrado - Profano

Nos encontramos con la instrucción de diferenciar lo santo y lo profano (v. 10) podría entenderse hoy como:

- Un llamado a mantener estándares éticos claros en un tiempo de relativismo que vivimos.

Este tema nos arrastra a dividir todo dualmente bueno – malo; lo público y lo privado, pecador..., entre otros. El reto está en darnos cuenta de que las cosas no son blanco o negro, o que lo sagrado no está en manos de unos cuantos elegidos (no sé por quién), que a su vez están alejados de lo profano y, por ende, son “perfectos” y desde ese lugar juzgan y actúan.

6.4 El Servicio

Considero que no deberíamos reducir la prohibición de alcohol antes del servicio sacerdotal (v. 9) como muchas veces se hace. Sino a niveles que nublen la claridad de accionar de los líderes religiosos. La pregunta es cómo se puede aplicar hoy:

- Tener un principio de responsabilidad y claridad mental en la ejecución de tareas importantes como el de consejería, por ejemplo.
- Una advertencia de tener prácticas que puedan afectar el juicio en liderazgos sino ser capaces de escuchar a Dios.

6.5 Duelo - pérdidas

La reacción de Aarón... y las instrucciones sobre el duelo (v. 6-7) pueden dar ideas sobre:

- El equilibrio entre el duelo personal y las responsabilidades públicas.
- En nuestros contextos desarrollar procesos de duelo saludables es un aprendizaje desde el silencio como un valioso recurso.
- Tener cuidado en no usar este recurso “el silencio” para quitarle la voz a la gente ante el duelo u otros aspectos.

6.6 Obediencia vs. innovación

La penalización por presentar “fuego extraño” plantea interrogantes sobre la relación entre adherirse a las tradiciones y la innovación. En el contexto actual, esto se relaciona con:

- Vivimos una gran tensión entre seguir protocolos y la necesidad de adaptarlos en áreas como la medicina con dialogo entre las prácticas ancestrales y la medicina occidental, lo mismo que se aplica a la ley o la educación.
- El debate, sigue siendo, entre ser conservador e innovar entre las prácticas culturales y religiosas.
- Una luz que debe iluminar este texto es la praxis de Jesús ante la rigurosidad y la obediencia ciega (sin criterio) y la innovación que va de la mano con la misericordia y el amor.

7. Conclusiones

El análisis literario de Levítico 10 muestra un texto bien estructurado que utiliza diferentes técnicas literarias para comunicar su mensaje teológico. La narración breve pero efectiva, el uso del diálogo y el silencio, y el profundo simbolismo hacen de este capítulo un texto significativo que resalta los temas de santidad, obediencia y las consecuencias de la transgresión en el culto divino (Alter, 1981; Boda, 2017).

Aunque el Segundo Testamento y especialmente Jesús, representan un cambio en las prácticas levíticas, también mantienen una continuidad teológica. Los temas de santidad, adoración verdadera, juicio y misericordia, así como la importancia de la obediencia interna sobre la externa, se reflejan tanto en Levítico 10 como en las enseñanzas de Jesús. Esta continuidad resalta la unidad de la revelación bíblica y la relevancia de los principios espirituales en Levítico (Beale & Carson, 2007).

Las lecturas latinoamericanas nos ofrecen perspectivas valiosas sobre nuestro texto. Al conectar este capítulo con temas de liberación, justicia social, vulnerabilidad de líderes religiosos y aspectos sociológicos del culto, estos académicos enriquecen y cuestionan interpretaciones más convencionales. Al tratar temas desde la lectura feminista como el sacerdocio y la justicia social, y la sobriedad en el sacerdocio, agregan nuevas perspectivas que enriquecen nuestra comprensión de este importante texto. Estas aportaciones amplían el espectro interpretativo de Levítico 10. Sus contribuciones se suman a las voces previas, proporcionando una visión más integral y contextual de este pasaje.

En general, estas interpretaciones latinoamericanas de Levítico 10 ofrecen enfoques ricos que complementan los análisis tradicionales. Al revisar la santidad como liberación, el silencio de Aarón como lamento, la tensión entre juicio y misericordia, y la relevancia de la obediencia, estas y estos estudiosos contribuyen a una mejor comprensión del contexto y aplicación de nuestro texto bíblico. Estas interpretaciones nos ofrecen enfoques contextualmente relevantes. Al analizar Levítico 10 a través de estas lentes, podemos ver cómo el incidente de Nadab y Abiú no sólo vincula a temas de justicia, liberación, poder y vulnerabilidad, sino que desafía las lecturas tradicionales, pidiendo que pensemos en cómo este texto de la Biblia se relaciona con las realidades sociopolíticas y culturales no solo de América Latina, sino en nuestros diversos contextos. El contexto de Levítico 10 claramente es muy distinto al actual, sin embargo, sus principios sobre responsabilidad, integridad, reverencia y claridad en las expectativas son todavía importantes. Usar estos principios en la sociedad de hoy necesita una revisión de los contextos culturales y éticos actuales, pero puede ofrecer perspectivas útiles para el liderazgo, la ética y la práctica religiosa en el siglo XXI (Wright, 2010).

Bibliografía

Biblias

- Biblia de Jerusalén. Nueva Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer. 1998
- Biblia Reina-Valera. Sociedades Bíblicas Unidas. 1960
- KITTEL, R., (ed). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart, Bibelgesellschaft; 1990.
- CANTERA, Francisco - Iglesias, Manuel (eds), *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, 2000
- RAHLFS, Alfred, editor. *Septuaginta Duo volumina in uno* Deutsche bibelgesellschaft, 1979.

Obras generales

- Alexander, T. D., & Baker, D. W. (Eds.). (2003). Dictionary of the Old Testament: Pentateuch. InterVarsity Press.
- Alter, R. (1981). The art of biblical narrative. Basic Books.
- Beale, G. K., & Carson, D. A. (Eds.). (2007). Commentary on the New Testament use of the Old Testament. Baker Academic.
- Blomberg, C. L. (1992). Matthew. The New American Commentary. Broadman Press.
- Boda, M. J. (2017). The heartbeat of Old Testament theology: Three creedal expressions. Baker Academic.
- Buis, P. (2003). El Levítico: La ley de santidad [Leviticus: The law of holiness]. Editorial Verbo Divino.
- Campos, B. (1996). La misión de la iglesia en América Latina [The mission of the church in Latin America]. Ediciones Certeza.
- Cardoso Pereira, N. (2012). Levítico: Leitura feminista [Leviticus: A feminist reading]. Fonte Editorial.
- Cerni, R. (1990). Antiguo Testamento interlineal hebreo-español: Pentateuco (Vol. 1) [Hebrew-Spanish interlinear Old Testament: Pentateuch]. CLIE.
- Croatto, J. S. (1981). Levítico: El pueblo de Dios en marcha [Leviticus: God's people on the move]. Cuadernos Bíblicos Latinoamericanos.
- De Santa Ana, J. (1979). Goodbye to poverty? World Council of Churches.
- De Silva, D. A. (2000). Perseverance in gratitude: A socio-rhetorical commentary on the Epistle "to the Hebrews." Eerdmans.
- Gane, R. E. (2004). Leviticus, Numbers. NIV Application Commentary. Zondervan.
- Hartley, J. E. (1992). Leviticus (Vol. 4). Word Biblical Commentary. Word Books.
- Ibáñez Arana, A. (1974). El Levítico: Introducción y comentario [Leviticus: Introduction and commentary]. Editorial ESET.

- Jamieson, R., Fausset, A. R., & Brown, D. (2003). *Comentario exegético y explicativo de la Biblia: Antiguo Testamento* [Exegetical and explanatory commentary on the Bible: Old Testament]. Editorial Mundo Hispano.
- Jenni, E. (1978). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* [Theological manual dictionary of the Old Testament]. Cristiandad.
- Jobes, K. H., & Silva, M. (2015). *Invitation to the Septuagint*. Baker Academic.
- Keener, C. S. (2003). *The Gospel of John: A commentary*. Baker Academic.
- Kugel, J. L. (1981). *The idea of biblical poetry: Parallelism and its history*. Yale University Press.
- Málek, L., et al. (2012). *El mundo del Antiguo Testamento* [The world of the Old Testament]. Verbo Divino.
- McKnight, S. (2011). *The King Jesus Gospel: The original good news revisited*. Zondervan.
- Mesters, C. (1983). *Levítico: Lectura semiológica y sociológica* [Leviticus: Semiological and sociological reading]. Cuadernos Bíblicos Latinoamericanos.
- Milgrom, J. (1991). *Leviticus 1–16: A new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible. Doubleday.
- Míguez Bonino, J. (1975). *Doing theology in a revolutionary situation*. Fortress Press.
- Míguez, N. (2008). *Comentario bíblico latinoamericano: Levítico* [Latin American biblical commentary: Leviticus]. Editorial Universitaria.
- Mora, V. (1988). *Levítico: Vida, justicia y liberación* [Leviticus: Life, justice, and liberation]. Cuadernos Bíblicos Latinoamericanos.
- Morales, V. (2001). *Levítico 10:8-11: El vino y la sobriedad sacerdotal* [Leviticus 10:8-11: Wine and priestly sobriety]. *Revista Bíblica Latinoamericana*, 47, 25–32.
- Ortega, O. (1994). *Entre la indignación y la esperanza* [Between indignation and hope]. Editorial Caminos.
- Pixley, J. (1996). *Levítico: Clamor por la vida* [Leviticus: Cry for life]. Ediciones La Aurora.
- Richard, P. (1990). *Levítico 10:1-7: Pecado, sacerdocio y justicia* [Leviticus 10:1-7: Sin, priesthood, and justice]. *Revista Bíblica Latinoamericana*, 30, 5–16.
- Rooker, M. F. (2000). *Leviticus*. New American Commentary. Broadman & Holman.
- Tábet, M. Á. (2004). *Introducción al Antiguo Testamento II* [Introduction to the Old Testament II]. Ediciones Palabra.
- Tamez, E. (1995). *El silencio de Aarón: Una lectura feminista de Levítico 10* [Aaron's silence: A feminist reading of Leviticus 10]. *Revista Bíblica Latinoamericana*, 35, 9–18.

- Varo, F. (2002). Antiguo Testamento: Libros proféticos [Old Testament: Prophetic books]. Instituto Superior de Ciencias de la Religión – Universidad de Navarra.
- Vaux, R. de. (1976). Instituciones del Antiguo Testamento [Ancient Israel: Its life and institutions]. Herder.
- Von Rad, G. (1990). Teología del Antiguo Testamento (Vol. 2) [Old Testament theology]. Sígueme.
- Wenham, G. J. (1979). The book of Leviticus. The New International Commentary on the Old Testament. Eerdmans.
- Westermann, C. (1987). Teologia do Antigo Testamento [Theology of the Old Testament]. Edições Paulinas.
- Wright, N. T. (1996). Jesus and the victory of God. Fortress Press.
- Wright, N. T. (2010). After you believe: Why Christian character matters. HarperOne.

Pinky Riva

*Todo está permitido comer entre lo puro y lo impuro,
una relectura de Levítico 11*

*Everything is Allowed to Eat Between the Pure
and the Impure,
a Rereading of Leviticus 11*

Resumen

Entender las leyes que se encuentran en el libro de Levítico, implica el despojo de lecturas fundamentalistas que han obnubilado la riqueza literaria contenidas al interior de este libro, porque lo puro y lo impuro se ha usado como categorías para excluir y no solo para identificar a los animales aptos para el consumo humano, no por cuestiones de salud, sino por acepciones rituales que delimitan lo que es bueno y malo, lo sagrado y lo profano. por esto la lectura que se hace del capítulo 11 en el presente artículo contiene una propuesta analítica, contrastándola con la cultura del imperio circundante, cotejándola con otros textos bíblicos y de forma especial, releendo el texto a la luz de América Latina, porque un texto que habla de prohibiciones de comida carece de sentido en una región en la cual hay personas que carecen de alimentos. Por esto las categorías de puro e impuro son desbordadas por las categorías de justicia, paz y gozo del reino de Dios.

Palabras clave: Puro, impuro, comida, santidad, animales, alimentación.

Abstract

Understanding the laws found in the book of Leviticus implies the stripping away of fundamentalist readings that have clouded the literary richness contained within this book, because the pure and the impure have been used as categories to exclude and not only to identify animals suitable for human consumption, not for health reasons. but by ritual meanings that delimit what is good and bad, the sacred and the profane. for this reason, the reading of chapter 11 in this article contains an analytical proposal, contrasting it with the culture of the surrounding empire, comparing it with other biblical texts and especially, rereading the text in the light of Latin America, because a text that speaks of food prohibitions makes no sense in a region where there are people who lack food. This is why the categories of pure and impure are overwhelmed by the categories of righteousness, peace, and joy of the kingdom of God.

¹ José Andrés Obando Ramírez, licenciado en teología y especialista en ecoteología de la Fundación Universitaria San Alfonso, Docente investigador de la Escuela de filosofía, teología y humanidades del Presbiterio Central de la Iglesia Presbiteriana de Colombia, escritor y pastor de una iglesia independiente de Bogotá.

Keywords: Pure, Unclean, Food, Holiness, Animals, Food.

Introducción

El libro de Levítico contiene una serie de disposiciones en torno a la pureza ritual que debían cumplir los israelitas la cual abarcaba todas las esferas de la vida cotidiana y en comunidad, estas disposiciones se describen en cinco capítulos los cuales tocan temas como la dieta alimentaria en lo referente al consumo de animales, la purificación de la mujer después del parto, lo relacionado a las personas enfermas con lepra, la purificación de las casas y las impurezas sexuales.

Teniendo como punto de partida el contexto de la pureza ritual, de reconocer lo puro de lo impuro, lo sagrado de lo profano, el libro de Levítico inicia estas ordenes con los animales que se podían consumir y los que eran impuros por disposición directa de Dios, quedando plasmada su orden en el capítulo 11, capítulo que sienta las bases y traza el camino para la comida *kosher* de los judíos, ya que siguen estrictamente lo escrito allí, que asimismo, ha sido objeto de debates en el cristianismo, sobre el alcance de estas órdenes y si esta normatividad quedó abolida con el nuevo pacto en Cristo.

Hacer lectura del capítulo 11 es complejo, porque su contexto es muy diferente al Latinoamericano y su tiempo de redacción está alejado de la época actual, aun así, al realizar un acercamiento a ese texto, se pueden apreciar aportes que cobran relevancia para la actualidad. Es en ese sentido que el presente artículo busca primero realizar un análisis sucinto del capítulo, segundo, contrastarlo con algunas prácticas de los egipcios para corroborar si son la base, para buscar diferenciar a los israelitas de ellos, tercero, se busca comprender por qué Dios cataloga a unos animales como impuros, pero aun así los usa para algún propósito específico y cuarto, se hace una lectura latinoamericana del capítulo a la luz de lo que se vive en este subcontinente. El artículo termina con una conclusión que da cuenta de los temas abordados.

A. Descripción del capítulo

El capítulo tiene una composición que va desde la orden de Dios a Moisés y a Aarón hasta la explicación del porqué da esa orden al pueblo, haciendo una distinción entre los animales puros e impuros de los tipos de animales que identificaban los antiguos israelitas a saber, terrestres, acuáticos, aéreos, insectos y reptiles. En esta división de los animales están presentes los insectos, mientras que en Génesis 9 no se nombran.

Después de esta división por características de los animales, inicia la descripción de cómo podían quedar impuros los israelitas al tocar algún cadáver de animal, haciendo énfasis en los animales impuros y el capítulo cierra con

el propósito de esa orden la cual está enmarcada en la santidad de Dios la cual también deben vivir los israelitas en su cotidianidad, por lo tanto, está incluida su dieta alimenticia. A continuación, se hace una explicación detallada de la composición del capítulo 11.

La orden de Dios a través de Moisés y Aaron, versículos 1 y 2: Los versículos iniciales del capítulo informan que Dios hablo con Moisés y Aarón quien ahora goza de mayor prestigio después de su ordenación como sacerdote (Brown, Fitzmyer & Murphy, 1971), para decirles las ordenes sobre los alimentos que pueden consumir los israelitas sin dar razón alguna del porqué las características de los animales dan cuenta de su pureza o impureza, solo queda evidente que es una orden divina la cual se debe cumplir sin restricción.

Ahora bien, se debe recordar que para la redacción de este texto los israelitas están bajo el imperio persa, por lo que es deducible que dichas características de los animales, sea una forma de apartar la dieta alimenticia de los nacientes judíos en contraposición del imperio que los tiene subyugados.

Animales terrestres comestibles: pezuña hendida, rumien, versículos 4-8. Tanto los animales acuáticos como los terrestres que son puros tienen dos características específicas a saber pezuña hendida y rumiar para los terrestres, así como aletas y escamas para los acuáticos.

De entre los animales terrestres impuros que no deben comer ni tocar los cadáveres se nombran al camello, el tejón, la liebre y el cerdo el cual adquirió el símbolo de los animales impuros, los demás animales terrestres que tengan pezuña hendida y rumien son puros por lo tanto son comestibles e incluso aptos para el sacrificio.

Animales acuáticos impuros sin aletas y escamas, versículos 9-12: El énfasis específico de estos versículos radica en el no consumo de animales acuáticos carezcan de alguna o de las dos características fundamentales para ser comestibles, las aletas y las escamas. En estos versículos no se describen nombres de peces comestibles o no comestibles, simplemente que pueden comer lo que ya está específico.

Las aves que no se pueden comer por impuras, versículos 13-19. Sin especificar alguna característica acerca de las aves solo se procede a nombrar aquellas que están prohibidas para su consumo, destacando que los nombres dados son de aves carnívoras o carroñeras.

Insectos que se pueden comer, versículos 20-23: Para los judíos hay insectos de cuatro patas los cuales no son comestibles, por lo tanto, son impuros, pero si pueden consumir aquellos insectos que, a parte de sus cuatro patas, tienen patas traseras para saltar y se especifican cuales, si pueden consumir, estos son: la langosta, el cortapicos, el grillo y los saltamontes.

Cómo quedaban impuros y contaminados los judíos por los animales impuros, versículos 24-42 Estos versículos dan cuenta que la impureza de los animales trascendía al ser humano cuando llegase a tocar alguno de esos ani-

males. Hay un énfasis en no tocar el cadáver de los animales y mucho menos si esos animales muertos eran impuros porque podían contaminar los utensilios, la comida, las semillas, lo único que no contaminaba el cuerpo de un animal muerto eran las fuentes de agua. Asimismo, se identifica al último grupo de animales impuros los cuales son los reptiles, nombrando algunas de sus especies y por demás, es el único grupo de animales en el que no se hace una distinción entre puro o impuro, porque todos los reptiles son impuros según la orden de Dios.

Dios es Santo por lo tanto su pueblo debe ser santo identificando lo puro de lo impuro. El propósito de estas órdenes alimenticias tenía como fin que la comunidad correspondiera con la santidad de Dios, por lo que el pueblo debía ser santo y una forma para demostrar su santidad era a través de los alimentos, específicamente de los animales aptos para el consumo, denominados como puros frente a aquellos impuros que harían que el solo contacto con ellos implicara apartarse de la comunidad de santos, por lo tanto, los israelitas debían ser santos porque Dios es santo y él los liberó de Egipto para ser su Señor, es decir que es un acto de autoridad impuesta en la que Dios da la orden y el pueblo lo obedece.

Ahora bien, los escritos bíblicos siempre se dan en un contexto histórico, de redacción y porqué surgen esas líneas, siendo así que este capítulo genera algunos interrogantes como los siguientes: ¿Por qué hay animales puros e impuros si Dios todo lo hizo bueno? ¿por ser los animales creación de Dios él es quien decide cuales son los puros de los impuros como acto soberano? ¿Cuáles son los argumentos teológicos o zootécnicos para determinar que los animales son puros o impuros y aptos para el consumo, si varios de esos animales hacen parte de la dieta alimenticia de muchas personas en Latinoamérica y en general en varias partes del mundo sin que afecte su relación con la divinidad? Aquí es importante recordar a Schökel (1993) en su comentario al Pentateuco:

“La distinción no es formalmente higiénica ni ética, sino sacra. Divide el mundo del hombre en dos zonas perfectamente separadas: la zona sacra y la profana; la sacra se llama también santa. Es una institución que se encuentra en muchas culturas. En rigor, es institución humana; con todo, es frecuente atribuirle a una decisión de la divinidad, que define sus condiciones para el acceso de los hombres, traza la frontera de su territorio reservado. Él es santo, y santos han de ser sus interlocutores. Naturalmente, en la división entran también factores que nosotros definimos como higiénicos o éticos” (p. 220-221)

Aquí es donde radica hacer un análisis para poder determinar el porqué de una orden tan específica atribuida a Dios en el libro de Levítico, teniendo en cuenta que el Señor se reúne con su pueblo en el tabernáculo o tienda de reunión, que en este tercer libro del pentateuco hay un énfasis en ese lugar, en las personas que pueden acceder a él y los animales que se pueden sacrificar

allí, haciendo del animal objeto de sacrificio ahora pertenece a lo sagrado del tabernáculo.

Ahora bien, el cuerpo de los israelitas debía ser santo, por lo tanto, los animales aptos para el consumo debían ser puros, porque ingresaba en un ser humano separado para Dios, por eso hay una fuerte relación entre el tabernáculo y el cuerpo:

“El animal que es incorporado en el cuerpo por ingestión se corresponde a aquel que se ofrece sobre el altar para ser consumido por fuego. Lo que está prohibido para uno, lo está para el otro. Lo que daña a uno, dañará al otro” (Douglas 2016, p. 203)

En ese sentido se podría concluir que el apóstol Pablo no estaba diciendo nada novedoso con respecto a que el cuerpo es templo del Espíritu santo, porque ya el Levítico lo tenía escrito entre líneas, con la relación del tabernáculo y el cuerpo de los israelitas, los dos debían ser santos porque Dios es santo por antonomasia y tanto el tabernáculo como los israelitas, le pertenecían a él como Señor y dueño.

A manera de conclusión de todo el capítulo 11, se puede hacer la siguiente sinopsis tomada del Comentario Bíblico Mundo Hispano tomo 3 (2007, p. 64):

Clasificación de limpios e inmundos Animales (11:1–23).

Mamíferos (vv. 1–8). (vv. 9–12).

Aves (vv. 13–19).

Insectos (vv. 20–23).

Personas (11:24–12:8. Por contacto; al tocar cadáveres (vv. 24–28).

Al tocar criaturas (vv. 29–38).)

Al tocar animales muertos (vv. 39, 40).

Al comer carne de reptil (vv. 41–45).

Conclusión (vv. 46, 47).

B. Los saqué de Egipto para ser su Dios, sean santos porque yo soy santo

El libro de Levítico se escribe alrededor del siglo V a. C, cuando los judíos estaban bajo el dominio del imperio persa, pero lo interesante de este libro es que lo que describe en su interior tiene que ver con la tradición de Israel en el desierto recibiendo las leyes de Dios, después de haber salido de Egipto, por eso se hace necesario identificar a los animales que hacían parte de la dieta alimenticia de los egipcios, porque esta identificación puede dar claves de interpretación del texto de levítico.

Antes de reconocer la dieta alimenticia de este imperio, se debe reconocer que la sociedades o comunidades que conviven en espacios geográficos tan cercanos tienen dietas similares, pero no iguales, un ejemplo concreto es la arepa que está difundida en varios países de Latinoamérica y tiene alguna preparación

similar entre los países de la región todo porque se cuenta con la materia prima para la elaboración de este producto, el cual es el maíz. Este reconocimiento es fundamental ubicarlo en su contexto bíblico, teniendo en cuenta que el escrito de Levítico no es ajeno a las dinámicas que se daban en los países vecinos a Israel y más aun reconociendo al imperio egipcio porque ejerció una influencia significativa en la construcción de la identidad de los judíos marcando una impronta en la que lo más significativo era no tener semejanza a él y está puede ser una razón de fondo para que algunos animales sean catalogados como puros o impuros. Teniendo este contexto, se van a identificar a los animales aptos para el consumo en este imperio.

Los egipcios tenían una dieta alimentaria que incluía legumbres, vegetales, granos y algunos animales impuros para los judíos, entre ellos están el cerdo², la hiena, los ratones, esto ya es un signo de separación entre los judíos y los egipcios, aunándose el hecho de que los egipcios tenían dentro de sus prácticas, la momificación de sus mascotas, por ende, tenían contacto con animales que ya habían muerto y esto era algo que dejaría impuro al judío que lo hiciera de tal formar que podría quedar impuro o apartado de la comunidad hasta la noche, tal cual como lo reza el texto bíblico. En ese sentido tanto la alimentación con animales impuros como la práctica de tocar a los animales muertos a través de la momificación y que dentro de estos animales estaban incluidos algunos animales impuros como el halcón, da muestra de la impureza en la que permanecían los egipcios a la luz de los judíos y en especial a la luz de Dios que fue quien los saco de Egipto que es tierra de servidumbre y tierra de una población impura por sus prácticas cotidianas y ahí cobra relevancia las palabras atribuidas a Dios cuando les dice: “Sean santos porque yo soy santo que los saqué de Egipto para ser su Dios”. ¿Es posible determinar que la orden de Dios a Moisés y a Aaron sobre los animales puros e impuros tenía como propósito separarlos de las costumbres egipcias? Si es así ¿entonces por qué Dios hace uso de animales impuros como símbolo de poder o renovación e incluso hizo uso de un animal impuro para dar de comer a un profeta?

C. Animales impuros “usados” por Dios

Es muy interesante leer la descripción de los animales puros e impuros del capítulo 11 de Levítico, pero aún es más interesante leer en otros libros de la Biblia cómo Dios hace uso de animales que el mismo ha catalogado impuros para dar de comer a uno de sus profetas más relevantes y cómo hace uso de animales impuros para dar alguna enseñanza.

Según el texto de levítico los cuervos son animales impuros, asimismo según la tradición judía también eran impuros porque se alimentan de rapiña

² <https://www.egipto.com/que-comian-los-egipcios-la-alimentacion-en-el-antiguo-egipto/> ⁴ Libro de Levítico, comentario del rabino Marcos Edery.

(Edery)⁴ (en sentido estricto los cuervos son omnívoros) no tienen espolón, no tienen buche, por lo tanto, no son aptos para comer y debido a su impureza no se podía tener ningún contacto con este animal, pero la historia del profeta Elías da cuenta de cómo un cuervo le llevaba la comida por la mañana y por la tarde siendo esto una orden directa de Dios para el animal.

Con respecto a las águilas, estas son tomadas como símbolos de esperanza, de rejuvenecer, de tener nuevas fuerzas³; aunque es un animal impuro porque come la carne con sangre, en la biblia aparece incluso como manifestación de algunos seres enviados por Dios.

Habiendo visto que los animales impuros también podían cumplir un propósito en el plan de

Dios, se da respuesta a uno de los interrogantes planteados líneas más arriba, acerca de que Dios había creado todo y lo había visto bueno, porque ahora tenía animales puros e impuros. Porque el énfasis de la pureza recae en si son comestibles o no ciertos animales, pero en función de un propósito divino, son aptos para llevar a cabo lo indicado por el Señor, sin contaminar a la persona sobre la cual recae el favor de Dios hecho a través de estos animales, porque Elías siguió hablando con Yahveh sin importar que había recibido comida por parte del animal impuro que era el cuervo.

D. Una lectura latinoamericana de los alimentos

“Leer los preceptos alimentarios del Levítico resignificando culturalmente la comida, abre un espacio de reflexión sobre las simbologías de lo sagrado que están en los códigos, pero se refieren mucho más a la vida concreta de grupos que organizan sus intercambios vitales también alrededor de la mesa. En especial en la América Latina de hambres y harturas, redescubrir lo sagrado a partir de la comida es un ejercicio fundamental para quien quiere anunciar la buena nueva. Al mismo tiempo, redimensionar la comida abre un campo posible de diálogo y encuentro con otras religiones”. (Cardoso 2016, p. 143).

En una región del mundo tan desigual como lo es Latinoamérica, en donde se encuentran personas con grandes fortunas y al mismo tiempo millones de ciudadanos sin tener la alimentación necesaria para vivir bien, se hace necesario una relectura del capítulo 11 de Levítico con respecto a los animales aptos para el consumo, no porque sea una ley para cumplir a rajatabla, sino porque los fundamentalismos religiosos han tomado el texto bíblico de una forma literal que no permite el dialogo con posturas diferentes a su visión del texto. Esto ha conllevado a que prohibiciones que aparecen en el Levítico, se asuman como legítimas en una cultura y época diferentes como lo es la Latinoamérica actual, por lo tanto, no tiene ningún rigor académico, intelectual e incluso cultural,

³ Isaías 40:31, es interesante ver el mensaje del segundo Isaías para el pueblo en torno a la esperanza y restauración en medio del cautiverio.

restringir unos animales aptos para el consumo, que están catalogados como impuros en el tercer libro de la Biblia.

Ahora bien, dentro de la gastronomía de Latinoamérica se hacen presente animales como el conejo, el cuy, algunas serpientes, algunos insectos, y el cerdo en todas las presentaciones posibles para su digestión, desde pequeños chicharrones, hasta grandes lomos de este delicioso animal, impuro y abyecto para los judíos. Pero mientras en algunos círculos religiosos se discute sí el capítulo 11 de levítico tiene vigencia para el cristianismo actual, más de 43 millones de personas padecen hambre en Latinoamérica y el caribe⁴. El levítico tiene textos en los que se ordena pensar en el pobre, pero este libro bíblico solo se toma para atacar desde el fundamentalismo, olvidando que el pobre, el huérfano y el extranjero tienen un lugar de privilegio ante el Dios bíblico, y los pobres, los huérfanos y los extranjeros abundan en Latinoamérica, por eso es importante un dialogo entre los textos bíblicos entre si y con la realidad que se vive en esta región del mundo.

Leer Levítico 11 sin leer Genesis 9: 2-3, en donde aparece la orden explícita de Dios en lo referente a comer de todo lo que vive y se mueve, así como en la lectura de Hechos capítulo 11, donde Dios mismo le dice a Pedro : “lo que yo limpié, no lo llares tu común”, dialogo que se da entre la divinidad y el apóstol en un momento de éxtasis, en la que este último vio de toda clase de animales para que comiera, pero no los acepta porque son impuros y es a partir de este corto dialogo que el cristianismo no adoptó la ley acerca de los animales puros o impuros para comer, y haciendo una lectura de Levítico 11 con la controversia que tuvo Pablo con los romanos, con respecto a la comida, para lo cual le dedica unas líneas de su famosa epístola a los Romanos capítulo 14, en donde les recuerda que el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo, dando énfasis en que el alimento no es lo trascendental, sino que en las relaciones humanas primen la justicia, se construya la paz y se pueda vivir con alegría y que cada acción se debe realizar de manera consciente y autónoma poniendo al prójimo como prioridad.

Citar estos textos bíblicos, en medio de una reflexión en torno al capítulo 11 de Levítico y la realidad Latinoamericana, es fundamental para comprender, que la alimentación de los más necesitados hace parte de la agenda prioritaria de Dios para la humanidad y no simplemente la concreción de unas prohibiciones alimentarias, que sí se llegaran a cumplir literalmente, los índices de personas padeciendo hambre serían mucho más altos que las cifras descritas con anterioridad, en ese sentido cobra más relevancia el versículo 15 del capítulo 12 de Deuteronomio que dice así: “Puedes matar y comer carne en cualquier pueblo

⁴ <https://www.cepal.org/es/nocias/paises-america-lana-caribe-exponen-multiples-desafios-abar-lapobreza-hambre-laregion#:~:text=Seg%C3%BAAn%20datos%20de%20la%20Organizaci%C3%B3n,la%20poblaci%C3%B3n%20sufrir%C3%A9%20inseguridad%20alimentaria>.

cuando tengas ganas, según los dones que el Señor tu Dios, te conceda, pueden comerla el puro y el impuro como si tratase de gacela o ciervo...”

Conclusiones

Leer el capítulo 11 del libro de Levítico implica conocer su contexto inmediato, tanto de redacción como histórico, asimismo, implica comprender el porqué de las órdenes dadas por Dios a los israelitas, las cuales se dan en un marco de santidad tanto del cuerpo como del tabernáculo de reunión; esa santidad implicaba hacer una separación de las costumbres de los pueblos vecinos, pero reacia fuertemente en ser diferentes de las costumbres de los egipcios, porque de allá los había sacado Dios y ellos consumían algunos animales impuros y también los momificaban, siendo esto abominación para los judíos.

Lo puro y lo impuro de los animales se relacionaba con aquellos aptos para el sacrificio y aptos para el consumo humano, por lo tanto, había animales impuros que se utilizaban para carga o transporte como el asno e incluso Dios hizo uso de un cuervo para alimentar a Elías, con esto se recalca que todo lo que Dios creó es bueno en gran manera.

La realidad de muchos latinoamericanos con respecto a la alimentación es que hay millones de personas que padecen hambre, por ende, una ley levítica queda obsoleta si se toma al pie de la letra y se olvida la dignidad y la vida de los seres humanos. Es por esto por lo que se puede decir abiertamente que los animales puros e impuros se pueden consumir, porque la santidad y la separación no está en la comida, esta se encuentra en el interior como lo dijo el Maestro de galilea, rompiendo los esquemas tradicionales y fundamentalistas de los judíos y así como él lo hizo, se debe hacer en la actualidad, leer y releer los textos bíblicos a luz del contexto cercano y para este caso, es el contexto latinoamericano.

Bibliografía

- Alonso Schökel, L. (1993). Biblia del peregrino. Mensajero.
- Brown, R. E., Fitzmyer, J. A., & Murphy, R. E. (1971). Comentario bíblico “San Jerónimo”. Ediciones Cristiandad.
- Cardoso, N. (1996). Comida, sexo y salud. Leyendo el Levítico en América Latina. RIBLA: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, *23*, 127–152.
- Douglas, M. (2006). El Levítico como literatura. Editorial Gedisa.
- Edery, M. (1994). Libro de Levítico y el Haftarot. Editorial Sinaí.
- Egipto.com. (s.f.). ¿Qué comían los egipcios? La alimentación en el Antiguo Egipto. <https://www.egipto.com/que-comian-los-egipcios-la-alimentacion-en-el-antiguo-egipto/>
- National Geographic. (s.f.). Momias de animales en el Antiguo Egipto. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/momias-animales-antiguo-egipto_611
- World History Encyclopedia. (s.f.). Las mascotas en el Antiguo Egipto. <https://www.worldhistory.org/trans/es/2-875/las-mascotas-en-el-antiguo-egipto/>

José Andrés Obando Ramírez

La pureza y sus otros - Lev 13

Purity and its Others - Lv 13

Resumen

A partir del estudio exegético de Levítico 13 sobre la ley relativa a la lepra humana nos proponemos entablar un diálogo sobre tres aspectos que subyacen en la trama del texto: la dinámica social y su constante transformación, la tensión entre el orden y caos en un contexto de crisis, y la búsqueda de sentido a la existencia en un mundo complejo y cambiante.

Palabras clave: Lepra. Ley de pureza. Levítico. Ritual. Cuerpo

Abstract

Starting from the exegetical study of Leviticus 13 on the law relating to human leprosy, we propose to engage in a dialogue on three aspects that underlie the plot of the text: social dynamics and its constant transformation, the tension between order and chaos in a context of crisis, and the search for meaning in existence in a complex and changing world.

Keywords: Leprosy. Purity law. Levitical. Ritual. Body

Resumo

Com base no estudo exegético de Levítico 13 sobre a lei relativa à Hanseníase humana, propomos dialogar sobre três aspectos que fundamentam a trama do texto: a dinâmica social e sua constante transformação, a tensão entre a ordem e o caos na um contexto de crise, e a procura de sentido na existência num mundo complexo e em mudança.

Palavras-chave: Lepra. Lei da pureza. Levítico. Ritual. Corpo

Introducción

A lo largo de la historia, cada época ha plasmado sus propias ideas y visiones del mundo a través de diversos modos de interacción social. La Biblia, en este sentido, se erige como un testimonio escrito de las múltiples transformaciones que ha experimentado Israel a lo largo de los años. Codificada en un lenguaje religioso, ella nos ofrece una ventana a las estructuras sociales, los va-

¹ Teóloga especializada en estudios bíblicos. UCA. ISEDET, UBL. Anima y asesora experiencias de Lectura Popular de la Biblia, Teología feminista y Educación Popular. Miembro de la Comunidad Teológica Rajab, Argentina.

lores y las creencias que han dado forma a esta cultura a lo largo del tiempo. De este modo, cada página de la Biblia refleja las ideas y visiones del mundo que prevalecían en la época en que fue escrita. Al analizar estas representaciones, podemos comprender mejor la mentalidad y las estructuras sociales que caracterizaban cada período histórico; la forma en que la Biblia nombra, estructura y ordena la vida humana nos brinda información importante sobre la identidad y el lugar que ocupaban los individuos y grupos sociales dentro de la sociedad israelita.

En ese sentido, la Biblia no solo narra eventos, sino que además expone las normas y pautas de comportamiento que regían la vida en comunidad. Esas normas nos revelan los valores y principios considerados importantes en cada época. Los sentidos y significados que encontramos en cada página de este libro son un puente hacia un mundo situado, donde tiempo y espacio tensan la red que sostiene un orden social y simbólico hasta ser superado por otro.

A partir del estudio exegético de Levítico 13 sobre la ley relativa a la lepra humana nos proponemos entablar un diálogo sobre tres aspectos que subyacen en la trama del texto:

- *Dinámica social*: La Biblia nos muestra que la vida en comunidad no es estática, sino que se encuentra en constante transformación. Las relaciones sociales, los roles y las estructuras de poder evolucionan con el tiempo, adaptándose a las nuevas circunstancias y desafíos.
- *Tensión entre el orden y el caos*: La Biblia refleja la lucha constante entre el deseo de orden y estabilidad y las fuerzas del cambio. La Ley, en este contexto, emerge como un elemento que busca instalar orden en medio del desorden, proporcionando un marco conductual posible para la convivencia social.
- *Búsqueda de significado*: A través de su Ley, el pueblo de Israel busca darle sentido a su existencia en un mundo complejo y cambiante. La palabra, la acción y la autoridad son herramientas para construir identidad, pertenencia y sentido en medio de las crisis.

Se trata de un texto resultado de una codificación tardía, ubicada en el período persa, posiblemente en torno al siglo V-IV a.C. cuando Israel retorna del exilio en Babilonia. En esta nueva circunstancia se recogen las principales tradiciones y marcos jurídicos del Israel clásico ordenándolas en torno a un nuevo proyecto de consolidación social, política y religiosa configurada en torno a la reconstrucción del Templo, el segundo, junto con la consolidación de la autoridad sacerdotal como factor aglutinante.

En tal escenario la enfermedad emerge como una amenaza disruptiva que pone en riesgo el orden social en el aspecto de su salud y bienestar. Esto exige una atención minuciosa e integral de máximo nivel que incluye prevención, observación y tratamiento inmediato. En el revés de esta lógica podríamos decir

también que la desintegración social, sus malestares y alteraciones exponen la enfermedad como metáfora de las grietas, tabúes y otredades que aquella sociedad misma produce.

Tenemos un texto centrado en la cuestión de los cuerpos: cuerpo individual, cuerpo social y cuerpo ritual que disputa por el control de los márgenes, lindes y desbordes de los fluidos y relacionamientos. Tenemos en el telón de fondo el Templo-Tienda del encuentro, como un gran cuerpo que necesita del control sacerdotal sobre quién sale y quién entra, quién se excluye y quién permanece. El ritual: sus oficios, costes y trajines se convierte en el elemento clave de esta reflexión (Douglas, M. 2006).

Levítico 13 en el marco textual de la Ley de Pureza (cap.11-16)

El capítulo 13 está ubicado en el centro del libro del Levítico, siendo parte de una sección central entre los capítulos 11 al 16 dedicada a la “Ley de pureza”. Por su parte, esta sección es inseparable de la sección siguiente, entre los capítulos 17 al 26, dedicada a la “Ley de santidad”. Pureza y santidad son dos aspectos de un mismo proyecto teológico: un pueblo santo y consagrado a Yahveh.

Estructura general de la sección:

Cap. 11: Pureza/impureza de los animales que se introducen al cuerpo como alimento.

Cap. 12: Pureza/impureza de la parturienta según el cuerpo sexuado del nacido.

Cap. 13-14: Pureza/impureza según la salud del cuerpo y su hábitat.

Cap. 15: Pureza/impureza según los fluidos genitales de los cuerpos sexuados.

Cap. 16: Ritual de la Expiación: Aarón entra en el Santuario y oficia la purificación: allí animales, vestimentas, espacios y cuerpos deben ser pulcros y puros.

A continuación, haremos un breve repaso que nos ayude a introducir los tópicos que nos interesan. Salta a la vista que los capítulos 11 al 15 son un gran prefacio a las instrucciones del Ritual de la Expiación, y los capítulos sobre la Lepra están en el centro de la sección. (Bibb, B. 2009)

Las reglas de la Ley de pureza (caps.11-16) se basan en prohibiciones religiosas muy antiguas sobre lo que es apto para el culto, considerado puro; y lo que no lo es, considerado impuro. Cabe, pues, señalar que el contenido del capítulo 13 relativa a la lepra humana, sobre la cual oficia su examen el sacerdote, no trata de prescripciones sanitarias sobre la salud del enfermo, ni recomendaciones para la curación, por lo menos, no explícitamente. (Olyan, 2008). Ese no

es un asunto para el sacerdote. Su interés es ante todo cultural a fin de determinar si la persona es pura o impura; o sea, si será admitida o no a la asamblea santa. Podemos reconocer ciertamente que el aislamiento y uso del barbijo (13,45-46), en el caso de diagnóstico positivo, colabora en el resguardo de la comunidad, evitando la expansión de la enfermedad.

Dicho esto, comprendemos la discriminación que se hace en relación con los animales aptos y no aptos como alimento del **capítulo 11**: el cuerpo del individuo debe cuidarse como se cuida el cuerpo de la asamblea y el lugar sagrado, donde habita Dios. Nada impuro, inmundo, abominable o defectuoso puede introducirse en él, ni siquiera ha de ser tocado ni estando vivo ni estando muerto el animal. Se trata de una larga lista que incluye animales del campo, peces y animales acuáticos, aves e insectos alados. También será impuro cualquier objeto que entre en contacto con ellos, sea un instrumento, una herramienta, una hierba, o simplemente el agua misma. Estas normas del capítulo 11 están centradas en aquello que entra al cuerpo como alimento, lo cual debe cumplir con las prescripciones detalladas a fin de no contaminar al individuo afectando la pureza de su cuerpo.

El **capítulo 12** resuelve en pocos versículos la purificación de la mujer después del parto. Así como en el tiempo de sus reglas, la mujer deberá permanecer separada de cualquier cosa santa y del lugar sagrado. Según haya parido un niño o una niña variará el período de su aislación. Cumplido el plazo podrá presentarse al sacerdote para cumplir con su ofrenda de purificación. Estas normas, abordan nuevamente las afecciones y condiciones de los cuerpos, las parturientas y los recién nacidos, sus fluidos y su sexo. Aquello que estuvo en contacto con un cuerpo, que luego sale y se constituye en un cuerpo otro, tendrá su propia marca corporal, que determinará su lugar y estatus en la comunidad, de acuerdo con su condición sexual. La pureza/impureza deberá cuidarse desde el nacimiento hasta la muerte (Tamez, 2003). Cabe observar lo breve de estas prescripciones, que sin duda se trata de precisiones de otras leyes anteriores ya establecidas para las mujeres sobre los períodos de su menstruación, pero que aquí ponen el acento en la situación del parto y los plazos que han de cumplirse si ha nacido un niño o una niña: siete días de impureza y treinta y tres días de purificación para la madre de un niño varón; y el doble para la madre de una niña mujer: catorce días de impureza más sesenta y seis de purificación. Es probable que esta diferencia del tiempo de impureza y de purificación de la parturienta según el sexo del recién nacido esté en estrecha relación con la circuncisión que se practica al niño varón al octavo día de su nacimiento. Esta práctica ritual podría ser el factor que produce el acortamiento del plazo de impureza y purificación de la madre; lo cual no sucede si nace una niña.

Los **capítulos 13 y 14** constituyen el bloque central de esta sección y hasta de todo el libro de Levítico, lo cual ha contribuido con la popularidad y documentación que ha tenido la lepra en la historia de la humanidad. No obstante,

tenemos que decir que el término hebreo *tzara'at* traducido como *lepra* reúne un espectro amplio de afecciones de la piel, entre las que se incluyen tumores, erupciones, manchas, diviesos, quemaduras, tiña, eccema, calvicie, entre otras. Es decir, no se circunscribe a la lepra que hoy llamamos Mal de Hansen. El término también alcanza para hablar de lepra de los vestidos y lepra de las casas, es decir el cuerpo expandido, su territorio vital.

El capítulo 13,1-46 tratará sobre la lepra humana, las observaciones que debe realizar el sacerdote para considerar el *tipo de lepra* que presenta el caso, su proceso evolutivo y su necesidad de aislamiento mientras se determina su pureza o impureza. En este capítulo nada se dice sobre la causa de la enfermedad, no se habla de pecado ni de castigo divino, aunque otros pasajes de la Biblia lo asocian con esa condición. Por ejemplo, conocido es el caso de la lepra de Miriam como castigo por sus murmuraciones (Núm. 12), a diferencia de la lepra de la mano Moisés que funciona como signo del poder de Dios (Ex 4), o del caso de Naamán curado por el profeta Eliseo (2Re5), o los cuatro leprosos de 2Re 7. Todos casos diferentes que tienen la lepra como protagonista.

El capítulo 13 extiende sus prescripciones a la lepra de los vestidos, vv. 47-59, que incluye vestidos, tejidos, cobertores de lana, lino o cuero y se encuentra en estrecha relación con la lepra humana por tratarse de una vía de contagio (v. 57), y por eso van juntas. En este caso el sacerdote deberá realizar sus observaciones sobre las manchas del objeto, analizar la apariencia y el proceso de evolución de estas; también deberá determinar si es maligna y en tal caso, quemarse inmediatamente el objeto en cuestión (v. 52); o bien, fijar los tiempos para su purificación (v. 58). Esta subunidad cierra con la sentencia “*Esta es la ley para la mancha de lepra que se halla en los vestidos de lana o de lino, en el tejido o en el cobertor o en cualquier objeto hecho de cuero, para declararlos puros o impuros*” (v. 59).

El **capítulo 14**, reúne dos rituales de purificación: uno arcaico en los vv. 2-9 y otro relacionado con el conjunto del libro, vv. 10-20. Este segundo ritual incluye una oblación (ofrenda menor), un sacrificio de reparación y un sacrificio por el pecado (ofrendas mayores). La ley contempla una alternativa menos onerosa para situaciones de pobreza y falta de recursos. En este capítulo también se incluye un apartado sobre la lepra de las casas, las observaciones del sacerdote, su tratamiento y sus rituales de purificación.

Finalmente, esa extensa sección de cap. 13-14 dedicada a la lepra se clausura en 14,54-57: “*Esta es la ley para toda clase de lepra o de tiña, para la lepra del vestido y de la casa, para los tumores, erupciones y manchas blancas, y para declarar los periodos de impureza y de pureza. Esta es la ley de la lepra*”.

Completando nuestro marco textual, observamos que el **capítulo 15** nuevamente sitúa sobre los cuerpos la discriminación de puro e impuro; y lo realizará por separado para el caso de cuerpo de varón y del cuerpo de mujer. En ambos casos el contenido de la ley indagará sobre los fluidos de los cuerpos,

sus vestidos, sus contactos con otros cuerpos, sus entornos, su aislamiento y los tiempos para su purificación, junto a los rituales y ofrendas a cumplir para que el sacerdote reconozca oficialmente su pureza. Las considera como impurezas sexuales, sean o no contagiosas.

El **capítulo 16** concluye la enumeración de las impurezas con el rito anual por el que todas ellas se expían. Nuevamente la redacción combina dos rituales, uno arcaico y otro de tradición sacerdotal, propia del Levítico (Nihan, C. 2007). Esta gran fiesta del Día de la Expiación no parece anterior al Destierro, ya que ningún texto antiguo alude a ella, sin embargo, integra rituales conocidos y practicados a nivel popular, como el rito de envío al desierto de un macho cabrío, pero impregnándole ahora un carácter jurídico y bajo la administración sacerdotal (Milgrom, J. 1991, p. 817-876). Se trata de instrucciones y minuciosidades que ha de observar el sacerdote con extremo respeto y conciencia de la sacralidad de sus actos, so pena de muerte por parte de un Dios que *vigila y castiga* por la posible corrupción de la santidad y pureza de sus posesiones, lugares y atributos sagrados. Son especialmente los sacerdotes quienes han de velar por la pureza y santidad del Pueblo de Dios y ante todo evitar lucrar o manipular el poder de lo sagrado (10,1-3). Con este capítulo 16 se cierra la sección dedicada a la Ley de Pureza, que enmarca el capítulo 13, sobre la lepra humana (Hundley, 2013).

Es posible señalar en este recorrido algunas correspondencias:

Los capítulos 13 y 14 dedicados a la lepra están enmarcados en leyes de pureza relativas a afecciones de los genitales que emanan fluidos anómalos (derrames seminales, sangre de las parturientas), y por ende relativas a la sexualidad humana. Este marco colabora en exaltar el valor de la vida en general, la vida en comunidad, la vocación de reproducción y los necesarios cuidados que tales intercambios suponen.

Podría existir también cierto paralelismo entre los cuerpos que emanan fluidos, considerados impuros, y las llagas abiertas de la lepra que asimismo constituyen impureza mientras dure la afección. En esta lógica el tiempo ejerce un carácter ritual, y por lo tanto sagrado, porque allí misteriosamente obra Dios.

A su vez, con relación a la lepra se consideran otros dos objetos afectados: la vestimenta del leproso y la casa del leproso, cuya alternancia configura un esquema en paralelo:

- a) Lepra de una persona, diagnóstico, 13,1-46.
- b) Lepra de una prenda, diagnóstico, 13,47-59.
- a') Lepra de una persona, purificación y expiación, 14,1-32.
- b') Lepra de una casa, diagnóstico y purificación, expiación, 14,47-53.

Cuerpo, vestidos, y casa son la materia de este conjunto de leyes cuidadosamente construida: la persona y su entorno constituye un microcosmos

sagrado, una morada santa (templo) que requiere de cuidado y ritualidad. Nada es trivial en este texto

Estructura del capítulo 13

- v. 1 Introducción: Dios se dirige a Moisés y a Aarón
- vv. 2-8 Lepra humana: verdadera o falsa.
 - vv. 9-17 Lepra humana: contagiosa (impura) y no contagiosa (pura).
 - vv.18-23 Lepra en un divieso: Impura/pura.
 - vv. 24-28 Lepra en una quemadura: Impura/pura.
 - vv. 29-37 Lepra en el cuero cabelludo: Impura/pura.
 - vv. 38-39 Eccema: Pura
 - vv. 40-44 Lepra en la calvicie: Impura/pura.
- vv. 45-46 Normas de vida del leproso.
- vv. 47-59 Lepra de los vestidos: Impura/pura.

El detalle que nos trae el capítulo 13, contiene la materia de observación del sacerdote; resulta llamativo y por momentos confuso. Sin embargo, la estructura nos ayuda a comprender la lógica del detalle y los intereses que persigue. En este caso, el sacerdote desarrolla una práctica en forma de observación y seguimiento del caso. Lo primero que deberá determinar es si se trata o no de un caso de lepra (vv.2-8) y luego si la lepra manifiesta una herida expuesta o cerrada, lo cual determina si supura algún fluido que permita su contagio. En el primer caso entrará en el período de observación y seguimiento; en el segundo caso se declarará pura, o sea una lepra que no contagia (vv. 9-17). Los párrafos siguientes contienen el detalle de cinco casos, quizá los más extendidos tipos de lepra. Todas requieren de observación y seguimiento, pudiéndose declarar impura o pura, excepto el caso del eccema, que no representa riesgo alguno de contagio, aunque deberá contar con el examen del sacerdote para declarar su pureza.

Los vv. 45-46 servirán como ley para todos los casos en que el sacerdote declare la impureza y, mientras dure la llaga abierta, el enfermo deberá vivir fuera del campamento. Llevará los vestidos rasgados y la cabellera desgredada, cubierto el bozo y gritando “¡Impuro, impuro!”, a fin de evitar que se acerquen a él y para que sea reconocida su condición.

El último párrafo del capítulo representa un excursus sobre una lepra no humana, llamada lepra de los vestidos, que también requiere su denuncia y la intervención del sacerdote. Llama la atención el tratamiento que resulta en parte similar a la lepra humana, por lo cual entendemos que son indisociables y necesaria su consideración como ampliación de la primera, por tratarse de elementos que facilitan el contagio y la expansión de la enfermedad.

La dimensión ritual del tiempo

Leyendo con atención constatamos que la función del sacerdote es tan solo visual. El sacerdote no hace nada para sanar a los enfermos. Él se limita a 1) diagnóstico de impuro o puro, 2) seguimiento del período de purificación y 3) oficio del ritual de expiación. En ese proceso de evaluación que puede llevar varios días hasta definir un diagnóstico, el tiempo o tiempos de aislamiento del enfermo será la única indicación que dará el sacerdote.

Tratándose de una práctica religiosa, el tiempo que el sacerdote prescribe es un tiempo ritual; el enfermo se somete a un tiempo de aislamiento no solo preventivo sino ante todo de purificación; y en esa dimensión es Dios quien hace su obra. Por lo tanto, la observación del sacerdote opera un discernimiento sobre la obra de Dios; la readmisión a la vida comunitaria y ritual implica un nuevo comienzo operado por la divinidad y que sella el sacerdote con el ritual de expiación individual, mediante ofrendas, oblación y sacrificios reparatorios.

La dimensión del tiempo aparece en todo este cuerpo de leyes, por la cual un estado adquirido de impureza puede devenir (o no) a un estado de pureza transcurrido un tiempo determinado. Por ejemplo, en el caso de contacto con animales impuros o sus cadáveres: “...*Lavará sus vestidos y quedará impuro hasta el atardecer*” 11,24.28.40; en el caso de las parturientas serán 7 días/ 14 días según el sexo del nacido 12,6; para la lepra no existe un tiempo estándar, sino que el sacerdote debe evaluar cada caso, tal parece ser una nota particular por la que esta enfermedad resulta tan importante y misteriosa. Para el caso de los fluidos genitales todo lo que entre en contacto con el sujeto *debe lavarse y quedará impuro hasta la tarde* 15,5.6.7.8.9.10; lo mismo la mujer que padece flujos de sangre y todo lo que entre en contacto con ella. En el caso de que sanen, cumplirán los 7 días de purificación y se presentarán al sacerdote con sus ofrendas.

El tiempo donde opera la pureza o la impureza cobra un carácter sagrado y por eso está enmarcado en el oficio ritual. El Día de la Expiación concentra anualmente toda esa ritualidad y la eleva a un nivel comunitario, donde Aarón o sus descendientes realizan el ritual de Expiación para que Dios purifique y santifique a todo su Pueblo.

La dimensión de la corporeidad

Todas estas leyes involucran estados del cuerpo, especialmente sus anomalías: animales considerados raros o abominables, parturientas, enfermos con afecciones de la piel, enfermos de flujos genitales irregulares, etc. Se trata de cuerpos sometidos a una regulación de sus relacionamientos: cuerpos que no pueden tocarse, cuerpos no admisibles como alimento, cuerpos que deben aislarse, cuerpos que deben cubrirse o des-cubrirse, cuerpos que deben desgredarse, que deben salir de sus casas, andar gritando para evitar su acercamiento,

cuerpos que manchan. A todo eso se llama impureza y está directamente ligado a la interrupción de la condición de interrelacionalidad que caracteriza a los cuerpos. Un cuerpo impuro es un cuerpo abyecto. La palabra ‘abyecto’ proviene del latín ‘abiectus’, que es el participio pasivo del verbo ‘abicere’. Este verbo se compone de dos partes: ‘ab-’: un prefijo que significa ‘de’ o ‘desde’ y ‘iacere’: que significa ‘echar’ o ‘lanzar’. Así, ‘abiectus’ se puede interpretar como ‘lanzado lejos’ o ‘arrojado’, lo que refleja el sentido de algo que es despreciado en su existencia. Una persona declarada impura es un ser relegado de la comunidad, y por eso herido y olvidado de Dios.

Todas las leyes de pureza, sin embargo, consideran los procesos de purificación y reincorporación ritual, lo cual significa que su intencionalidad es positiva en su espíritu. Muchas son las críticas que ha tenido este texto, hasta incluso en los relatos evangélicos, pero sigue vigente en los actuales paradigmas teológicos tanto del judaísmo como del cristianismo y sus rituales. Por otra parte, a lo largo de la historia de la humanidad todas las culturas han ejercido conductas discriminatorias, segregativas, de marginalización según sus estándares hegemónicos de estética, de salud, o de normalidad. Los sistemas legales o jurídicos tanto civiles como religiosos pueden colaborar en tensionar, prevenir o regular tales conductas. La epidemia del COVID nos ha mostrado que siempre estamos a la vuelta del colapso.

La dimensión de la integralidad

En el imaginario cultural que refleja nuestro texto todo está relacionado. La dimensión ritual abraza todas las dimensiones de la existencia, y muy especialmente aquellas que son esenciales para la reproducción de la vida: *comida, sexo y salud*, dice Nancy Cardoso (1996).

El texto del Levítico dialoga, pues, con un mundo multidiverso que requiere ser cuidado en su orden y armonía. Recordemos que este corpus ha sido actualizado posteriormente a la crisis del Destierro y por lo tanto porta las secuelas de un proyecto fracasado, pero que quiere ser superado en sus errores. Pienso en las secuelas que abundan en nuestras sociedades producto de los errores de agenciamiento de la pandemia en los territorios, secuelas que han hecho recrudecer fundamentalismos y totalitarismos de todo tipo: pureza e impureza también hoy pueden referirse a las profundas grietas y enfrentamientos que dividen nuestras sociedades, y que el denominado nuevo orden mundial pretende regular (pp. 127-152).

Cuando leemos estos capítulos del Levítico cuesta imaginar el impacto doméstico, social y económico que este sistema de pureza/impureza conlleva. La casa, la vida social y familiar puede ser caotizada a partir de un signo de lepra, de un fluido genital, o simplemente la menstruación, el nacimiento de una niña o la rutina laboral del campesino o el artesano. Porque sí, también en eso se

juega la subsistencia. Y seguramente el proyecto fue más aspiracional que otra cosa. Pero para eso está la cultura, para crear mundos, aunque sean imaginarios.

Conclusión

A lo largo de estos capítulos y en particular del capítulo 13, dedicado a la lepra, hemos analizado la dinámica en que una sociedad que sale de una crisis intenta reorganizar su orden social. En el caso de Israel muchas fueron las dificultades que impuso el Destierro, la resistencia en el exilio y el retorno a la tierra. Muchos fueron los conflictos internos en esa reorganización, donde hubo que legislar sobre situaciones nuevas con relación a las propiedades, las uniones matrimoniales, la participación en el nuevo proyecto religioso de reconstrucción de su lugar sagrado. Las autoridades religiosas, en particular el sacerdocio sadoquita cumplió un rol fundamental en un tiempo de sequía profética. El proyecto del segundo Templo fue un proyecto hegemónico fundado en la vigilancia de toda la vida social y cultural. Nada escapaba a la Ley.

La experiencia del Exilio significó el encuentro con lo diverso, lo incierto, lo incomprensible. La vida en el Destierro también significó aprendizajes sobre la vida, la muerte, las vulnerabilidades, el tratamiento de las enfermedades, los sistemas de prevención para cuidar a la comunidad. Las leyes del Levítico ciertamente evocan las leyes del código de Hammurabi, pero también reflejan el plus de producción teológica que contienen estos textos, que fueron sometidos a la confrontación ideológica con una cultura ciertamente superior, como la babilónica.

El Levítico y en general la Torah representa el esfuerzo por configurar la identidad definida y distintiva de un pueblo que fue rescatado por la gran misericordia de su Dios. Lejos de su tierra esta identidad ha resistido embates y pruebas al amparo de su Ley. Vueltos a la Tierra y a la Ley el plan de reconstrucción del Templo completará el proyecto de ser un pueblo santo y consagrado a su Dios. El sistema de Pureza vendrá a constituir la garantía de tal logro.

La integridad del individuo y de la comunidad está a salvo mediante la recta adhesión a las normas levíticas, favoreciendo el bienestar, la convivencia y la unidad. En ese universo todo lo que atente contra ese orden debe ser controlado, aislado y excluido, si fuera necesario. La enfermedad constituye ciertamente una disrupción que no puede pasarse por alto y que merece un tratamiento particular.

La lepra, en ese sentido, significó de los máximos desafíos que puso en jaque el proyecto de convivencia e integración cultural del Israel postexílico.

Bibliografía

- Bibb, B. (2009). *Ritual Words and Narrative Worlds in the Book of Leviticus*. T&T Clark.
- Cardoso, N. (1996). Comida, sexo y salud. *Leyendo el Levítico en América Latina*. RIBLA: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, *23*, 127–152.
- Douglas, M. (2006). *El Levítico como literatura*. Editorial Gedisa.
- Hundley, M. (2013). *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*. Mohr Siebeck.
- Milgrom, J. (1991). *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Yale Bible.
- Nihan, C. (2007). *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*. Mohr Siebeck.
- Olyan, S. (2008). *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*. Cambridge University Press.
- Tamez, E. (2003). *Leyendo la Biblia desde los oprimidos*. DEI.

Sandra Nancy Mansilla
ctrabaj@gmail

Uma casa doente e rituais de cura - Uma Leitura Do Levítico 14, 35-53

A Sick House and Healing Rituals: A Reading of Leviticus 14:35–53

Resumo

Este texto apresenta uma panorâmica do déficit de moradia na América Latina, a financeirização do espaço e território e as consequências para as condições de vida e a saúde quando a casa é feita mercadoria; apresenta os movimentos populares por moradia e pergunta pelo lugar das práticas religiosas nestas realidade. Introduzindo algumas informações sobre a “antropologia da casa” o texto valoriza a bio-diversidade de entender a casa como liminaridade, passagem entre corpo – casa – cosmos perguntando pela reciprocidade possível no Levítico 14, 35 a 53.

Palavras-chave: casa; antropologia; Levítico; liminaridade; ritual

Abstract

This text presents an overview of the housing deficit in Latin America, the financialization of space and territory, and the consequences for living conditions and health when the house is turned into a commodity; it presents popular housing movements and asks about the place of religious practices in these realities. Introducing some information about the “anthropology of the house,” the text values the biodiversity of understanding the house as liminality, a passage between body – house – cosmos, asking about the possible reciprocity in Leviticus 14:35-53.

Key-words: house; anthropology; Leviticus; liminality; ritual

Introdução

Uma casa não é uma mercadoria - quatro paredes e um teto. É um lugar para viver com segurança, paz e dignidade, e um direito de todos os seres humanos - Raquel Rolnik (2009)

¹ Pós-doutora em História Antiga na UNICAMP (2006), Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1998), Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1992), Graduada em Teologia, pelas Faculdades Integradas Benett, RJ (1987), e Licenciada em Filosofia pela Universidade Metodista de Piracicaba (2002). Professora visitante na Pós Graduação e Graduação em Religião e Teologia na Universidade Metodista de Angola e assessora de formação da Comissão Pastoral da Terra

O déficit habitacional no Brasil é de mais de 6 milhões de moradias. Considerando as moradias inadequadas o número sobe para 26 milhões – maioria de famílias negras, famílias chefiadas por mulheres e trabalhadores de baixa renda. Entre os elementos que caracterizam a precariedade de moradia estão: falta de saneamento básico, construção com materiais improvisados e/ou não adequados, insegurança fundiária, gasto com mais de 30% da renda familiar com aluguel, não acesso regular de água, energia e coleta de lixo (Fundação João Pinheiro, janeiro 2024).

Em uma análise de 2022 para o Banco de Desenvolvimento da América Latina e do Caribe (CAF) se calcula que dos cerca de 600 milhões de habitantes que residem na América Latina e no Caribe, cerca de 120 milhões vivem em assentamentos, com moradias inadequadas e informais: uma média de 23 pessoas por 100 (Maraboto, 2024).

A financeirização dos territórios e a especulação imobiliária fazem com que as moradias fiquem reféns da lógica de acumulação do capitalismo: deixa de ser um bem comum e sócioambiental para ser organizado a partir de valores monetários de mercadoria.

[...] la noción de “sentirse en el hogar” (sentirse en casa) se contrapone a la de alienación residencial. [...] La alienación residencial es lo que ocurre cuando una clase capitalista captura el proceso de producción del habitar y lo explota para sus propios fines. [...] Alienación significa extrañamiento, objetivación, otredad. Si algo es alienable, es intercambiable, se compra y se vende: su origen está directamente vinculado con las leyes de propiedad (Madden e Marcuse, 2016, p. 649).

O grande e contínuo desafio de políticas públicas de urbanização e moradia tem uma interface com as questões de saúde pública. Precarizadas – as casas – já não criam as condições de *sentir-se em casa*. As casas e as pessoas adoecem. As práticas de saúde muitas vezes não se perguntam pelas condições de moradia e acabam mantendo ações medicamentosas sem alteração estrutural dos vetores que adoecem: sem água, sem coleta de lixo, sem saneamento, sem materiais adequados de abrigo a casa se torna um problema. A casa doente, adocece.

Por toda América Latina diversos movimentos populares² se organizam pelo direito à moradia de qualidade, articulando diversas políticas públicas e enfrentando a financeirização dos territórios e casas. As lutas são diversas assim

² cf. Alguns desses movimentos: CEDEUS - Centro de Desarrollo Urbano Sustentable, Universidad Católica de Chile, <https://www.cedeus.cl/blog/2020/12/16/lucha-derecho-vivienda-digna-latinoamerica-y-proyecciones-en-territorio/>; Voces en el Fénix - Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires, <https://vocesenelfenix.economicas.uba.ar/los-movimientos-por-la-vivienda-y-el-habitat-popular-en-la-argentina-y-america-latina/>; Nota dos Movimentos e Entidades Nacionais sobre programas de moradia do Governo Federal, Brasil, MTST, Movimento de Trabalhadores Sem Teto, <https://mtst.org/noticias/nota-dos-movimentos-e-entidades-nacionais-sobre-programas-de-moradia-do-governo-federal/>

como as culturas, os modos de vida e os modos de construção e organização das moradias.

Por toda América Latina se pode ouvir: *se morar é um direito, lutar é um dever! enquanto morar for privilégio, ocupar é um direito!* (MTST em Cut Brasil, 2018).

Casa, Religião e Saúde

Entre uma coisa e outras as culturas populares trazem materiais rituais e expressões religiosas na animação e resistências por moradia e saúde. As casas continuam doentes e as pessoas também; entre um enfrentamento e outro as linguagens religiosas e seus rituais criam procedimentos, ritos e uso de rezas e objetos e plantas que interferem na intensidade de indivíduos e comunidades, nas situações de desigualdade, na afirmação de direitos e na dignidade dos espaços.

A importância dos cultos religiosos na interpretação e tratamento da doença tem sido amplamente reconhecida na literatura antropológica. Mais do que isso, os antropólogos têm frisado peculiaridades e aspectos positivos do tratamento religioso quando comparado aos serviços oferecidos pela medicina oficial. Ao invés das explicações reducionistas da medicina, os sistemas religiosos de cura oferecem uma explicação à doença que a insere no contexto sociocultural mais amplo do sofredor (Comaroff, 1980, 1985). Mais do que atribuir uma causa objetiva a estados confusos e desordenados, a interpretação religiosa organiza tais estados em um todo coerente (Lévi-Strauss, 1967). Enquanto o tratamento médico despersonaliza o doente (Taussig, 1980), o tratamento religioso visa agir sobre o indivíduo como um todo, reinserindo-lhe como sujeito, em um novo contexto de relacionamentos (Rabelo, 1994).

Retomar o texto bíblico e dialogar com estas realidades tem limites – históricos, geográficos e culturais – mas oferece algumas aproximações que podem ajudar a recolocar a religião bíblica como uma religião entre outras, isto é, também opera com rituais de cura e proteção das casas num contexto ritual mais amplo.

Diferentes cerimônias no candomblé têm procissão de entrada no barracão do terreiro um ritual importante: *cada pessoa entra de costas* girando ao redor da pilastra central por um instante e saindo de novo *ainda todos de costas no momento de atravessar a porta* (Bastide, 1983, p. 86). São muitas as simbologias que se organizam ritualmente nas portas das casas: amuletos, reverências, toques, determinadas plantas, uma vasilha com água e certo odor. Divindades habitam as portas e garantem a passagem ou obstruem a entrada, interceptam a entrada do que pode trazer danos.

Olhe, a Espada de São Jorge é uma planta muito importante pra gente ter em casa. Ela espanta tudo que num presta na casa da gente. Minha família sempre a usou como uma planta que serve pra tudo (...) Mas, a Espada de São Jorge, ela tem

que ter, em todos os cantos da casa da gente. Maria da Conceição, relato concedido em 23/7/2019 (Borges, 2020).

Este é um exemplo bem comum nas moradias no Brasil. A Espada de São Jorge, *Sansevieria zeylanica*, veio da África e é também conhecida como Espada de Ogum nos terreiros e casas das religiões afrobrasileiras. No norte do Brasil além da presença ritual também no catolicismo popular faz parte das práticas da pajelança cabocla (Borges, 2020).

Da mesma maneira nas casas “cristãs” as passagens do mundo público para o privado, vão receber toda uma simbologia que, se por um lado participa e aproveita dos materiais rituais de templos e santuários, por outro lado se apresenta como um lugar de ampla autonomia e liberdade por parte dos grupos primários das religiosidades populares contemporâneas:

Salvo fui, salvo sou, salvo sempre serei. Contra mim nada valerá. Contra os meus ninguém se levantará. “E para proteger meu lar, com a chave do sacrário eu o fecho-rei (Dona Moça, citado em Cunha, 2017, p. 93).

Caixa Casinha Salmo 91 com Pomba Espírito Santo, Salmo 91. Linda caixinha para campanha da família e de proteção do lar | pregação para Família. Dizer no telhado da casa: “Nenhum mal te sucederá, praga nenhuma chegará à tua tenda.” Salmo 91:10. (propaganda da Casa do Pastor, 2022).

Kit Proteção São Miguel Sal, Vela e Água para benzer – como usar

Não é superstição nem magia, mas, sim um instrumento da Graça de Deus.

Água - Aspergir nas pessoas, lugares, animais ou objetos. Protege contra as ciladas do maligno e traz proteção divina

Vela - Acender durante a utilização do kit ou em sua oração pessoal. Símbolo de Jesus Cristo, luz do mundo, ilumina a nossa vida e afasta todo mal.

Sal - Derramar nas entradas e cantos das casas. Preserva saúde do corpo e da mente e protege os lugares de presença e influência maléfica (propaganda Editora Comdeus, 2024).

Bíblia, chave do sacrário, santo, água, vela e sal são usados em modelos explicativos acessíveis que dialogam com o contexto sociocultural de ameaça ou doença no âmbito da casa: organizam situações confusas e desordenadas criando uma coerência de resistência e usando símbolos antigos em novos arranjos e *novo contexto de relacionamentos*.

Já me dediquei ao livro do Levítico nas questões de comida-sexo-saúde (RIBLA 23, 1996), economia&oferendas na fabricação do valor (RIBLA 51, 2005) e sobre corpo, fluídos corporais e contaminação (Boehler, Berduke, Lima Silva 2012). Desta vez me dedico à casa doente, de modo especial no Levítico 14, 35 a 53. Não é um diálogo mecânico e não há conexões fáceis: o que é comum são os sistemas ampliados de saúde e religião e a pergunta hermenêutica sobre casas e gentes adoecidas

Antropologia da casa - itinerários

Ao ser feita, desfeita e refeita, a casa é, pois, uma entidade dinâmica, ao mesmo tempo humana e não-humana, modulada por tensões entre estabilidade e instabilidade, bordas e fluxos, imobilidade e movimento (Biehl e Neiburg, 2022).

Existe um campo de estudos que pode ser chamado de “antropologia da casa” (Azeredo, 2016). Num primeiro momento a abordagem priorizava as relações de parentesco tomando a “casa” como lugar de residência, espacialidade dos modos básicos de organização social. O livro de Gilberto Freire (1933) “Casa-Grande e Senzala - Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”, por exemplo - gira em torno dos arranjos familiares, miscigenação e modo de produção escravista tipificando os lugares de moradia como *itinerário de microinterpretação da sociedade brasileira* (Moura, 2000).

No pensamento de Pierre Bourdieu uma significativa ampliação da interpretação se dá na compreensão da “casa” e suas relações de correlação do dentro e fora, também do mundo exterior com a cosmologia.

Assim a casa se organiza segundo um conjunto de propostas homólogas: fogo : água :: cozido : cru :: alto:baixo :: luz : sombra :: dia : noite :: masculino : feminino :: nif (honra) : norma :: fecundante : fecundável :: cultura : natureza. Porém, efetivamente, as mesmas oposições existem entre a casa em seu conjunto e o resto do universo. (Bourdieu, 1999)

Este deslocamento teórico apontava que, além de relações de parentesco, a “casa” é também visão de mundo, recepção e reação do ambiente, culturas e ameaças. No pensamento de Lévi-Strauss as casas não têm como fundamento a descendência, a habitação, ou transmissão de propriedade se consideradas separadamente ou mesmo simplesmente justapostas. Para este autor a casa é uma formação híbrida, uma forma de transição entre ordens sociais baseadas em parentesco e ordens sociais baseadas em classe, raça e hierarquia.

A casa deixa de ter um substrato objetivo e surge como reificação de uma relação tensa de aliança... Lévi-Strauss conclui que as sociedades de casa devem ser vistas como um tipo intermediário entre aquelas fundadas no parentesco e as sociedades complexas baseadas nas leis de mercado, no território e nas divisões de classe (Gordon Jr., 1996).

A antropologia latinoamericana é fruto do processo de decolonização do continente e de novas perguntas sobre nós, as reivindicações étnico-raciais, das diversidades culturais e modos de vida, dos direitos coletivos e das lutas pelas autonomias territoriais. A consolidação de um pensamento crítico latinoamericano e as respostas educativas, interpretativas, ecológicas e políticas às violências coloniais e a impostura acadêmica abriram espaços também para a antropologia e etnografia regionais.

No tratamento dos espaços de vida já não existem mais *problemas genéricos* – tidos como de toda humanidade – e *respostas específicas* das diversas culturas: *A ideia de ponto de vista, central ao conceito (de perspectivismo), implica que só existe mundo para alguém* (Maciel, 2019). A antropologia latinoamericana vai se debruçar sobre os territórios, deslocar as marcas teóricas da cultura do Outro e pensar as complexas relações bióticas - todos os organismos que funcionam em conjunto num território, tanto as partes vivas e não vivas - isto é, ecossistêmicas.

As relações dos povos originários com seus territórios são culturais e não simplesmente “naturais” como almeja ver uma espécie de imaginário urbano ingênuo. Suas florestas são o resultado de um complexo tecido de reciprocidades permanentes e mutáveis entre seres humanos e não humanos, incluindo o mundo dos seres espirituais (Acosta, 2023).

Este *tecido de reciprocidades* organiza pessoas, grupos e os povos pertencentes ao lugar tendo como mediação *a cosmovisão (conhecimento e crença) que possuem de si mesmos, dos outros e do meio em que vivem*. Esta antropologia das *práticas humanas num lugar* pode receber o nome de sistema. Neste sentido a casa é mais que família e parentesco: são práticas humanas e territoriais que estruturam e são estruturadas por modos socializados de conhecimento e crença. Tais práticas precisam ser entendidas como parte, conflito e expressão de um modo de produção determinado não podendo se abster das relações sociais de poder, classe, gênero e etnia entre outras.

Sugiro que uma antropologia da experiência familiar nas classes populares, que toma como foco a casa e suas implicações na produção dos laços sociais, pode contribuir para renovar a abordagem antropológica das condições socioétnicas e para superar as dificuldades das antropologias regionais (e nacionais) para (re)formular seus objetos em contextos específicos (Marcelin, 1999).

Estas conversas chegam no campo das hermenêuticas bíblicas como, por exemplo, na RIBLA 21 *Toda la creación gime* (Gallazzi, ed., 1996) que se apresenta como um desafio de *coherencia ecológica* a correlação de todos os seres:

hay en la biblia también una “reserva-de-sentido” para una reflexión ecológica (croatto, 1996, pp. 47 a 57).

Estamos enfermos, la tierra que pisamos y nos alimenta está enferma, no obstante no hay tiempo para pensar en eso, ni lo queremos creer. Además, ¡casi no podemos hacer nada! (Gebara, RIBLA 21, 1996, pp. 35 a 46).

El término ecología nos refiere en sí mismo a la concepción de casa, oikos. La imagen de la casa habla por sí misma. El cosmos es el hogar de todos los seres de la naturaleza (Estévez, RIBLA 21, 1996, pp. 115 a 126).

En un sentido andino, obtener salud del cuerpo y el alma, compartir alimentos, trabajar juntos, ser solidarios, hacer fiesta, son todos signos de sal-

vacación concreta gracias a Dios; son expresiones del Reinado de la vida (Irrázabal, RIBLA 2, 1996, pp. 143 a 159).

Aprender a ler o texto bíblico perguntando pelo *complexo tecido de reciprocidades* ainda é um desafio e uma oportunidade de deslocar o texto bíblico do supremacismo antropocêntrico e patriarcal e fundamental para a cura da casa/oikos.

Levítico: o corpo e a casa

Anne Katrine Gudme diz que na Bíblia Hebraica a casa é definida *pelo que não é* (Gudme, 2014): casa (בית) é o contrário de rua (רחוב) como também vadio e estrada, ou do que está do lado de fora (חיצון) externo, alheio, estranho. (Gudme, 2014). Se por um lado a casa protege, guarda e esconde. A casa e sua porta também é um espaço que precisa evitar os perigos do lado de fora para que não contaminem o lado de dentro. O corpo também tem entradas&saídas, poros e buracos por onde entram e saem fluídos vitais; do mesmo modo também precisam de proteção para que não haja contaminação. Casa e corpo são espaços de passagem, de liminaridade, isto é de transitoriedade que flexibiliza posições sociais criando *um entre-lugar a partir de um movimento dialético, envolvendo estrutura social e communitas, estrutura e antiestrutura, alimentado pelas práticas rituais* (Noletto e Alves, 2015).

Liminaridade é, portanto, uma condição transitória na qual os sujeitos encontram-se destituídos de suas posições sociais anteriores, ocupando um *entre-lugar* indefinido no qual não é possível categorizá-los plenamente. Segundo Turner, a vida social se movimenta

Neste sentido se faz necessário demarcar os espaços: o fora-impuro se distingue do dentro-puro o que evidencia a não homogeneidade e continuidade dos espaços – também o dentro/fora do tabernáculo ou templo. Por isso as portas e os limiaries são importantes. Segundo Mircea Eliade se pode perceber um conjunto de símbolos de proteção na entrada das casa ou tendas, templos e tabernáculos que têm função de proteger o lado de dentro do caos e o estranho do lado de fora. Por isso a casa e o corpo precisam representar um microcosmo ordenado, bem como o corpo também contra adversários, demônios e pestes.

A porta que se abre para o interior da igreja, significa de facto uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos - e o lugar paradoxal onde estes dois mundos comunicam, onde pode efetuar-se a passagem do mundo profano para o mundo sagrado (Eliade, 1992, p. 28ss.).

Da Matta vai reforçar que esta concepção de liminaridade como algo no *limite, perigoso e negativo* seria algo que poderia desafiar um sistema classifi-

catório *concebido como fixo, indiscutível e construído por categorias isoladas* (Da Matta, 2000, p,13) como por exemplo nas culturas antigas e puritanas – o que facilmente poderíamos atribuir ao discurso bíblico, em especial de uso fundamentalista. Estes mecanismos não são exclusividade da literatura bíblica mas podem ser identificados de modo igual/diferente em outras matrizes religiosas antigas ou contemporâneas.

No Levítico a casa e o corpo estão profundamente relacionadas também com a totalidade social: situações de doença, de fome e dor que colocavam em risco a sobrevivência do grupo social. Era fundamental criar modelos interpretativos e rituais que pudessem interferir nas situações de risco do sistema vital. Estas situações de risco eram interpretadas como sinais de desordem e ausência de Deus. Tanto a religião, a técnica e a cultura elaboram instrumentos, rituais e metáforas que controlem e/ou expliquem/ordenem estas possíveis situações de desordem social.

De modo especial as dinâmicas de reprodução da vida social – comida, sexo, gravidez, saúde, acesso ao território e abrigo/moradia – precisam estar controladas para a garantia e/ou restauração da ordem/saúde de todo o grupo.

Tudo que pode acontecer a um homem na forma de desastre deveria ser catalogado de acordo com os princípios ativos envolvidos no universo de sua cultura particular. Algumas vezes, palavras engatilham cataclismos, algumas vezes atos, algumas vezes condições físicas...as idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, têm como função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada. É somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado (Douglas, 1988, p. 15).

No caso da literatura bíblica o Levítico pode ser considerado um cenário privilegiado para o estudo de proposta ritual de controle e ordenação das trocas pessoais e sociais em seus processos de contaminação/comunicação. Contra o perigo da desordem é preciso estabelecer procedimentos de proteção contra a contaminação e ritualizar marcas corporais e na casa. Uma das formas importantes no Levítico - de conexão das partes e do todo - é a dinâmica de “contaminação”: pode ser uma ideia, uma doença ou uma culpa. Tudo se comunica com tudo.

Esta percepção de que as trocas e comunicações sociais e pessoais são suscetíveis de levar-e-trazer conteúdos não desejáveis coloca todo o sistema corporal e a casa num lugar de vulnerabilidade que pode gerar confusão colocando as parte-e-todo em situação de distúrbio das identidades e integridades pretendidas. Este processo fora do controle – contaminação – distúrbio é justamente o que pode ameaçar a “totalidade social” pretendida pelo Levítico e seus eixos de disciplina a partir do altar provavelmente do período pós exílico

- concordando com Mary Douglas e um razoável consenso acadêmico - a comunidade do Segundo Templo no século V (Douglas, 2000, p. 7).

Esta proposta de datação coloca desafios importantes para a teologia e literatura do Levítico: os sacerdotes tentam voltar à forma original da religião que Deus havia dado a Moisés evitando a mediação dos reis e da monarquia. O projeto do Levítico quer estabelecer uma religião sem reis, sem demônios nem espíritos malignos, sem espaço para divindades ancestrais – de escala doméstica ou nacional. O Levítico organiza os antigos materiais – culturais e ambientais - a partir da afirmação de um monoteísmo que cobre toda a vida social, evitando contaminações (Douglas, 2000, p. 5).

Para além de uma compreensão funcional e mecânica dos espaços de comunicação, o Levítico identifica normatividades e padrões e alerta para os elementos estranhos e indesejados que podem diluir e comprometer a integridade desejada. Pode ser o mofo, pode ser um animal com barbatanas, pode ser uma mancha num animal, pode ser sexo incestuoso, o sangue menstrual, ou a situação de endividamento não superável: tudo isso é confusão, abominação e impureza. Se algumas destas situações são inesperadas e não controláveis, outras são frutos da decisão e da contravenção, da transgressão que gera poluição. Tudo que coloca o tecido social em distúrbio na forma de caos ou indiferenciação precisa ser identificado e excluído pelos sistemas de controle da cultura via religião monoteísta (Douglas, 2000, 9).

Tanto as situações de confusão/contaminação de origem conhecida ou desconhecidas precisam ser examinadas, identificadas e reconhecidas como impureza que coloca toda a vida pessoal e social em perigo. Se consequência do imponderável nas relações com a natureza ou consequência da subversão dos atos humanos o altar reivindica para si - sob os olhos do sacerdote - a legitimidade de conferir e certificar, considerar aceitável ou inaceitável, puro ou impuro.

Este poder de comunicação/transmissão são identificados nos fluidos corporais (sêmen, sangue, pus, cuspe, etc.), extrapolam suas potencialidades para além do corpo mesmo assumindo caráter condutor das relações interpessoais, grupais, sociais e até mesmo ambientais. No espaço da casa os objetos são afetados pelas trocas de fluidos, por exemplo a cama e qualquer coisa pode ser contaminada por uma pessoa impura (Levítico 15, 4), como também um vaso de barro ou de madeira (Levítico 15,12).

O Levítico pretende organizar uma totalidade coerente porque parte de uma cosmovisão em que *pureza e perigo* existem em todo o mundo habitado o que não autoriza destacar uma dinâmica isolada de outras – como por exemplo com o texto de Levítico 18 que é lido como condenação da homossexualidade em leituras fundamentalistas sem considerar o conjunto das relações abordadas, a distância histórico-cultural e a distinção entre o que Boswell chama de impureza ritual e violação da lei e da justiça (Boswell, 2005, p. 101).

No Levítico os códigos estão lidando com materiais muito antigos, selecionados e colecionados a partir de temas básicos da cosmovisão das culturas médio orientais considerando a história e o território do “Israel”. A sequência corpo/casa/cosmo é freqüente em muitas culturas e a crença de que as doenças são co-extensivas ao corpo da pessoa, da casa e do cosmos também

Habita-se o corpo da mesma maneira que se habita uma Casa ou o Cosmos que o homem criou para si mesmo...Toda ‘moradia estável’ onde o homem se ‘instalou’ equívale, no plano filosófico, a uma situação existencial que se assumiu (Eliade, 1992, p. 139).

Na pele do corpo e na pele da casa

Os capítulos 13 e 14 do Levítico são exaustivamente meticolosos e conhecem todas as possibilidades de cores, riscos e sensações do corpo marcado pela enfermidade. Uma leitura mais cuidadosa revela que pôr lepra se entende toda e qualquer mancha ou marca ou sinal que aparecer num corpo/casa/objeto. Tudo que coçar, modificar, irritar, tingir a pele de uma outra cor: tudo que desordenar a aparência, a ordem visível de um corpo/casa é considerado lepra.

Todas estas possibilidades são identificadas e, quem pode verificar, avaliar e decidir o perigo ou não é o sacerdote. É diante de um sacerdote que o corpo/casa marcado pôr qualquer dessas coisas deve se apresentar e aguardar o veredicto: *“Será imundo durante os dias em que a praga estiver nele; é imundo, habitará só: a sua habitação será fora do arraial”* (Lev 13,46).

A tarefa inicial é a de análise e qualificação das marcações corporais-ambientais e seus comprometimentos: inchação, pústula e mancha; branco, lustroso, profundo ou não. Sob uma designação genérica todos os fenômenos são reunidos numa mesma categoria צרעת *“tsaraath”* que vai se tornar mais genérico e impreciso nas traduções para o latim *lepra* e este do grego λέπρα (lepra, doença de pele que provoca o aparecimento de escamas). Bem distante do termo moderno e seus usos, o termo *“tsaraath”*, no hebraico, significava uma condição anormal da pele dos indivíduos - *aflição de uma doença de pele* (Olanisebe, 2014, p. 123) - que necessitava de purificação.

O outro termo utilizado pelo Levítico 13 (34 vezes em 59 versículos) é נגע *nega* que pode ser traduzido por peste, doença, marca, praga localizada e tem como matriz o significado *o que pode tocar/encostar, fazer chegar, estender, atingir* como por exemplo em Levítico 6, 18:

Todo varão entre os filhos de Arão comerá dela, como a sua porção das ofertas queimadas do Senhor; estatuto perpétuo será para as vossas gerações; tudo o que as tocar נגע será santo.

A atenção do sacerdote se volta para os processos de marcação e comunicação corporal de *“tsaraath”* e *“nega”*. No Levítico 14, 3 aparece a expressão

מַגֵּעַ הַצָּרָעַת: *marca da aflicção, ou marca da peste*. A opinião que o sacerdote deve emitir tem como objetivo identificar se o contágio é um processo que se alastra ou se houve interrupção do processo. A “opinião” do sacerdote no Levítico vai implicar em processos de exclusão ou não da pessoa “contaminada” sem precisar apelar para modelos explicativos baseados em demônios ou espíritos.

Conhecendo o poder de comunicação dos corpos-em-relação, a ordem será mantida organizando os códigos de ordem do menor para o maior (animal, corpo humano, roupa, casa, santuário). O Levítico aplica essa ideia de *cobertura* עוֹר - *corpo, o que esconde, couro, pele, peles*, de origem incerta pode ter o significado de *pele nua* (Klein Dictionary, עָוֹר), isto é, sem *cobertura, exposta*, como se a marca da praga revelasse as entranhas, as camadas dentro do corpo de um ser vivo, e também às coberturas externas do corpo – como roupa e casa.

It uses the simple idea of covering to build up a series of analogies for atonement (Lev 12–16): from the skin covering the body, to the garment covering the skin, to the house covering the garment, and finally to the tabernacle: in each case when something has happened to spoil the covering, atonement has to be done (Douglas, 2000, p. 73)³

Estas “coberturas” poderiam ser entendidas como liminaridades, isto é, espaço entre isto e aquilo, entre um corpo e outro, entre um material e outro. A doença, a praga, o mofo revelam os corpos sem proteção. Examinar e avaliar este espaços – que Mary Douglas vai chamar de *pureza e perigo* evitando as noções de pecado - tira a culpa individual e estabelece um contexto sócio-territorial de precariedade e de contágio.

Estabelecer rituais de cura nestes espaços liminares como diagnóstico vital para a manutenção da coerência de todo tecido social, consolida um esforço teológico que entende a saúde como totalidade de vida entre corpos, casas e cosmos.

A casa doente – aquela que não serve para morar

Contra o perigo de transmissão, de contágio o texto vai propor medidas de controle ou destruição uma vez que este “fato social” coloca em risco o conjunto, a totalidade da vida comunitária sob guarda do altar. Pessoas e coisas que foram declaradas impuras nos capítulos devem ser purificadas ou destruídas:

- (a) lavado com água (cf. Lv 11:32; 15:6)
- (b) queimadas a fogo (cf. Lv. 13:52, 55, 57)
- (c) raspada

³ tradução própria: *O Levítico usa a ideia simples de cobertura para construir uma série de analogias para expiação (Lv 12–16): da pele cobrindo o corpo, à vestimenta cobrindo a pele, à casa cobrindo a vestimenta e, finalmente, ao tabernáculo: em cada caso, quando algo acontece para deteriorar a cobertura, a expiação tem que ser feita.*

(c) quebradas (cf. Lv. 11:33, 35)

(d) demolidas (cf. Lv. 14:40; 41, 45)

A casa é uma das camadas de cobertura que garante a integridade social e pessoal. Se uma casa adoecer, se tiver *mofo*, ela vai passar por todos estes processos: porque é um espaço importante de vivência social e porque na antiguidade não era tão fácil ter uma casa, construir uma casa, ter acesso aos materiais... a casa doente vai passar por um processo meticuloso de fiscalização... só se não tiver mesmo jeito de salvar a casa ela será totalmente demolida.

O Levítico 14, 37 diz:

Examinará as manchas nas paredes e, se elas tiverem cavidades esverdeadas ou avermelhadas e parecerem mais profundas do que a superfície da parede.

O exame começa com uma *mancha* e as características procuradas serão de integridade da superfície, cor/aparência e profundidade *שָׁפֵל* *mais profundo, mais baixo, uma descida* em relação à superfície da parede *קִיר*. A casa fica fechada e em supenso por sete dias (Levítico 14, 38). Depois disso o processo de exame da parede é retomado e a palavra chave é *פִּשָּׁה* *ser divulgado, se espalhar, ser extenso* que ocorre 22 vezes somente no Levítico 13 e 14. O comprometimento ou ruptura com a integridade da superfície ameaça toda a casa e a torna inabitável: os materiais contaminados da casa desfeita vão ser levados para um *מָקוֹם טָמֵא* *lugar impuro/sujo* ou um *não lugar* (Tambascia, 2016).

Nem certo nem errado, esta organização proposta pelo Levítico atende a um projeto a partir do altar que tem necessidade de responder à desordem, criar mecanismos de proteção e reproduzir as formas de controle social num contexto histórico de fragmentação e opressão social. Hoje – por exemplo - a questão do lixo como *matéria fora do lugar* já não responde mais: não existe lado de fora do Planeta e o lixo é uma bio-possibilidade de regenerar o lugar, produzir energia limpa (Reno, 2014).

Interpretation is all we have (Klopper, 2009, p. 91). A leitura ecofeminista não estuda o Levítico procurando uma mensagem-em-si mas uma interpretação-para-nós... e é tudo que temos como estratégia e metodologia de, na relação vida-texto, não se abster de priorizar as realidade de leituras de mulheres pobres. *E se feministas reinventassem casas e cidades?* – pergunta Vanesa Valiño (2021) – afirmando a necessidade de garantir a *presença da mulher na concepção e na condução das políticas habitacionais e na promoção de ações voltadas para a reversão do patriarcado*.

Apresento a seguir algumas possibilidades de interpretar perguntando pelas casa que adoecem e as ações e rituais que possam contribuir em reimaginar o texto bíblico para além da exegetocracia, ainda androcêntrica, patriarcal e asséptica.

A planta da casa doente - estrutura do Levítico 14, 35 a 43:

Uma visão de conjunto do capítulo 14 poderia ser:

v: 1-20 A purificação de alguém com a marca na pele e os sacrifícios regulares de purificação.

v: 21-32 A purificação de alguém com a marca na pele e a modificação dos sacrifícios para acomodar alguém que é pobre e não pode cumprir os sacrifícios regulares de purificação.

v: 33-55 A identificação e purificação de uma marca/mofo em uma casa ou local de moradia.

Divido esta última unidade em duas perícopes reconhecendo as assimetrias de linguagem e âmbito das materialidades (ação) e imaginários (ritual).

Ação – vv. 35 a 48

- (morador) Parece-me que há como que marca em minha casa (v. 35).
- sacerdote ordenará que
 1. desocupem a casa, antes que entre para examinar a marca (v. 36).
 2. se há praga nas paredes - covinha, verde ou vermelho (v. 37): fechar por 7 dias (v. 38).
 3. se ampliou... arrancar as pedras (v. 40) e levar para fora da cidade: imundo.
 4. raspar (v. 41) pó fora da cidade; colocar outras pedras, outro barro (v. 42).
 5. examinar se praga continua – praga roedora – derrubar a casa (v. 44): imunda
- derrubar a casa, as pedras, a madeira, todo o barro;
- levar para fora da cidade; imundo (v. 45).
- quem entrar, quem deitar, quem comer, deve lavar a roupa (vv. 46 e 47).
- 6. se a praga não continua (v. 48) novo reboco: está limpa!

A primeira parte do texto, que apresenta a casa com *marca/praga* e os procedimentos ordenados pelo sacerdote, tem seu foco nas condições reais da casa, as cores, profundidade e extensão das manchas já identificadas. A palavra casa aparece 23 vezes e é sobre ela que vai se manter o foco de exame, identificação e interpretação da situação. O texto fala de uma casa construída de pedras אֲבֹן, pó de terra עֹפֶר para reboco e madeira עֵץ.

O texto aponta para diversos trabalhos que devem ser feitos com a casa e seus materiais: desocupar, fechar, levar, arrancar, raspar, colocar, rebocar, derrubar. Também se apresentam atividades que acontecem no âmbito da casa: entrar, deitar, comer lavar. A casa é esta combinação entre materiais, trabalho e vivências e a saúde da casa depende da integração entre estes âmbitos.

Ritual: vv. 49 a 53

- 1 - Preparação: pegar dois pássaros, madeira de cedro, fio escarlate e hissopo.
- 2 - Sacrifício: matar um dos pássaros sobre água corrente em um vaso de barro.
- 3 - Imersão: mergulhar a madeira de cedro, hissopo, fio escarlate e o pássaro vivo no sangue do pássaro morto e na água corrente.
- 4 - Aspersão: borrifar a casa sete vezes com a mistura dos materiais.
- 5 - Conclusão: soltar o pássaro vivo em campos abertos fora da cidade.

A casa já considerada limpa (v.48) vai ser ritualmente limpa na segunda parte do capítulo (vv. 49 a 53). Os materiais são os mesmo do Levítico 14, 4 no ritual da pessoa limpa da *praga*: duas aves vivas e limpas **שְׁתֵּי צִפֹּרִים**, madeira de cedro **וְעֵץ אֶרְזִי**, tecido/fio escarlate **וְשָׁנִי תוֹלַעַת**, hissopo **אֶזְוִיב**, água corrente e um vaso de barro **כֶּלִי חֶרֶשׁ**. Esta receita ritual não aparece muitas vezes na Bíblia Hebraica: de 10 vezes, 5 estão no Levítico 14. O trio cedro, escarlate e hissopo aparece também na purificação do sacerdote em Números 19, também com presença de animal e água. Outra estrutura que se repete é a de tomar 2, escolher um para ser sacrificado e outro para ser libertado o que aproxima o ritual de Levítico 14 do Levítico 8 (unção de Aarão) e o 16 (expição do santo santuário).

Na ordenação do ritual se mantém os espaços extensivos de corpo, casa, cosmos/santuário que são também espaços de liminaridade: passagem do imundo para o limpo que no Levítico 14 se realiza na obsevação e no trabalho da casa que se desfaz e refaz e no ritual, na dramatização do vivo e o morto, no dentro e o fora. O ritual performatiza a ação concreta sobre a casa e a decisão de mantê-la ou não, se é lugar de vida ou não.

Conclusão

Considerando as distâncias históricas, geográficas e religiosas entre o Levítico 14 e a interpretação que fazemos hoje das realidades de moradia e saúde na América Latina seria possível estabelecer alguns pontos de interlocução.

1. O papel da teologia e do ritual é conhecer a casa, saber como ela é *feita, desfeita e refeita*, como participa mais do que das relações familiares: participa da produção e reprodução da vida material e simbólica adoecendo e sendo adoecida. A casa é humana e não humana... mas sempre viva de gente e materiais do dia-a-dia. Demanda trabalho, aprendizagem e ação mas também a ritualização que mantém a casa aberta, as relações criativas e saudáveis.
2. O ritual não performatiza a cura mas celebra a possibilidade de ter saúde mesmo enfrentando os limites e as contradições; o ritual in-

tensifica a pertença do seres a um mesmo habitat porque são parte da totalidade sócio-territorial.

3. A casa é lugar de passagem entre o corpo pessoal e o corpo social; é também passagem entre o corpo social e o corpo do mundo, o cosmos. Sobre estes corpos que se *cobrem – se comunicam e se contaminam* - há produção de conhecimento e de crenças que mantêm, ao mesmo tempo, a ambiguidade e a coerência de todo o mundo habitado.

Uma teologia capaz de dialogar com os desafios de moradia na América Latina precisa ser capaz de dizer quando uma casa é habitável, que lugares são lugares de viver e em que condições. Com materiais diversos de estudo, de vivência, de luta e espiritualidade a Bíblia pode ser casa do povo só se aprender a se fazer, se desfazer e refazer.

Referências⁴

- Acosta, A. (2023, April 21). A Amazônia, territórios de esperança. *Le Monde Diplomatique* - Edição Chilena. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/628227-a-amazonia-territorios-de-esperanca-artigo-de-alberto-acosta>
- Azerêdo, V. G. (2016). Significados da casa e do morar. *Revista Vértices*, 18(2). <https://editoraessentia.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/1809-2667.v18n216-14>
- Bastide, R. (1961). *O candomblé da Bahia* (Rito Nagô). Companhia Editora Nacional. <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/361/1/313%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>
- Biehl, J., & Neuburg, F. (2022, June 7). Oikografia: Etnografias do fazer, desfazer e refazer casa em tempos críticos. *Nexo Jornal*. <https://pp.nexojornal.com.br/opinioao/2022/06/07/oikografia-etnografias-do-fazer-desfazer-e-refazer-casa-em-tempos-criticos>
- Boehler, G., Bedurke, L., & Lima Silva, S. R. (2012). Teorías queer y teologías: Estar... en otro lugar [Conference presentation]. 1º Simposio Internacional de Teología Queer, San José, Costa Rica. <https://archive.org/details/teoriasqueeryteo00simp>
- Borges, A. S. (2020). Usos, significados e conservação da planta Espada de São Jorge (*Sansevieria zeylanica*) na comunidade quilombola Benevides, Aurora do Pará, Pará, Brasil. *Revista Relegens Thréskeia*, 9(1). <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/download/73877/42088>
- Boswell, J. (1980). *Christianity, social tolerance, and homosexuality: Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century*. University of Chicago Press. <https://www.examenapium.it/cs/biblio/Boswell1980.pdf>

⁴ Todos os texto foram acessados na internet no dia 5/11/2024

- Bourdieu, P. (1999). A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Cadernos de Campo*, 9(8), 441-461. (Original work published 1970). <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/52774/56619>
- Carsten, J., & Hugh-Jones, S. (Eds.). (1995). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press. <https://books.google.com.br/books?id=AW8JczneTwoC>
- Casa do Pastor. (2022). Caixa casinha Salmo 91 [Product]. <https://www.casado-pastor.com.br/caixa-casinha-para-dobrar>
- Croatto, S. (1996). La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica: Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia. *RIBLA*, 21. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/21.pdf>
- Cunha, L. (2017). *Abençoada cura: Poéticas da voz e saberes de benzedeiros* [Doctoral dissertation, Universidade Federal do Rio Grande do Norte]. https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/25621/1/AbençoadaCuraPo%C3%A9ticas_Cunha_2017.pdf
- DaMatta, R. (2000). Individualidade e liminaridade: Considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, 6(1), 7-29. <https://www.scielo.br/j/mana/a/LGrnPBFmYhGZKwBmz447KYS>
- Douglas, M. (1998). *Pureza e perigo*. Editora Perspectiva. (Original work published 1966). https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1861113/mod_resource/content/1/pureza-e-perigo-mary-douglas.pdf
- Douglas, M. (2000). *Leviticus as literature*. Oxford University Press. https://monoskop.org/images/2/21/Douglas_Mary_Leviticus_As_Literature_2000.pdf
- Editora ComDeus. (n.d.). *Kit proteção São Miguel: Sal, vela e água para benzer*. <https://www.livrariacomdeus.com.br/kit-protecao-sao-miguel-sal-vela-e-agua-para-benzer-p1654>
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano* (2nd ed.). Martins Fontes. (Original work published 1957). <https://gepai.yolasite.com/resources/O%20Sagrado%20E%20O%20Profano%20-%20Mircea%20Eliade.pdf>
- Estévez, E. (1996). Convertir el universo en una casa solidaria. *RIBLA*, 21. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/21.pdf>
- Freyre, G. (2003). *Casa-grande & senzala* (48th ed.). Global Editora. (Original work published 1933). https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/229395/mod_resource/content/1/Gilberto%20Freyre%20-%20Casa-Grande%20e%20Senzala%20%281%29.pdf
- Fundação João Pinheiro. (2024, April 24). Brasil registra déficit habitacional de 6 milhões de domicílios. <https://fjp.mg.gov.br/brasil-registra-deficit-habitacional-de-6-milhoes-de-domicilios/>
- Gallazzi, S. (Ed.). (1996). Toda la creación gime... *RIBLA*, 21. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/21.pdf>

- Gebara, I. (1996). El gemido de la creación y nuestros gemidos. RIBLA, 21. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/21.pdf>
- Gordon, R., Jr. (1996). About the house: Lévi-Strauss and beyond [Review]. Mana, 2(2). <https://www.scielo.br/j/mana/a/BKKRsdvZ9v9k39tfXQ-wskry>
- Gudme, A. K. (2014). Inside-outside: Domestic living space in biblical memory. In D. V. Edelman & E. Ben Zvi (Eds.), Memory and the city in ancient Israel (pp. 61-78). Penn State University Press. <https://doi.org/10.1515/9781575067124-005>
- Irrázabal, D. (1996). Lo comunal en la modernidad: Una evaluación bíblica. RIBLA, 21. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/21.pdf>
- Klopper, F. (2009). Interpretation is all we have. Old Testament Essays, 22(1). <https://scielo.org.za/pdf/ote/v22n1/05.pdf>
- Maciel, L. da C. (2019). Perspectivismo ameríndio. In Enciclopédia de Antropologia. Universidade de São Paulo. <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>
- Madden, D., & Marcuse, P. (2016). In defense of housing: The politics of crisis. Verso Books. https://www.miguelangelmartinez.net/IMG/pdf/2016_Madden_Marcuse_Defense_Housing_book.pdf
- Marcelin, L. H. (1999). A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. Mana, 5(2), 31-60. <https://www.scielo.br/j/mana/a/kghr3xv9t-C5yvVyBSTkTPLc>
- Maraboto, E. (2024, April 3). El déficit de vivienda: Otra cara de la inequidad en la región. Otra Economía. <https://otraeconomia.com.ar/2024/04/03/el-deficit-de-vivienda-otra-cara-de-la-inequidad-en-la-region>
- Moura, C. (2000). Nascimento, paixão e ressurreição de Casa-grande & senzala. Revista Princípios, 57, 34-43. https://www.marxists.org/portugues/moura/2000/07/casa_grande.htm
- Noletto, R. da S., & Alves, Y. de C. (2015). Liminaridade e communitas - Victor Turner. In Enciclopédia de Antropologia. Universidade de São Paulo. <https://ea.fflch.usp.br/conceito/liminaridade-e-communitas-victor-turner>
- Olanisebe, S. (2014). Laws of tzara'at in Leviticus 13-14 and medical leprosy compared. Jewish Bible Quarterly, 42(2). https://jbq.jewishbible.org/assets/Uploads/422/jbq_422_7_olanisebetzaraat.pdf
- Rabelo, M. C. (1994). Religião, ritual e cura. In P. C. Alves & M. C. S. Minayo (Eds.), Saúde e doença: Um olhar antropológico (pp. 61-74). Editora FIOCRUZ. <https://books.scielo.org/id/t dj4g/pdf/alves-9788575412763-04.pdf>
- Reno, J. (2014). Toward a new theory of waste: From 'matter out of place' to signs of life. Theory, Culture & Society, 31(6). https://www.researchgate.net/publication/284351435_Toward_a_New_Theory_of_Waste_From_'Matter_out_of_Place'_to_Signs_of_Life

Rolnik, R. (2009). Direito à moradia. *Revista Desafios do Desenvolvimento*, 6(51). https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7640297/mod_resource/content/1/Direito%20%C3%A0%20moradia%20-%20Raquel%20Rolnik.pdf

Tambascia, C. (2016, May). Matéria fora do lugar. *Revista Ciência Hoje*. <https://cienciahoje.org.br/artigo/materia-fora-do-lugar/>

Valiño, V. (2021, July). E se feministas reinventassem casas e cidades? Outras Palavras. <https://outraspalavras.net/cidadesemtranse/e-se-feministas-reinventassem-casas-ecidades/>

Key Formatting Notes:

Alphabetical order by author's last name (or title for anonymous works)

Italics for book/journal titles (not article titles)

Consistent punctuation (periods after URLs, no space before colons in volume/issue numbers)

Removed duplicates (e.g., Eliade's *O sagrado e o profano* appeared twice)

Standardized URLs (removed redundant "https://" prefixes)

Nancy Cardoso

***Impurezas sexuales en El Libro de Levítico 15,19-33
Del terror a los cuerpos que sangran al 'Beban mi Sangre que será derramada' (Mt 26,27-28).***

***Sexual Impurities in The Book of Leviticus 15, 19-33
From The Terror of Bleeding Bodies to 'Drink my Blood That
Will Be Shed' (Mt 26,27-28).***

Resumen

La categorización de impureza sobre el cuerpo de las mujeres que se ha invocado como motivo y causa de exclusión de éstas, no solo en el ámbito religioso, sino también en los espacios sociales se la debemos en gran medida al texto de Levítico 15, 19-33. En el texto se menciona que las mujeres somos impuras por la menstruación, es decir, por la sangre que se derrama en uno de los ciclos, y todo lo que se toca o tiene contacto queda impuro. Una inadecuada interpretación del texto ha servido de justificación para que la sangre de las mujeres siga siendo símbolo de exclusión y dominación, no así en el caso de los hombres, pues la sangre de estos ha sido considerada como héroes o mártires. El presente artículo tiene un doble objetivo, de un lado analizar el texto en torno a las impurezas de los fluidos, y de otro lado hacer una hermenéutica teológica del texto para nuestros contextos marcados por el derramamiento de la sangre de personas víctimas de la violencia, especialmente la sangre de las mujeres y la de sus cuerpos considerados sucios.

Palabras Clave: impureza, menstruación, sangre, mito, tabú, monstruosidad

Abstract

The categorization of impurity on women's bodies that has been invoked as a reason and cause for their exclusion, not only in the religious sphere, but also in social spaces, is largely due to the text of Leviticus 15, 19. 33. In the text it is mentioned that women are impure due to menstruation, that is, due to the blood that is shed in one of the cycles, and everything that is touched or has contact with is impure. An inadequate interpretation of the text has served as a justification for the blood of

¹ Marilú Rojas Salazar nació en Orizaba, Veracruz-México en 1969, y es Doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Teóloga Feminista y Profesora de asignatura en el Doctorado de estudios críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y de la Maestría en teología y mundo contemporáneo e integrante de la línea de investigación de teología, hermenéutica y praxis de la experiencia religiosa del departamento de Ciencias religiosas de la UIA. Es parte del grupo fundador de la Academia de teología en México de la Universidad Pontificia y profesora invitada de la Universidad Lasalle. Ha realizado estancias de investigación posdoctoral en los países bajos en la Universidad Libre de Ámsterdam y en la Universidad PUC de Brasil.

women to continue being a symbol of exclusion and domination, not so in the case of men, since their blood has been considered heroes or martyrs. This article has a double objective, on the one hand to analyze the text around the impurities of the fluids, and on the other hand to make a theological hermeneutics of the text for our contexts marked by the shedding of the blood of people who are victims of violence. especially the blood of women and that of their bodies considered dirty.

Key words: impurity, menstruation, blood, myth, taboo, monstrosity.

Introducción

Al leer el capítulo 15,19-33 de Levítico, nos podemos preguntar ¿por qué la sangre derramada de los hombres es considerada heroica y la de las mujeres impura? ¿De dónde viene la idea acerca de la impureza de la sangre menstrual de las mujeres? ¿por qué los fluidos de hombres y mujeres son impuros, claro está que unos más que otros? En una cultura y religión en la que la sangre no debe ser consumida por los humanos se torna escandaloso que en el Jesús de Mateo nos haga la invitación a beber de su sangre que será derramada (Mt 26,27-28). El presente artículo tiene un doble objetivo, de un lado analizar el texto en torno a las impurezas de los fluidos, y de otro lado hacer una hermenéutica teológica del texto para nuestros contextos marcados por el derramamiento de la sangre de personas víctimas de la violencia, especialmente la sangre de las mujeres.

El texto contiene cuatro partes: 1). El contexto del escrito. 2) El significado de la sangre para las religiones místicas y los fluidos que dan vida. 3) El terror a los cuerpos que sangran, especialmente la sangre menstrual. 3) “Beban mi sangre que será derramada” (Mt. 26,27-28)

1. El contexto del escrito

Levítico 15 es parte de lo que Jacques Briand ha llamado las “leyes suplementarias”, retoques o añadidos de tipo legislativo y más o menos de tipo independiente de su contexto y que fueron integrados en la última redacción del llamado pentateuco, siendo este parte de la tradición de la escuela sacerdotal.

En el ámbito político de la época, más o menos entre el 398 a.C., Esdras recibe el encargo de la autoridad persa de establecer una ley para los judíos, una ley de estado, y no solo se hará la síntesis de las tradiciones o escuelas que conforman el Pentateuco, sino que se integrarán una serie de leyes culturales que pondrán en práctica ya con el templo reconstruido. (Briand, 1987, p. 56)

El capítulo 15 corresponde a la tercera sección del libro del Levítico, y este apartado es dedicado a lo puro y a lo impuro (Lev 11-15) en el que se mencionan cuatro series de casos de impureza, de acuerdo con Pierre Buis: la primera serie de impurezas en Lev. 11 corresponde a la alimentación a base de carne; la segunda serie de impurezas en referida a las mujeres, concretamente al parto y a la menstruación Lev. 12; la tercera serie de impurezas aborda el tema

de las enfermedades de la piel y diversas micosis Lev. 13-14; y finalmente la cuarta serie de impurezas son acerca de la actividad genital Lev. 15.

“La impureza afecta incluso a los objetos tocados por el hombre que tiene pérdidas seminales o la mujer que tiene pérdidas de sangre. Son impurezas mayores que exigen un sacrificio (módico, sin embargo). Incluso la relación conyugal normal vuelve a los cónyuges impuros hasta el atardecer -por tanto, durante el día-, lo que implica que los esposos no podrán participar en un acto de culto y comer un alimento consagrado ese día.” (Buis, 2003, p. 18-19)

Veamos el texto a continuación:

¹⁹ Cuando la mujer tuviere flujo de sangre, y su flujo fuere en su cuerpo, siete días estará apartada; y cualquiera que la tocara será inmundo hasta la noche. ²⁰ Todo aquello sobre lo que ella se acostare mientras estuviere separada, será inmundo; también todo aquello sobre lo que se sentare será inmundo. ²¹ Y cualquiera que tocara su cama, lavará sus vestidos, y después de lavarse con agua, será inmundo hasta la noche. ²² También cualquiera que tocara cualquier mueble sobre el que ella se hubiere sentado, lavará sus vestidos; se lavará luego a sí mismo con agua, y será inmundo hasta la noche. ²³ Y lo que estuviere sobre la cama, o sobre la silla en que ella se hubiere sentado, el que lo tocara será inmundo hasta la noche. ²⁴ Si alguno durmiere con ella, y su menstruó fuere sobre él, será inmundo por siete días; y toda cama sobre la que durmiere, será inmunda.

²⁵ Y la mujer, cuando siguiere el flujo de su sangre por muchos días fuera del tiempo de su costumbre, o cuando tuviere flujo de sangre más de su costumbre, todo el tiempo de su flujo será inmunda como en los días de su costumbre. ²⁶ Toda cama en que durmiere todo el tiempo de su flujo, le será como la cama de su costumbre; y todo mueble sobre el que se sentare, será inmundo, como la impureza de su costumbre. ²⁷ Cualquiera que tocara esas cosas será inmundo; y lavará sus vestidos, y a sí mismo se lavará con agua, y será inmundo hasta la noche. ²⁸ Y cuando fuere libre de su flujo, contará siete días, y después será limpia. ²⁹ Y el octavo día tomará consigo dos tórtolas o dos palominos, y los traerá al sacerdote, a la puerta del tabernáculo de reunión; ³⁰ y el sacerdote hará del uno ofrenda por el pecado, y del otro holocausto; y la purificará el sacerdote delante de Jehová del flujo de su impureza. (Lev. 15,19-33)

Entendemos que el texto está siendo escrito para dar fuerza al papel de la figura sacerdotal y su función cultural en torno a la fuerza y centralidad del templo ya reconstruido, pues este se ha convertido en la identidad nacionalista que en ese momento Israel quiere recuperar después de lo vivido en el período del exilio.

No hay que olvidar que estas leyes de reforma política y religiosa fueron hechas sin las mujeres, y más bien para eliminarlas progresivamente. Lorena Miralles-Maciá explica en su estudio sobre el Levítico Rabbá acerca de las mujeres bíblicas y como los rabíes concibieron a las mujeres, y como actualizaron sus perfiles al someter a las mujeres a un proceso de rabinización, convirtiéndolas en modelos de conducta según sus propios estándares, además de ser

colocadas en el lugar del ‘otro religioso’ basadas en tres premisas: los lazos familiares, la sexualidad y la eliminación de las extranjeras. (Miralles-Maciá, 2021, p. 188). La reforma política y religiosa del postexilio se apropió de las tradiciones de las mujeres, las sometió al proceso de rabinización de acuerdo con los estándares que pactaron los hombres y se elaboró un culto que centralizó la importancia del templo, declarando a las mujeres especialmente como impuras. Las leyes en contra de las mujeres extranjeras en Israel y las normativas de pureza e impureza contra ellas nos llevan a desafiar la interiorización del papel subordinado, sacrificial de la mujer en la sociedad y en el judaísmo como función natural establecida por Dios (Cook, 2010, p. 199).

No cabe duda de que las leyes de pureza e impureza obedecieron también a un proceso de colonización de parte de la política imperialista del momento y de ahí en adelante también sirvió como medio de colonización de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres.

2. El significado de la sangre para las religiones místicas y los fluidos que dan vida

Las antiguas religiones místicas sostenían que la sangre es la vía de comunicación de la vida y en algunas de las culturas antiguas la sangre era constituida como el alimento divino por excelencia de las divinidades. Las religiones místicas no eran religiones de palabra, de libro o de tradiciones, sino religiones de experiencia y buscaban transmitir el conocimiento a través de la experiencia. En estas religiones, los detalles doctrinales se conocían a través de la experiencia iniciática ritual en la cual se podía beber la sangre para compartir la vida de la divinidad, por lo menos así era también en mesoamérica. (García, 2020) La sangre se constituía no solo como alimento y vida, sino como vía de transmisión del conocimiento y de la sabiduría de las divinidades a los seres humanos fueran hombres o mujeres, de ahí que la sangre cobró un sentido sagrado, especialmente en los rituales de fertilidad de la tierra y de las mujeres como fue el caso de las fiestas helénicas dedicadas a la Diosa Démeter llamadas Tesmoforias.

Las Tesmoforias son rituales que datan del 6000 a.C. Fiestas Helénicas de las mujeres dedicadas a la diosa Démeter y su hija Core o Perséfone en el que las mujeres celebran un banquete para regocijarse con el encuentro entre madre e hija, así como por la esperada fecundidad humana y natural de la tierra. La reunión festiva de las mujeres, que se juntan en el Tesmoforion, apartadas y alejadas de la mirada de los hombres y del oikos. La ocasión se presenta, entonces, también, como un tiempo para la reunión en un espacio propio, común al genos gunaikon, de encuentro y de afirmación femeninos. (Valdés, 2015, p. 11)

Estas fiestas de las mujeres acontecieron mucho antes de la obra de Aristofanes, y era celebrada por las mujeres adultas, los rituales se mantenían en

secreto, por lo que hace difícil conocer exactamente como acontecían. Lo que se ha indagado es que las fiestas duraban tres días. Deméter, diosa de la agricultura y la fertilidad, y su hija Perséfone, eran las divinidades centrales del festival. El mito de Deméter y Perséfone simbolizaba el ciclo de las estaciones: Perséfone, secuestrada por Hades, pasa parte del año en el inframundo, causando el luto de Deméter y la infertilidad de la tierra. Su regreso marca la primavera y la renovación de la fertilidad. Las Tesmoforias, al celebrar este mito, promovían la fertilidad tanto de la tierra como de las mujeres. “El último día, llamado Kalligenia, o hermoso nacimiento, restaura el orden, la Serpiente vuelve al inframundo y Perséfone regresa a la tierra. Las mujeres recuperan sus jerarquías y las más ancianas se hacen cargo del altar, retirando la carne especialmente de cerdos sacrificados y las semillas que van pasando al resto de las mujeres. Éstas entierran todo en el campo, en el terreno hecho sagrado a través de la sangre. Por medio de ese descenso a la tierra y a la sangre, las mujeres han recibido el don de la fecundidad, del misterio de aquello que sólo puede crecer en la oscuridad. El reino de la serpiente o de Perséfone sólo puede ser conocido a través del sacrificio de lo racional, supone la entrega al inconsciente y al poder ctónico de la Gran Madre. Únicamente así puede tener lugar la transformación por la cual la mujer se abre a su propia creatividad y poder interior. Vuelve al mundo purificada y expandida, habiendo experimentado en sí los secretos de la tierra” (Román, 2016, p. 3)

Basar Emir establece asimismo un interesante paralelismo etimológico en la lengua griega antigua entre “khiros” (una de las palabras usadas para designar al cerdo y, coloquialmente, a la vagina) y “katharma”, derramamiento de sangre ritual en un acto de purificación. De igual modo, de acuerdo con Debora Kuller, estos conceptos se conectan con la palabra katharsis (Catarsis), uno de cuyos significados era precisamente “limpieza a través del flujo menstrual”. Vinculando de nuevo esta etimología al tema del cerdo, la palabra “katharsion” se refería al sacrificio de un lechón para purificar un escenario teatral. De este modo, la mujer “sacrifica” su sangre, perdiendo así temporalmente su fuerza vital para ofrecérsela a la tierra, y recibe a cambio el conocimiento de lo oculto y la purificación. Sacrificar, no lo olvidemos, significa hacer algo sagrado (sacer/sacrificare) a través de un proceso, de la misma manera en que anualmente se renueva en las Tesmoforias la conciencia de la sacralidad de la sangre y del propio cuerpo de la mujer y la Tierra (Román, 2016, p. 3).

Mucho antes de que los dioses olímpicos llegaran al poder (...) las mujeres celebraban en Grecia las Tesmoforias. Cada año en época de siembra las mujeres se reunían para rememorar el misterio sagrado de la semilla en la tierra y de la semilla en sus cuerpos(...) el recuerdo de la sangre se mezcla con el tiempo de crear sabiduría. El ritual comienza con nueve días de preparación, ritos de purificación.(...) empieza su apartamiento de los hombres (...)penetrar totalmente en su propia feminidad (...) en los campos escogidos, cada mujer construye la cabaña en que dormirá(...) beben

a sorbos una bebida(...) para ayudar a las menstruaciones.(...) El primer día de los tres del festival(...) Cátodos y Anodos, descenso y ascenso(...)para las deidades del mundo primigenio(...) Las mujeres llevan alimentos a la deidad de la Gran Serpiente. El segundo día (...)Nesteia, el Día del Medio, el día del solemne ayuno(...)Se sientan con el sexo pegado a la tierra, besando el suelo de los campos. La Serpiente se mueve en las mujeres a través del flujo de sangre; aporta su riqueza fertilizadora al cuerpo de la tierra. La vida de la tierra y la vida de las mujeres, al mezclarse realizan un abierto intercambio, un vínculo de parentesco, revitalizado por el misterioso poder de la Serpiente (...) Al atardecer(...) el humor jovial(...) se transforma en jolgorio, se encozlerizan, todo sale a la luz (...) hace añicos el orgullo, iguala a las mujeres en un terrero común. El tercer día del festival se llama Kalligenia, o Nacimiento Hermoso. (...)Se han atrevido a penetrar en la morada de la serpiente. Ante ella han hecho sacrificios. En su presencia han participado en un ritual de muerte. La Serpiente las ha llenado. La misma deidad ha surgido desde las profundidades de los cuerpos femeninos y su temible poder las ha poseído (...)La Serpiente regresa a su abismo (...) Levantan del altar(..) entierran carne y semillas en el suelo santificado (...) las mujeres empiezan a cantar suavemente (...)La mujer regresa ampliada, expandida. Vuelve con alabanzas y regalos de comprensión” (Las Bacantes de Eurípides).

Lo cierto es que las religiones politeístas no tuvieron mayor problema con la sangre de las mujeres menstruantes, no así es el caso de las religiones monoteístas cuya figura simbólica sagrada es central en el cuerpo masculino, un cuerpo que no sangra. Los rituales de las mujeres nos permiten analizar la necesidad de los tiempos y espacios necesarios para sí mismas, el reconocimiento de su fertilidad, el poder de la vida y la fuerza interior que emana de ellas representada en la sangre. Una sangre derramada sin ninguna violencia y producto de los ciclos vitales que limpian y purifican los cuerpos de las mujeres para prepararlas al siguiente ciclo de fecundidad. Los rituales también tienen como características principales la danza, los movimientos, la alegría, el encuentro y el gozo de experimentar la vida, el conocimiento de sí y adquirir otras formas de sabiduría.

La serpiente, símbolo de la fertilidad de la tierra y del conocimiento-sabiduría, y la sangre menstrual de las mujeres como poder vital hacen una simbiosis de fuerzas cosmogónicas recreadoras de las sabidurías primigenias que se regeneran constantemente en los cuerpos de las mujeres que en cada proceso menstrual mueren y ‘resucitan’ para recuperar la vida y establecer el equilibrio.

El culto a la serpiente como gran Diosa del conocimiento y del saber ancestral coloca a las mujeres como herederas y portadoras de tal experiencia de aprender a discernir y a enfrentar los avatares de la vida cotidiana. La sabiduría emana de las cavernas vaginales de las mujeres por medio de la sangre y radica en la profundidad de sus cuerpos, cuerpos que necesitan renovarse cíclicamente y tomarse un tiempo de recogimiento, silencio, ayuno y reflexión antes de recuperar su fuerza vital.

3. El terror a los cuerpos que sangran, especialmente la sangre menstrual

¿En qué momento comenzaron las religiones a temer a los cuerpos sangrantes de las mujeres? La hematofobia se define como un tipo de fobia caracterizada por la presencia de conductas de escape y/o evitación ante lugares, objetos y situaciones relacionadas con la visión de sangre. La fobia a la sangre se asemeja al resto de fobias en la adopción de una serie de conductas de evitación y/o escape ante las situaciones temidas como ser herido en el combate, ser devorado por los animales, ser vencido y perder la vida en el caso extremo. En el caso de la sangre menstrual de las mujeres tiene características básicas que hacen que tenga un impacto emocional mucho más fuerte que cualquier otra: es humana, se derrama independientemente de la voluntad de la mujer, no requiere un acto de violencia, regenera la vida de la mujer y está relacionada con el sexo y la procreación. Estas cualidades hacen ver a los cuerpos de las mujeres como las venecedoras de la muerte, pues sangran y no mueren. Indudablemente que estas características contribuyen a reconocer que los cuerpos de las mujeres poseen poderes que no tienen los de los hombres y que les causaría un terrible temor a esos poderes. Esto podría explicar los tabúes y mitos que rodean a la menstruación. Y tabú significa lo prohibido, lo peligroso, pero, a veces, tiene al mismo tiempo carácter de sagrado. El ciclo menstrual es un hecho femenino, y como la mujer es el sexo dominado, los mitos y los tabúes no hacen sino manifestar esa situación. Son un conjunto de miedos muy extendidos al poder simbólico que emana de los cuerpos de las mujeres, ya que son un poder que es solo de ellas. Los miedos que se basan principalmente en que la sangre menstrual es incompatible con el agua, con los alimentos, con el toque de los otros cuerpos fueron contruidos por una visión patriarcal religiosa como lo eran las castas sacerdotales de los monoteísmos, especialmente el bíblico, pues se creía que la sangre menstrual contenía sustancias extrañas, irritantes, tóxicas o incluso venenosas. De Beauvoir, en su libro “El segundo sexo” señala que en el momento que es capaz de engendrar, la mujer se vuelve impura. Hace un repaso a los severos tabúes que las sociedades primitivas hacen a las muchachas en el primer día de la menstruación, como dejarlas expuestas sobre el tejado de una casa, abandonadas en una cabaña situada fuera de los límites del pueblo, incluso no poder tocarlas ni mirarlas (De Beauvoir, 1976, pp. 72-73).

El deseo de dominar a los cuerpos que poseen la autonomía de la regeneración de la sangre y el poder de la vida por los sistemas patriarcales responde a los miedos de perder el poder, perder la autoridad, perder la valentía, y sobre todo a perder el mito de su famosa virilidad asentada en la violencia del poder de penetrar. Los hombres constatan que ellos no pueden sangrar y perder la vida. No tienen control sobre la sangre de los cuerpos de las mujeres y no tienen el poder de la vida, como tampoco tienen el poder sobre la muerte.

En el caso de la tradición sacerdotal que se encargó de la redacción de las leyes y normativas de pureza e impureza como cuestiones suplementarias de Levítico 15 que es el texto que estamos analizando, indudablemente que su objetivo era distanciarse de las influencias de la época, especialmente de los ritos de las religiones místicas que pululaban en los ambientes de influencia helénica y que seguro llegaron a la Palestina del siglo IV-III a.C. a la cual habían retornado en el periodo del post-exilio los judíos, quienes además de entrar en un proceso de reconstrucción como pueblo, necesitaban entrar en procesos de reafirmación de quiénes eran. Uno de los recursos fue construir a las mujeres como el ‘otro religioso’, y construirlas en garantes de su identidad, pues ellas fueron quienes mantuvieron las viejas tradiciones en el periodo del exilio para que éstas no se perdieran. Para lograr este propósito necesitaban ‘exiliar’ todas aquellas influencias de las religiones místicas procedentes del helenismo, y que seguramente las mujeres judías de ese tiempo habían conocido, y así comenzar a reafirmar un monoteísmo sin diosas, aunque manteniendo una sociedad matrilineal: “Conforme a la visión del judaísmo rabínico (a partir del siglo II d.C.) se viene diciendo que la identidad étnica de la madre es la que permite definir el carácter judío del hijo/a” (Pikaza, 2023, p. 307).

El periodo en el cual se redactó la escuela Sacerdotal y se colocaron las leyes de pureza e impureza, además de la influencia de Esdras y Nehemías, estamos ante un pueblo muy preocupado por mantener su identidad y su pureza social y religiosa para librarse de toda contaminación, en esa línea las mujeres menstruantes, y las mujeres extranjeras aparecen como impuras de forma que pueden contaminar al pueblo como aborda muy bien Elisabeth Cook Steike en su texto dedicado a la mujer como extranjera en Israel.

El gran problema de las leyes de pureza e impureza no solamente son en sí mismas tales leyes aplicadas a las mujeres, sino la utilización que se ha hecho del texto para convertirlo en una especie de tabuización en contra de las mujeres a lo largo de muchos años, utilizando el texto como pretexto y herramienta de exclusión, dominación, sometimiento y justificación de una teología sacrificial que justifica a su vez todo tipo de violencias hacia las mujeres, especialmente en los espacios religiosos. Inclusive esta mirada se ha convertido en una especie de ‘tradición’ para negar la representación sagrada de los cuerpos de las mujeres, y excluirlas de los ministerios ordenados, considerarlas seres de segunda categoría, o cuerpos sacrificables y ‘sucios, o simplemente cuerpos que no importan. (Butler, 2002)

Así es como los cuerpos de las mujeres que sangran víctimas de feminicidio en México, los cuerpos de las mujeres exterminados en la franja de Gaza, los cuerpos de las mujeres migrantes expoliados y violentados, los cuerpos de las mujeres explotadas cotidianamente en las maquiladoras y en trabajos extenuantes, los cuerpos de las mujeres que hacen dobles y triples jornadas de trabajo esclavo, y los cuerpos vendibles al mercado de la explotación sexual con el con-

siguiente tráfico de niñas siguen sin importar a una sociedad patriarcal basada en tradiciones religiosas que nos siguen considerando ‘impuras’.

4. ‘Beban mi sangre que será derramada’ (Mt 26,27-28)

²⁷ Y tomando la copa, y habiendo dado gracias,

les dio, diciendo: Bebed de ella todos;

²⁸ porque esto es mi sangre del nuevo pacto,

que por muchos es derramada para remisión de los pecados. ²⁹

(Reina Valera 1960)

En el libro la monstruosidad de Cristo, el cual es un diálogo entre John Milbank y Slavoj Zizek, Milbank sostiene que la kénosis encarnacional es el acto de mayor trascendencia en la que Dios libera al mundo de sí mismo, mientras para Zizek Cristo es el *monstrum* (el monstruo), lo que no se puede explicar en términos racionales, y es paradójicamente, aquello sobre lo que descansa lo racional específicamente en el escándalo de la cruz. Es el acontecimiento de la muerte de Cristo que le da a la humanidad la posibilidad de la resistencia en un salto de fe radical al abismo en una vida de libertad real, aunque aterradora, tanto para Dios como para los humanos. El monstruo de Cristo que nos llama a arriesgar todo por el bien del mundo (Zizek y Milbank, 2024, pp. 36-38). E s esta paradoja de Zizek de la monstruosidad de Cristo la que quiero utilizar en el texto de Mateo 26,27-28: “Beban mi sangre que será derramada”, como una paradoja entre la prohibición de Levítico 15 y la sangre ofrecida por el Jesús de Mateo y el Jesús joánico, ya que esa sangre será la prenda de la nueva alianza que se renovará perpetuamente en la Eucaristía donde la prohibición de “comer” sangre no se aplicará a la sangre de Jesucristo ya que “*el que come su carne y bebe su sangre tiene vida eterna*” (Juan 6,54). Desde cierto punto de vista es la intención la que distingue la calificación y la finalidad, hasta el punto de encerrar en la sangre un poderoso intermediario como motivación al seguimiento radical hasta el martirio, si este es necesario. La paradoja radica entonces, en que por un lado está la prohibición del consumo de la sangre, pero, por otro lado, la sangre es ofrecida por un Cristo monstruoso que la ofrenda para que la beban sus seguidores, y tengan vida ¿no es más que escandaloso este acto? ¿entonces, qué tipo de sangre si es posible beber y cuál no? ¿qué pasa con la sangre derramada de las mujeres en los procesos menstruales y la sangre derramada por las mujeres víctimas del feminicidio y de los genocidios de las guerras como la de Gaza? ¿qué pasa con la sangre de tantos inocentes derramada por sistemas de poder patriarcal genocida como el de Netanyahu? ¿Cuáles sangres importan y cuáles no? ¿Por qué la sangre derramada de las mujeres es impura y porque la sangre de los hombres no y más bien son considerados mártires?

En una cultura en la que la sangre de animales y humanos no debe ser consumida, las comunidades de los primeros siglos ponen en labios de Jesús

esta subversiva invitación a “beber su sangre”, que, aunque fuera de manera simbólica o metafórica, la idea resulta totalmente disruptiva con el judaísmo que prohíbe terminantemente este acto. Desde una mirada teológica feminista la monstruosidad de Cristo no solo radica en la invitación metafórica subversiva a beber de su sangre, que se insiste en el texto “será derramada”, sino a romper con el tabú - prohibición de la sangre y de las normativas de pureza de Levítico 15, específicamente a romper con la idea acerca de que los cuerpos que ‘derraman sangre’ que son los de las mujeres sean impuros, más aún todavía, Jesús está tomando la metáfora de los procesos menstruales de las mujeres, pues se dice en el texto que quien ‘beba su sangre tendrá vida eterna’ (Jn 6,54) y tendrá ‘la remisión de los pecados’ (Mt 26,28), es decir, no morirá, al igual que las mujeres en su ciclos de derramamiento de sangre que no mueren, sino se rehacen. Así como resulta monstruoso y escandalosa la cruz, lo es de la misma manera ‘beber de la sangre derramada de un Dios’, pues hemos venido afirmando que los dioses bebían de la sangre de sus víctimas y de ellas se alimentaban, pero no así el hecho de que los humanos se alimentasen de la sangre de los dioses, y mucho menos que este Hijo de Dios se asimilará metafóricamente a los cuerpos sangrantes de las mujeres y peor aún de cuerpos que derraman sangre menstrual. Entendemos claramente que para el auditorio de procedencia judía de la comunidad de Mateo y Juan esta paradoja de ‘beban mi sangre que será derramada’ pudo resultar monstruosa y excesivamente subversiva como lo sigue siendo ahora para quienes lo escuchamos. Sin embargo, esta monstruosidad de Cristo es la forma como podemos contribuir a descolonización de los cuerpos de las mujeres categorizados como impuros acusa de un proceso normal y de poder de vida como lo es la sangre menstrual.

Conclusiones

Necesitamos urgentemente recuperar los cuerpos de las mujeres que sangran como *locus theologicus* y como el espacio donde acontece la salvación y la redención, pues de esa forma afirmamos que los cuerpos de las mujeres son indudablemente representación de Cristo, es decir, son crísticos.

La sangre derramada de las mujeres tiene un poder salvífico, es decir, si entendemos que la salvación es librarnos de todo tipo de violencia e injusticia, cada cuerpo de mujer asesinada, violentada, golpeada, mutilada, expoliada clama justicia y es un grito que reclama una memoria peligrosa para que esto no vuelva a suceder, y para que los responsables paguen por sus crímenes. En esto radica el concepto de salvación para las mujeres, no en que seamos salvadas por un hombre, sino en que paradójicamente el cuerpo de Jesús de Nazareth que se nos ha ofrecido para beber su sangre se haya asimilado al cuerpo sangrante de las mujeres y usado la metáfora para transgredir el purismo ritual sacerdotal de la religión y sociedad de su tiempo.

Necesitamos normalizar la menstruación de las mujeres como un proceso natural de vida y de regeneración cíclica. Romper con la categoría de suciedad e impureza logrará dismantelar el sistema patriarcal de dominio, exclusión, hematofobia del cual hemos sido víctimas las mujeres a lo largo de los siglos. Esto nos libraría de la vergüenza aprendida sobre nuestro propio poder vital que emana de nuestros cuerpos. Crear políticas de salud menstrual para niñas, adolescentes y jóvenes son demandas básicas a los sistemas de salud que también han contribuido a la exclusión en materia de derechos de las mujeres.

Descolonizar los cuerpos de las mujeres del estigma religioso del tabú de la sangre contribuirá a verdaderos procesos de liberación de las mujeres, y hará caer la idolatría del culto a los cuerpos masculinos como únicos representantes del poder ‘sagrado’.

Bibliografía

- Accerenzì, M. (2023). Políticas menstruales y desarrollo: Una crítica al abordaje de la menstruación en el ámbito de la cooperación internacional (Cuadernos de trabajo No. 93). Hegoa.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós.
- Cook, E. (2012). *La mujer como extranjera en Israel: Estudio exegético de Esdras 9-10*. UBL.
- De Beauvoir, S. (1976). *Le deuxième sexe I: Les faits et les mythes*. Gallimard.
- García, L. (n.d.). Sacrificios humanos: Sangre para los dioses. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://ciencia.unam.mx/leer/1068/sacrificios-humanos-sangre-para-los-dioses>
- Héritier-Augé, F. (1991). La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres. *Alteridades*, 1(2), 92–102.
- Miralles-Maciá, L. (2013). Alteridades en el Midrash: Levítico Rabbá sobre las mujeres bíblicas. En L. Miralles-Maciá & R. Nikolsky (Eds.), *Literatura rabínica: Exégesis judía* (No. 8, pp. 187–210). Verbo Divino.
- Pikaza, X. (2013). *Mujeres de la Biblia judía*. Editorial Clie.
- Román, B. (2016). Sangre y purificación: El ritual femenino de las Tesmoforias. <https://es.scribd.com/document/329349655/Sangre-y-Purificacion-El-Ritual-Femenino-de-Las-Tesmoforias>
- Valdés, M. (2015). La risa de Deméter: Aischrologia y Kalligeneia en las Tesmoforias de Atenas. *ARS: Antigüedad, religiones y sociedades*, 13, 9–27.
- Žižek, S., & Milbank, J. (2004). La monstruosidad de Cristo: ¿Paradoja o dialéctica? Universidad Iberoamericana.

O dia da Purificação em Levítico 16

The Day of Purification in Leviticus 16

Resumo

O ritual do Dia da Purificação como descrito em Lv 16 é fruto de um longo processo histórico e redacional. Um rito pontual em busca de livramento de uma tragédia específica se desenvolveu para uma elaborada e suntuosa celebração anual. Conforme o testemunho que possuímos atualmente no texto bíblico, esse ritual pedia o mais alto grau de autoridade sacerdotal e de reverência no trato com os elementos sagrados. Mas ele também preserva resquícios de práticas mais antigas, dentre elas a de colocar sobre um animal inocente a culpa da impureza e do pecado de todos.

Palavras-chave: Pureza / Impureza; sacrifício; bode emissário

Abstract

The ritual of the Day of Purification as described in Lv16 is the result of a long historical and redactional process. A one-off rite seeking deliverance from a specific tragedy developed into an elaborate and sumptuous annual celebration. Accordingly, to the testimony we currently have in the biblical text, this ritual required the highest degree of priestly authority and reverence in dealing with sacred elements. But it also remnants of older practices, including placing the guilt of everyone's impurity and sin on an innocent animal.

Key words: Purity / Impurity; sacrifice; scapegoat.

*A culpa é minha, e eu a coloco em quem eu quiser.
(atribuída a Homer Simpson)*

Introdução

Em algum momento no início de sua história, o ser humano começou a se relacionar com o transcendente. Reconheceu a existência de Deus, Deuses e Deusas e buscou comunicar-se com ele ou eles em busca de proteção, sustento, saúde, empoderamento, salvação dos perigos e outras coisas. Essa mesma divindade que lhe fornecia cuidados, igualmente se apresentava como ameaça contra a qual as pessoas tinham pouca ou nenhuma defesa: doenças, intempéries, inimigos violentos, e outros perigos. Para manipular a divindade e alcançar

¹ Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e professor da Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES).

seu o favor, o ser humano desenvolveu o serviço a Deus, o culto, no qual se inclui práticas que podem ser descritas como mágicas.

Determinadas práticas ou certos rituais mágicos podem ser percebidos em passagens bíblicas como na extração da morte na panela (2Re 4,38-41) ou a cura da cegueira com lama feita de cuspe (Jo 9,1-7). Práticas desse tipo ainda hoje persistem nas mais variadas expressões religiosas, mesmo nas que mais se apoiam no pensamento racional.

O relacionamento com a divindade pode sofrer uma ruptura causada por alguma condição ou comportamento humano, o que provoca uma reação negativa por parte de Deus, variando a sua intensidade conforme a gravidade da falha ou da condição inadequada humana. A fim de aplacar a ira divina, as pessoas desenvolveram rituais de purificação e/ou de perdão.

No Javismo não foi diferente. Há vários relatos bíblicos da ira de Yahweh se manifestando contra seres humanos impuros ou desobedientes. E o livro de Levítico (cp 4-8) possui instruções detalhadas acerca dos diversos tipos de sacrifícios a serem praticados a fim de alcançar o perdão de Yahweh ou a ablução das impurezas. Nos cp. 11-15 há a descrição de diversas condições causadoras de impureza e as ofertas que deveriam ser feitas a fim de promover a purificação.

Esses rituais, no entanto, estão relacionados a situações pontuais e específicas. São práticas que visam reagir a uma transgressão ou impureza praticada ou adquirida por uma pessoa em uma determinada circunstância.

Lv 16 representa um rito diferente. Ele é fruto de um longo desenvolvimento litúrgico e de profunda reflexão teológica por parte dos sacerdotes, talvez mesmo ao longo de séculos. Este capítulo descreve o ritual praticado em um dia específico do ano, o dia 10 do mês Tishrei, com o propósito de alcançar a purificação e o perdão do templo, dos sacerdotes e de todo o povo, não por uma condição ou pecado específico, mas por tudo que pudesse pôr em risco a relação entre Yahweh e Judá e entre todas as pessoas do povo.

O capítulo 16 na estrutura literária de Levítico

Não é propósito deste artigo tratar da história da composição de Lv 16, porém reconhecemos a existência de extratos literários presentes neste capítulo. Esses extratos denunciam um complexo processo de redação que envolve fontes sacerdotais tanto da chamada Torá Sacerdotal quanto do Código de Santidade². Uma análise detalhada da história da edição de Lv 16 pode se revelar infrutífera na identificação precisa das etapas de sua composição. Sugestões interessantes, entretanto, podem ser encontradas nos comentários de Noth (1965), Milgrom (1991), Gerstenberger (1996) e de Watts (2023).

² Para a discussão em torno das fontes sacerdotais, sua história e influência na composição do Levítico (e de todo o Pentateuco) veja os trabalhos de Knohl (1995), Zenger (2003) e Römer (2015), além das introduções aos comentários ao livro.

Algumas notas, porém, devem ser ressaltadas a fim de contextualizar o sentido do cp. 16 no conjunto do livro. O v.1 traz uma importante referência: “E falou Yahweh a Moisés após a morte dos dois filhos de Aarão...”. O episódio da morte dos filhos de Aarão ocorre no cp. 10 de Levítico. Como destaca Milgrom (p. 1011) isso indica que havia uma continuidade entre os cp. 10 e 16 e que os cp. 11-15 foram inseridos entre eles, interferindo nessa sequência. Esse mesmo autor sugere que o sentido dessa inserção esteja no fato de que os cp.11 -15 tratam dos casos de impureza que afetam o templo e dos quais o santuário deveria ser purificado pelo ritual descrito no cp. 16. Douglas acrescenta:

“Se a contaminação do tabernáculo não fosse remediada, o povo poderia esperar que as maldições do cp. 26 fossem desencadeadas sobre eles como punição por falhar na guarda da aliança” (Douglas, 1999, p.192).

No entanto, a regulamentação do Dia da Purificação não vem apenas após os casos de impureza dos cp. 11-15. Ela precede o Código de Santidade (Lv 1726). Este conjunto de prescrições estabelece condutas para a vida cotidiana do povo e se caracteriza pela expressão “Santos sereis, porque eu, Yahweh, vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2) ou suas variantes. Portanto, o ritual do Dia de Purificação, cuja descrição está estrategicamente colocada entre esses dois conjuntos textuais, expurga as impurezas descritas em Lv 11-15 e prepara para a vida conforme indica Lv 17-26. A prática desse ritual purifica das impurezas e possibilita e prepara para a vida santa.

Um adendo que não é só um apêndice

Como já foi dito, não é nosso propósito nos aprofundarmos em questões da crítica literária ou da história da redação de Lv 16. Porém, um trecho importante precisa ser destacado.

Em Lv 16,1-28 são descritos os rituais de purificação praticados no templo. Já os vv. 29-34 trazem outras instruções. Esse acréscimo é bastante significativo por alguns motivos. O primeiro deles é que somente aqui é estabelecido que esse ritual deveria ser praticado anualmente em uma data específica.

O segundo e mais importante motivo para a relevância desse trecho é que somente aqui se impõe a participação popular na cerimônia do Dia da Purificação. Até então, o rito é descrito como uma prática sacerdotal, ou mais especificamente do sumo sacerdote e algumas outras poucas pessoas que o auxiliavam na condução dos animais, possivelmente também sacerdotes. Desse modo, esse trecho reúne prescrições em torno de dois atos rituais: um que envolve o sumo sacerdote e o pessoal a volta do templo, onde deve ser praticado, e outro performedo por todo o povo onde este estivesse, inclusive aos estrangeiros que habitassem em Judá.

E o terceiro, mas não menos importante, aqui também se estabelece qual seria a participação popular, através das duas ordens: do descanso obrigatório

e da aflição da alma. Quanto à primeira delas, é fácil perceber o que significa: o cessar do trabalho. Porém, quanto à segunda não sabemos se ela implica em alguma prática específica, como jejum por exemplo, ou apenas um estado emocional de contrição. É mais provável que algum tipo de rito ou penitência pessoal estivesse envolvido, mas não há certeza nem se havia e, se houvesse, qual era.

Esses versos são um acréscimo tardio, possivelmente oriundo dos editores do Código de Santidade (Knohl, p.27-28). Ele representa um importante nível de tradição que sintetiza um conjunto de interpretações acerca do rito do Dia da Purificação num período em que esta celebração já havia extrapolado o espaço do santuário e alcançado toda a comunidade yehudita.

O Dia da Purificação na história de Israel

A percepção de diferentes camadas de tradição nos leva a perguntar sobre quando e em que circunstâncias este ritual despontou em Judá.

Watts (2023, p.271-272) aponta para duas relevantes situações. Primeiro, embora haja muitas referências a rituais de purificação tanto no Antigo Testamento quanto em texto de todo o Antigo Oriente Próximo, o Dia da Purificação não é mencionado no Pentateuco fora das tradições sacerdotais. Um ponto importante é que esse dia de especial celebração não é mencionado nas relações das festividades anuais, como a Páscoa ou as Primícias. Em segundo lugar, somente no fim do capítulo (Lv 16,29 e 34) é que é especificado que esta solenidade deveria ser praticada anualmente, numa data específica, o décimo dia do sétimo mês do ano.

Essas duas situações permitem inferir que o Dia da Purificação foi uma cerimônia tardia que surgiu como um rito pontual, específico, e que, posteriormente, foi conquistando mais expressão na fé do povo de Judá durante o período do Segundo Templo até se fixar como celebração anual.

René Girard (2004) estudou as narrativas mitológicas e casos históricos que envolveram a atribuição de culpa e a perseguição a alguém (uma pessoa ou um grupo) a quem foi atribuída culpa hipotética por uma desgraça que atinge a comunidade. Nesse trabalho, ele afirma (p. 21) que esse tipo de perseguição ocorre mais constantemente em situações de crise nas quais as instituições se enfraquecem e grupos se formam espontaneamente para substituir as instituições ou exercer pressão sobre elas.

Se podemos entender Lv 16 sob a luz da proposta de Girard, teremos que o Dia da Purificação surgiu em um momento de profunda crise, um evento especialmente calamitoso (natural ou não), e que se ritualizou com o passar do tempo. Todavia, não temos como relacionar a origem desse ritual com qualquer evento histórico específico e conhecido.

O ritual

A liturgia específica do Dia da Purificação é composta pelas seguintes etapas:

Introdução

Antes das instruções propriamente ditas, nos vv.1-3 Deus fala a Moisés contextualizando o que virá a seguir.

A preparação

O v. 4 determina que o sumo sacerdote se banhasse e vestisse as peças do traje ocasional exclusivamente seu. E no v. 5 é indicado que ele deveria separar três animais para as cerimônias por Israel, dois bodes para purificação e um carneiro para holocausto.

Apresentação dos dois bodes

Nos vv. 7-10 está escrito que o sumo sacerdote deveria pegar os dois bodes e colocá-los à porta do santuário, apresentando-os a Yahweh. Ele colocaria sobre a cabeça dos bodes a respectiva sorte. As sortes eram colocadas sobre a cabeça dos bodes a fim de diferenciá-los, marcar o que seria sacrificado e o que seria enviado a Azazel.

A purificação do sumo sacerdote e de sua casa

Conforme os vv. 6.11-14, o sumo sacerdote, então, realizaria o ritual de purificação por si e pela sua casa. Esse ritual consistia do *hattâ't* no qual sacrificaria o novilho. Depois ele colocaria brasas do altar no incensário e duas mãos cheias de incenso e os levaria para o Santo dos Santos, entrando lá pela primeira vez. Lá colocaria o incenso sobre o fogo formando uma fumaça que cobrisse o propiciatório. Por fim, o sumo sacerdote aspergiria o sangue do novilho sobre o propiciatório.

A purificação do povo

A cerimônia pela purificação do povo (vv. 15-16a) consistia no sacrifício do bode e, novamente entrando no Lugar Santo, o sumo sacerdote traria seu sangue e procederia como com o sangue do novilho.

A purificação do santuário

A purificação do santuário (vv.16b-19) seria feita através da aspersão do sangue do novilho e do sangue do bode sobre o altar, especialmente sobre suas pontas.

O envio do bode a Azazel

Após terminar os ritos de purificação do sumo-sacerdote, do povo e do santuário, o bode vivo seria levado ao sumo-sacerdote que colocaria sobre a cabeça do animal suas duas mãos e confessaria todos os pecados de Israel. O bode seria conduzido ao deserto e lá solto vivo, vv. 20-22.

A conclusão do ritual

Ao final dos rituais, conforme os vv. 23-28 o sacerdote entraria pela terceira vez no Santo dos Santos e ali despiria suas vestes sacerdotais e faria mais uma ablução. Ao sair do lugar interno, faria o holocausto por si e pelo povo. Uma pessoa levaria os restos não queimados dos animais para fora do arraial e este e aquele que conduziu o bode ao deserto se banhariam em purificação.

Os elementos do rito

O tempo específico

É bem possível que o ritual do Dia da Purificação tenha surgido em um momento específico, como um ato pontual de resposta a alguma crise profunda. O corpo textual mais antigo de Lv 16, v.1-28, não traz nenhuma indicação nem de periodicidade e nem de uma data fixa para a sua prática, o que pode reforçar essa ideia.

No entanto, no acréscimo de Lv 16,29-34, são determinadas a frequência, uma vez por ano, e a data específica, o décimo dia do sétimo mês. Essa data, em meados do ano, afasta qualquer tentativa de aproximá-lo de uma hipotética festividade do ano novo. De fato, não sabemos a razão desta data. Porém, a periodização deste Dia da Purificação nos leva a pensar que ou a crise que gerou o rito pontual não cessou, ou muitas outras crises emergiram pedindo uma resposta semelhante.

O espaço sagrado

O livro de Levítico é uma retroprojeção do culto pós-exílico como se acontecido no deserto, durante a travessia dos israelitas em direção à terra prometida. Assim, a nação yehudita está simbolizada no arraial, assim como o templo e tudo que o envolve estão representados no santuário ambulante conforme nos textos sacerdotais.

Esse santuário representa o principal espaço envolvido no ritual de purificação. Suas divisões entre a área interna, chamada de Lugar Santo em Lv 16, 24 e de Santo dos Santos em outros textos, e a área externa, onde está o altar, são utilizadas para os diversos atos do ritual.

O arraial como um todo também está envolvido, visto que o povo em geral deveria praticar o jejum, cessar o trabalho e se humilhar. E o fato de que o bode emissário e os restos do holocausto são levados para fora do arraial demonstram que este espaço é incorporado ao simbolismo ritual.

E não se pode excluir o deserto como espaço, um espaço fora do espaço sagrado, lugar do caos, para onde devem ser enviados os pecados e impurezas que ameaçam a ordem do mundo e do templo.

Embora todo o arraial, em suma, esteja simbolicamente incorporado no rito, há uma espécie de graduação de santidade e, conseqüentemente de im-

portância entre os diversos espaços. O Lugar Santo é o mais sagrado, depois o espaço do santuário onde se encontra o altar e, por fim, todo o arraial.

O pessoal envolvido

Lv 16 indica todas as pessoas envolvidas e o papel de cada uma delas. O principal personagem desse ritual é, sem sombra de dúvida, o sumo sacerdote. Ele é o único a praticar os sacrifícios desse dia, a entrada no Santo dos Santos é um ato exclusivamente seu e se destaca até mesmo dos sacerdotes comuns pelo uso de vestimenta específica. Ele representa todo o povo diante de Deus e busca a purificação da nação e do seu santuário.

Duas outras pessoas participam dos rituais do Dia da Purificação, embora Lv 16 não apresente maiores especificações sobre elas: quem conduz o bode de Azazel para o deserto e ali o despacha, e quem conduz os restos dos sacrifícios para fora do arraial. O fato de ambos precisarem passar pelos banhos de ablução demonstra que eles estavam ritualmente envolvidos.

Também envolvido, estava todo o povo. Como indicado no adendo dos v. 29-31, toda a comunidade deveria se humilhar, fazer penitência e jejuar. Todo trabalho deveria cessar, igualmente. A comunidade estava toda ela envolvida porque a purificação era para todo o povo.

Como no quesito referente ao espaço, aqui da mesma forma se estabelece uma graduação de santidade. O sumo sacerdote como a pessoa mais santificada, depois os envolvidos com o bode expiatório e os restos do holocausto (seriam sacerdotes?) e, por fim, todo o povo.

Objetos e mobiliário

Um ritual tão complexo como este haveria de utilizar uma grande variedade de objetos. Dentre eles, há objetos usados para dar suporte a algumas práticas, como o incensário ou os objetos utilizados para designar dentre os bodes o que seria sacrificado e o que seria enviado a Azazel.

Outros são os objetos propriamente sagrados, instrumentos para a performance dos rituais, como o propiciatório e a arca, que eram os objetos considerados mais sagrados e que permaneciam dentro do Santo dos Santos. Somente na celebração do Dia da Purificação é que esses dois elementos eram utilizados, o que demonstram o alto grau de importância deste ritual. A Tenda da Congregação (ou o Templo), que os abrigava também era considerada santa, assim como o altar que se encontrava na sua entrada.

Há também os componentes usados para a prática dos rituais como a água, utilizada para banhar os envolvidos, especialmente o sumo sacerdote e o fogo, que também é constituído de especial condição (Lv 10,1-2)³.

³ Sobre a sacralidade do fogo nos escritos sacerdotais, veja: KISLEV, Itamar. The Cultic Fire in the Priestly Source. In: BARNEA, Gad & KRATZ, Reinhard G. *Yahwism under the Achaemenid Empire*. Berlin: De Gruyter, 2024, pp. 225-244.

Outro componente que não pode ser esquecido são as vestes sacerdotais, em particular aquelas trajadas pelo sumo sacerdote somente nesta liturgia. Haran (p. 171) destaca uma ligação entre os acessórios do templo e as vestes utilizadas pelo sumo sacerdote, especialmente o efod e o peitoral. Essa relação demonstra que as vestes eram consideradas como um dos elementos mobiliários do templo.

O Antigo Testamento utiliza três expressões para designar os trajes sacerdotais: as vestimentas para oficiarem no lugar santo; as vestimentas santas de Aarão, o sacerdote; e, as vestimentas de seus filhos para oficiarem como sacerdotes. As “vestimentas santas” são as usadas exclusivamente pelo sumo sacerdote em rituais mais importantes.

Os sacerdotes trajavam vestimentas especiais para os ofícios do templo. Essas vestes eram consideradas como parte do mobiliário e equipamentos do templo. Essas roupas eram compostas por oito peças, sendo quatro delas trajadas por todos os sacerdotes e quatro específicas para o sumo sacerdote. Comuns aos sacerdotes e sumo sacerdote eram a túnica, o cinto, a tiara e uma espécie de calção para cobrir a intimidade dos sacerdotes quando se inclinassem ou subissem escadas. Todos esses apetrechos eram feitos de linho. O cinto do sumo sacerdote que era feito de linho misturado com outros elementos que simbolizavam autoridade. A suprema autoridade sacerdotal portava outras quatro peças que se sobrepunham àquelas comuns aos demais sacerdotes: a mitra, o peitoral, o manto e o *efod*.

O efod é, provavelmente, o mais característico da indumentária do sumo sacerdote. Ele era uma espécie de avental que circundava o corpo, vestido pela cabeça e, provavelmente amarrado por trás do tronco. Era confeccionado em fios de linho, lã e ouro.

Os elementos do sacrifício

O ritual descrito em Lv 16 se utiliza de dois tipos de elementos para a prática do sacrifício: os animais e o incenso.

A preocupação com os sacrifícios que envolviam animais estava dentre as mais importantes da tradição sacerdotal. Isso é demonstrado por estarem prescritos nas primeiras e precisas instruções do primeiro capítulo de Levítico. Nesse trecho são apresentadas três alternativas de animais a serem sacrificados: o boi, o carneiro ou bode, e as aves. Embora isso não esteja explícito, provavelmente este último tipo de animal não contava com o mesmo prestígio para o sacrifício que os demais. Este fato explica por que no Dia da Purificação são apresentados apenas um novilho e dois bodes, sem aves.

Esses animais são apresentados a Deus em um sacrifício em hebraico denominado *hattâ't*, costumeiramente traduzido por “oferta pelo pecado”. Esta tradução, porém, revela-se muito inadequada (Milgrom, p.253), visto que há muitos outros contextos culturais nos quais *hattâ't* é praticado, sem que haja pecado envolvido. Morfologicamente, esse nome é derivado do piel que tem

o significado de limpar, expurgar, descontaminar. Seu sentido, então, não está ligado necessariamente a pecado, mas também à purificação.

De fato, o sacrifício designado por *hattâ'î* tinha duas funções diferentes. Milgrom (p. 256) destaca a distinção entre o uso para alcançar o perdão de pecados cometidos inadvertidamente e para o expurgo de impurezas. Neste último caso, além do sacrifício era necessária a prática de banhos purificantes. O inadvertido pecador precisa de perdão, o impuro precisa de purificação.

O rito de purificação só se torna efetivo com o uso do sangue derivado dos animais sacrificados. Não se pode esquecer a relação que a tradição sacerdotal estabelece entre sangue e vida (Lv 17,11 e 14). Outras culturas antigas, como a hitita, viam um poder de purificação e limpeza no sangue. Esse uso neste tipo de oferenda também tinha suas restrições: o sangue como elemento purificante só era utilizado no âmbito do templo e nunca sobre pessoas, só objetos. O sangue dos sacrifícios era aspergido sobre o altar e outros utensílios sagrados do templo, a fim de expurgar suas impurezas.

Além do sacrifício dos animais, outro elemento estava presente nesta liturgia: a fumaça produzida pelo incenso. A fumaça, ou nuvem, tem dois papéis importantes nas narrativas sacerdotais, como demonstrado no trecho abaixo: “Então, a nuvem cobriu a tenda da congregação, e a glória do Senhor encheu o tabernáculo. Moisés não podia entrar na tenda da congregação, porque a nuvem permanecia sobre ela, e a glória do Senhor enchia o tabernáculo. Quando a nuvem se levantava sobre o tabernáculo, os filhos de Israel caminhavam avante, em todas as suas jornadas; se a nuvem, porém, não se levantava, não caminhavam, até ao dia em que ela se levantava. De dia, a nuvem do Senhor repousava sobre o tabernáculo, e, de noite, havia fogo nela, à vista de toda a casa de Israel, em todas as suas jornadas.” (Ex 40,34-38)

O texto acima atribui duas funções especiais para a presença da nuvem. O primeiro deles é representar a presença da glória de Deus no tabernáculo. Essa presença era tão intensa que nem mesmo Moisés poderia entrar no tabernáculo enquanto a nuvem o cobria. A segunda função é a de fornecer a direção para que o povo caminhasse através do deserto. Assim, a nuvem era uma espécie de guia. Aí se combinam duas antigas tradições independentes. Porém, ambas se mostram relevantes para que o Sacerdotal as preservasse e as combinasse. A fumaça provocada pelo incenso e que envolvia o sumo sacerdote, revivia essas duas funções especiais na memória dos que estavam presentes na prática do ritual do Dia de Purificação.

Milgrom (p. 54) destaca que todos os sacerdotes estavam aptos para officiar os sacrifícios junto ao altar, porém somente ao sumo sacerdote era permitido performar o ritual da oferta de incenso. Ele explica esse privilégio pelo fato de ele ser praticado dentro do santuário, lugar onde somente o sumo sacerdote teria acesso. Porém, isso leva a outra constatação: o fato de ser performado so-

mente dentro do santuário demonstra um mais alto grau de santidade que revestia esse ritual do que os outros sacrifícios oficiados fora do espaço mais sagrado.

Outro bode estava envolvido no ritual, embora não fosse propriamente um sacrifício. A designação *hattâ't* se justifica pelo sentido de ser o que remove os pecados. Embora não fosse sacrificado, sua função não era menos importante.

Os dois bodes eram apresentados juntos a Yahweh e ambos designados como oferta de purificação.

Este bode seria enviado a Azazel. Há três principais significados atribuídos a este nome. O primeiro, seguindo a interpretação feita pela Septuaginta, é simplesmente bode emissário. Não seria um nome, mas uma descrição da sua função. A segunda é a de ser um lugar ermo e difícil, feita a partir das indicações geográficas do lugar para onde o bode é conduzido. A terceira seria a de um demônio, considerado em atividade ou exaurido de seus poderes. A ideia de se referir a uma entidade demoníaca a quem o bode seria enviado encontra resistência no fato de que esta seria a única vez em que a BH permitiria qualquer tipo de oferenda a outra divindade que não Yahweh. O fato é que nem a Bíblia explica quem ou o que é Azazel e nem há consenso sobre o seu significado⁴.

Porém, como destaca Milgrom (p.1021), nenhum papel ativo é atribuído a Azazel. Ele nem recebe o bode. Ele é apenas o lugar para onde os pecados e as impurezas são enviados a fim de ficarem fora do arraial, ou seja, fora do povo a fim de restabelecer a ordem.

Não sendo Azazel o centro do problema, o ritual de purificação deve ocupar a nossa atenção. Rituais de purificação e expurgo eram praticados desde tempos muito mais antigos. Principalmente quando alguém era apontado como a causa de alguma tragédia ou ameaça. Eles envolviam uma dessas três práticas: maldição, destruição ou banimento. Os banimentos tinham por finalidade enviar o pecado ou a impureza para onde os seus efeitos não mais ameaçassem a comunidade. Havia ritos de transferência da impureza ou da culpa para animais⁵. Todas essas formas de purificação tinham como objetivo expurgar as impurezas ou culpas e livrar a comunidade dos perigos que elas pudessem representar.

Assim, o envio do bode sobre cuja cabeça todos os pecados do povo foram confessados (Lv 16,21) para o deserto não tinha outro intuito que não fosse o de remover as ameaças que pudessem recair sobre Israel.

Levítico e a Teologia Sacerdotal

Iniciamos a aproximação ao sentido do ritual do Dia da Purificação reconhecendo um importante ponto para a sua explicação. Como qualquer outro ritual, o Dia da Purificação têm um lado a ser interpretado, mas outro lado a ser

⁴ Sobre as alternativas em torno da interpretação de Azazel, veja: MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*, p. 1020-1021; e WATTS, James W. *Leviticus 11-20*, p.306-309.

⁵ Veja: Milgrom, *Leviticus 1-16*. p. 1071-1079

simplesmente praticado sem que necessariamente haja uma reflexão sobre ele. Assim, a busca nunca alcançará a totalidade de sentido de um ritual, seja ele qual for.

Na busca pelo sentido, ainda que parcial, de qualquer texto, uma importante chave para a leitura é a sua autoria. Não se atribui a nenhum ser humano a autoria ou instituição de um ritual qualquer. Como consequência, seu significado permanece aberto para que qualquer pessoa possa participar dele e lhe atribuir sentido. A alguns, como este em particular, a ordem e a liturgia para a sua prática é atribuída ao próprio Deus (Lv 16,1). Watts explica o motivo dessa atribuição: “Afirmar de autoria divina dos rituais são tentativas patentes de persuadir os leitores a praticar os ritos e, talvez, interpretá-los de uma forma em particular. Como tal, eles são em si mesmos indicações em si mesmos que a sua prática ou significado eram contestados. Conceder precedência a um autor (antigo ou moderno) ou autoridade ou tradição de interpretação é concordar aos pedidos de uma das partes em uma multilateral contestação da interpretação” (Watts, 2007, p. 32)

Assim temos que partir do pressuposto que esta interpretação do ritual do Dia da Purificação é uma entre muitas possíveis. Nossa leitura do ritual do Dia da Purificação é feita a partir do pressuposto que os rituais encontram sentido no conjunto simbólico em que ele está inserido. Assim, procuramos o sentido deste ritual no conjunto da Teologia Sacerdotal, conforme expressa em Levítico.

Um importante ponto de partida para o entendimento da Teologia Sacerdotal (tanto de P quanto de seus derivados) são as narrativas da criação. Por essas narrativas, Yahweh é o único criador de todo o universo, não há outro que seja deus igual a ele, não há demônios que promovam o mal aos homens e mulheres. Não havendo seres malignos, o único ser capaz de promover o mal ao ser humano é ele mesmo.

Na criação, Deus estabeleceu uma ordem e um propósito universais. Essa ordem e propósito podem ser expressos como o domínio universal de Yahweh em justiça e santidade. O universo é o lugar da soberania de Deus e, nesse lugar, acontece a história. Ela é o caminho pelo qual os desígnios divinos se formam e se concretizam na realidade humana. O sentido da história deriva da relação do ser humano com o cosmos.

O propósito de Yahweh, através da história, é a construção da justiça e santidade no mundo dos seres humanos. A justiça e santidade são a ordem estabelecida por Deus na criação englobam a realidade cósmica, social, moral e cultica. Ela se identifica com a pureza e a impureza é a desordem. O elemento conceitual que expressa a ordem é a separação. A separação entre luz e trevas, entre água e terra seca, entre espécies de seres etc.

A ordem cultica encontra reflexo no templo de Yahweh. O templo é o espaço físico que representa a ordem da criação e que tem a função de preservá-lo

neste mundo. Gorman apresenta uma intensa relação entre a ordem cósmica, o templo e os rituais sacrificiais nos escritos sacerdotais (p.45-52).

O universo está em contínua tensão entre a ordem estabelecida por Yahweh quando formou o cosmos e o caos, a desordem existente antes da ação divina. Tal ordem estabelecida na criação pode ser ameaçada pelo pecado e impureza humanos. Embora tanto um como outra sejam ameaçadoras ao ordenamento divino, há de se lembrar a importante distinção entre pecado e impureza. O pecado é alguma transgressão de ordem ética ou moral. Já impureza é algo que está fora de ordem, como bem demonstrou Mary Douglas (1976). Pecado é uma transgressão, impureza é uma desordem.

O templo pode ser contaminado de três modos: um indivíduo portador de uma impureza severa ou que cometeu um pecado polui o átrio do altar; um grave pecado cometido pelo sumo sacerdote ou por toda a comunidade; uma pessoa que cometeu um pecado sem que tenha se arrependido. A gravidade do pecado ou da impureza decorre do espaço que ela contamina. Quanto mais sagrado for o espaço, mais grave será a impureza ou o pecado. Deus pode até tolerar um grau leve de impureza, mas chega-se a um ponto em que não há volta, ele pode abandonar seu altar e deixar a sua morada.

Os pecados e impurezas humanas têm o poder de afastar Deus do templo e do mundo. Eles deixam a sua marca sobre o povo ao poluir o templo. Todos e cada um são responsáveis pela manutenção da pureza do santuário e da nação. A responsabilidade tem um lado coletivo, ensina a tradição sacerdotal. Para superar esse afastamento é preciso a prática de ritos de purificação e perdão, executados principalmente pelos sacerdotes.

Os rituais e liturgias sacerdotais existem para preservação e reestabelecimento da ordem disposta por Yahweh no mundo. O universo precisa ser continuamente recolocado em ordem, pois ele é desordenado através do pecado e da contaminação de impurezas. Não é um reordenamento, uma nova realidade instaurada, mas a volta à ordem previamente constituída na criação. Essa volta à antiga ordem se faz através do ritual de perdão e da purificação praticado no Dia da Purificação.

A condução do bode sobre cuja cabeça o sumo sacerdote confessou todos os pecados do povo para fora do arraial tem um significado particular. Ele não é oferecido em sacrifício nem a Yahweh e nem a qualquer outra divindade, do bem ou do mal. Trata-se de levar para fora do universo da comunidade o que pode contaminá-la e trazer desordem e transtornos. É restabelecer a ordem da criação e purificar o sacerdote, o povo e o templo a fim de que Yahweh permaneça habitando em seu meio e lhes provendo vida e segurança.

Conclusão

Em tempos em que as ameaças pairam sobre toda ou grande parte da sociedade, é comum que se imputem culpa a pessoas ou grupos a fim de alcançar o livramento. É preciso purificar para cessar o perigo.

Não sabemos quando e nem em que circunstâncias, mas em tempos remotos, Judá (e talvez também Israel) começaram a praticar ritos esporádicos que tinham por objetivo restaurar a ordem estabelecida por Deus na criação ante alguma ameaça pontual.

Esses rituais se desenvolveram, adquiriram formas fixas, significados e espaço no calendário litúrgico até se fixarem como uma elaborada cerimônia a ser praticada em uma data anual determinada e descrita em Lv 16. Traços dos antigos rituais, porém, podem ser identificados no texto.

Um personagem deste ritual, o bode emissário, não tem paralelo em outros rituais do templo. Mas, o conceito de alguém que carrega a culpa pela tragédia que recai sobre muitos aparece em outros contextos (p. ex.: Js 7, Jn 1). Aquele/a sobre quem se lança a culpa precisa ser isolado/a ou banido/a do grupo para cessar a ameaça. Não importa se ele/a é culpado/a. Importa que a culpa recaia sobre ele/a.

Esse conceito pode ser encontrado em muitas outras culturas, antigas e modernas. Permanece até hoje a busca por culpados, reais ou fictícios, pelas tragédias que nos abatem, culpados que são sempre os outros, os diferentes, os bodes expiatórios a serem enviados aos desertos.

Referências

- Douglas, M. (1976). Pureza e perigo. Perspectiva.
- Douglas, M. (1999). Leviticus as literature. Oxford University Press, Oxford.
- Gerstenberger, E. S. (1996). Leviticus: A commentary. Westminster John Knox, London.
- Girard, R. (2004). O bode expiatório. Paulus, São Paulo
- Gorman Jr., F. H. (1990). The ideology of ritual: Space, time and status in the Priestly theology. JSOT Press, Vancouver.
- Haran, M. (1995). Temples and temple-service in ancient Israel: An inquiry into biblical cult phenomena and the historical setting of the Priestly school (2nd reprint). Eisenbrauns, Winona Lake.
- Kislev, I. (2024). The cultic fire in the Priestly source. In G. Barnea & R. G. Kratz (Eds.), Yahwism under the Achaemenid Empire (pp. 225-244). De Gruyter. En: <https://uplopen.com/reader/chapters/pdf/10.1515/9783111018638-006>
- Knohl, I. (1995). The sanctuary of silence: The Priestly Torah and the Holiness School. Fortress, Winona Lake.

- Milgrom, J. (1991). *Leviticus 1-16: A new translation with introduction and commentary*. Doubleday, New York.
- Noth, M. (1965). *Leviticus: A commentary*. Westminster, Philadelphia, PA
- Römer, T., Macchi, J.-D., & Nihan, C. (Eds.). (2015). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia* (2nd ed.). Loyola, São Paulo.
- Watts, J. W. (2007). *Ritual and rhetoric in Leviticus: From sacrifice to scripture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Watts, J. W. (2023). **Leviticus 11-20**. Peeters, Leuven.
- Zenger, E., et al. (2003). *Introdução ao Antigo Testamento*. Loyola, São Paulo.

Marcos Paulo Bailão

***“É o Sangue que faz a Expição”:
Uma Leitura de Levítico 17***
***“It is Blood That Makes The Atonement”:
A Reading of Leviticus 17***

Resumo

Levítico 17 exige que todo abate de animal seja levado ao Templo e proíbe comer o sangue do animal, pois ele é fundamental no rito de expiação. O projeto de centralização religiosa no Templo começa no tempo de Ezequias para obter as bênçãos de Deus (716-687 a.C.), consolidado no tempo de Josias (640-609 a.C.) e, no exílio e pós-exílio, as leis de centralização são relidas, ampliadas e aplicadas para que a pessoa se tornasse pura diante de Deus. O sistema do templo, com as leis da pureza e da culpa individual, exige a realização de sacrifícios de expiação, restabelecendo assim a comunhão com Deus. Com a eliminação de outras divindades, os rituais de purificação são feitos pelos sacerdotes, que por meio da Lei controlam os corpos das mulheres e dos homens.

Palavras-chave: centralização, sacrifício, pecado, expiação, sangue e vida

Abstract

Leviticus 17 requires that every slaughtered animal be brought to the Temple and forbids eating animal's blood, for it is central in the rite of atonement. The project of religious centralization in the Temple begins in the period Hezekiah (716-687B.C.), as a way of obtaining God's blessings. It becomes consolidated during the reign of Josiah (640-609 B.C.) and turns to be laws. During the exile and post-exile, these laws are reread, expanded and applied to make a person pure before God. The temple system, with its laws of purity and individual guilt, requires the ritual of sacrificial offering of atonement, to re-establish the communion with God. With the elimination of other deities, the priests perform the purification rituals, who take control of both women's and men's bodies.

Key words: Centralization, sacrificial offering, sin, atonement, blood and life.

¹ Maria Antônia Marques é mestra e doutora em Ciências da Religião pela UESP – Universidade Metodista de São Paulo (2008), assessora do Centro Bíblico Verbo e professora no Instituto São Paulo de Estudos Superiores – ITESP. (Endereço eletrônico: ma.antoniacbv@yahoo.com.br). Esse artigo é fruto de diálogo com Shigeyuki Nakanose; leitura e correção de Rafael Barbosa.

Introdução

Todas as culturas possuem rituais de purificação. O livro do Levítico detalha como se fazia o ritual de purificação para restabelecer o contato com a divindade e afastar as impurezas. Há algum tempo, conheci uma mulher que trabalhava como balconista durante o dia e, no final da tarde, vendia seu corpo para completar sua renda e poder pagar suas contas. Ela me disse que toda sexta-feira tomava um banho com sal grosso e rosas brancas. Ela ainda acendia uma vela. Para ela, o sal grosso e as rosas brancas tinham propriedades especiais e ajudavam a limpar e a purificar o corpo. Ela acreditava no poder purificador do fogo, por isso a vela acesa era para afastar as energias negativas e trazer o bem para a vida dela.

Independente de uma orientação institucional, a mulher procura meios para apaziguar sua consciência. Há um esquema de erro, condenação e pagamento. Fenômeno semelhante acontece quando as pessoas, na igreja católica, procuram a confissão, em geral perguntam: qual a minha penitência? Há a necessidade de fazer algum gesto ou sacrifício para apagar o pecado. Essa mesma realidade constatamos na história do povo de Israel. A leitura do livro do Levítico nos possibilita compreender alguns desses rituais e como eles foram centralizados e enquadrados dentro das normas da pureza. Com o coração aberto, vamos à leitura desse livro.

Nas traduções modernas da Bíblia, o terceiro livro do Pentateuco é denominado “Levítico”, termo que deriva do grego e que foi assumido pela versão latina, a *Vulgata*. Esse título se deve ao fato de o seu conteúdo tratar de questões sacerdotais. Segundo a tradição, os sacerdotes têm sua origem na tribo de Levi. No hebraico, o título desse livro vem da primeira palavra: *wayyiqra*, “e ele chamou”. O livro do Levítico tem uma estrutura fácil de ser compreendida: os sete capítulos iniciais apresentam os diferentes tipos de sacrifícios e suas respectivas exigências (1-7). Após esse bloco, segue a narrativa da instituição do sumo sacerdote (8-10), o estabelecimento das regras de impureza e dos ritos de purificação (11-16), o código de santidade (17-26) e um apêndice sobre o resgate de ofertas prometidas em voto (27).

No Levítico, a fórmula “Iahweh falou a Moisés” – o qual representa uma personagem mística e o patrono da Lei na redação pós-exílica – ocorre cerca de cinquenta e seis vezes. Em três dessas ocorrências, Aarão é nomeado junto de Moisés (11,1; 14,33; 15,1) e apenas uma única vez a palavra de Iahweh é dirigida particularmente a Aarão (10,8). Dezesete dos vinte e sete capítulos que compõem a obra começam com a fórmula “E Iahweh disse”. Mais do que qualquer outro livro do Antigo Testamento, o Levítico reivindica a autoridade de ser palavra divina para a humanidade.

É difícil afirmar, com certeza, as datas para os textos do Levítico. O Pentateuco tem diferentes etapas em sua composição: existe uma tradição sacerdotal básica, ou a mais antiga, como também uma secundária e o Código

de Santidade (Lv 17-26). E ainda é preciso considerar que há antigas tradições nas várias seções do Levítico (SCHENKER, 2010, p.238). Muitos pesquisadores concordam, no entanto, que a redação final livro do Levítico (e partes de Gn, Ex e Nm) é do pós-exílio (KAISER, 1994, p.996).

Retomando a história

Levítico 17 exige que todo abate de animais domésticos seja levado à Tenda da Reunião (Lv 17,1; 1,3.5). A centralização no templo de Jerusalém começou no reinado de Ezequias (716-687 a.C.). Na tentativa de se libertar do jugo da Assíria, ele fortificou e militarizou Jerusalém, acabando com os vários locais de culto, estelas e símbolos de Aserá, inclusive destruiu a serpente de bronze atribuída a Moisés, que tinha se tornado um objeto de culto (2Rs 18,4). O Deus Iahweh foi transformado em divindade exclusiva. Isso deve ter sido doloroso para o povo acostumado com seus cultos agrários e ancestrais.

Nesse período, a partir da tomada da Samaria pelos assírios, em 722 a.C., houve grandes deslocamentos de pessoas do Israel Norte para Judá, que nesse momento teve um grande avanço econômico e atingiu um maior desenvolvimento em todas as suas áreas. As tradições trazidas do Israel Norte foram retomadas, dando origem ao núcleo mais antigo do livro do Deuteronômio (Dt 12-26). As leis mais radicais de centralização foram aplicadas para o culto no templo de Jerusalém, provocando a exploração e o sofrimento do povo (Mq 3). A invasão de Senaquerib, em 701 a.C., pôs fim às reformas de Ezequias. O rei só conseguiu permanecer no poder porque se submeteu ao jugo do rei da Assíria. Seu sucessor, Manassés (687-642 a.C.), assumiu uma política colaborativa em relação aos assírios e estabeleceu novamente os lugares altos e os símbolos das divindades estrangeiras.

O reinado de Manassés foi muito criticado pela historiografia deuteronomista (2Rs 21,1-18), mas foi um período de estabilidade e importante desenvolvimento para Judá. Em 642 a.C., Amon assumiu o poder, mas foi assassinado após dois anos de governo (2Rs 21,19-23). O povo da terra (*'am haaretz*), ou seja, os grandes proprietários de terra, colocaram Josias no poder, um garoto de oito anos de idade. Nesse período, a Assíria estava enfrentando guerras contra a Babilônia. O Egito ainda não tinha se reerguido como grande potência. Esse vazio de poder permitiu a Josias retomar e dar continuidade à reforma iniciada por Ezequias.

O rei Josias soube aproveitar o momento histórico, substituindo a dependência e a fidelidade ao imperador assírio pela devoção a Iahweh. “O rei mandou que o sumo sacerdote Helcias, os sacerdotes de segunda ordem e os guardas da porta tirassem do santuário de Javé todos os objetos feitos para o culto de Baal, de Aserá e de todo o exército dos céus. Os objetos foram queimados fora de Jerusalém, no vale do Cedron, e as cinzas foram levadas

para Betel” (2Rs 23,4)². A reforma de Josias centralizou o culto no templo de Jerusalém, agora considerado o único lugar legítimo para a oferta dos sacrifícios. O Deus Iahweh se torna a divindade única do povo de Israel. O principal objetivo dessa reforma era centralizar e fortalecer a autoridade do rei único, descendente da casa davídica: um só Deus, um só templo, um único reino e um único rei.

Tudo foi concentrado no templo de Jerusalém. O texto bíblico reforça que a celebração da Páscoa, por ordem do rei, foi centralizada e ainda afirma: “Nunca tinha sido celebrada uma Páscoa como essa, desde o tempo em que os juízes governavam Israel, nem durante todo o tempo dos reis de Israel e Judá. Foi somente no ano dezoito do rei Josias que tal Páscoa de Javé foi celebrada em Jerusalém” (2Rs 23,22-23). Essa afirmação evoca o caráter inovador e transformador da reforma de Josias.

As reformas nacionalistas de Josias foram legitimadas pela profetisa Hulda, mulher de um funcionário do Templo (2Rs 22,11-20). As mudanças realizadas por Josias são de caráter religioso, mas o objetivo é fortalecer o seu poder e criar condições para sua política expansionista (KAEFER; DIETRICH, 2022, p.151). O profeta Jeremias se posiciona contra essa forma de agir, proclamando: “Assim diz Javé: Se vocês não me obedecerem, seguindo a Lei que promulguei para vocês, e se não escutarem o que dizem meus servos, os profetas, que eu lhes envio sem cessar, embora vocês não o escutem, então eu vou fazer deste Templo o que fiz com o santuário de Silo, e desta cidade farei uma coisa maldita para todas as nações da terra” (Jr 26,4-6). Na visão do profeta, a condição para Iahweh habitar no meio do povo é a prática da justiça social (Jr 7,5-8).

Os interesses de Josias entraram em choque com os do Egito. Josias foi morto pelos exércitos do faraó Necao, em Meguido, em 609 a.C., terminando assim o sonho de expansão e de independência de Judá. Dando continuidade à política de Josias, o rei Joaquim (609-597 a.C.) fez aliança com o Egito, entrando em conflito com a Babilônia. O rei morreu durante o cerco do exército babilônico e Joaquin, seu filho, assumiu o trono. Após três meses, ele foi deportado para a Babilônia junto com as elites governantes, inclusive o sacerdote Ezequiel (Ez 1,1-3), que no exílio assumirá a atividade de profeta.

Na visão de Ezequiel, Joaquin era o verdadeiro continuador da dinastia davídica, e os primeiros judeus exilados eram o verdadeiro povo de Deus. A mensagem desse profeta era conforme a ótica teológica da monarquia davídica. Ele conscientizou os primeiros exilados a respeito da situação de Jerusalém sob o reinado de Sedecias (597-587 a.C.), que inicialmente se submeteu à Babilônia, mas depois acabou deixando de pagar os tributos, assumindo uma política militarista e expansionista, provocando a devastação de Jerusalém e a destruição do templo. Segundo a narrativa bíblica, o rei foi preso; a sua famí-

² Os textos bíblicos citados foram extraídos da Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2015.

lia, torturada; e parte da população foi deportada em 587 a.C. (2Rs 25,1-21).

Em Judá, os babilônios colocaram Godolias como governador. Ele faz aliança com Jeremias e, juntos, se reorganizam a partir de Masfa, um antigo santuário do Israel pré-monárquico. Godolias foi assassinado por um descendente da monarquia davídica, e parte da população, por medo de represálias da Babilônia, foge para o Egito, levando consigo Jeremias – contra a vontade dele. De fato, a Babilônia interveio e aconteceu a terceira deportação, em 582 a.C. (cf. 2Rs 25,22-26; Jr 52,28-30).

Por que fomos exilados? Javé nos abandonou?

O grupo de Ezequiel considera o exílio da Babilônia e a destruição do templo de Jerusalém, em 587 a.C., como castigo de Iahweh. O motivo do desastre nacional não foi por que Iahweh, o Deus todo-poderoso, não conseguiu proteger o seu povo, mas devido ao pecado do próprio povo de Israel, especialmente à infidelidade dos governantes de Jerusalém (Ez 8,1-18; 22,23-31). Esse grupo acreditava que a Babilônia era instrumento de Iahweh, cooptado pelo Templo, para castigar quem cultuava outras divindades, rompendo a aliança com o Deus de Israel (Ez 6,1-14; 11,9-10; Nakanose; Marques, 2024, p. 16).

O perdão dos pecados exigia que o povo observasse os estatutos e se voltasse para Iahweh, o Deus único, preservando, assim, a pureza, ainda que em terra estrangeira. O livro de Ezequiel considerava os remanescentes de Jerusalém e dos arredores de Judá como impuros. Ezequiel e seu grupo acreditavam ser o verdadeiro povo de Deus e os legítimos herdeiros da terra santa de Judá, com a presença de Javé no meio deles (Ez 11,15; 33,23-29).

No exílio e no pós-exílio, surgiu a questão da pureza e da culpa individual. Os exilados deviam manter-se puros em terra estrangeira, observando os estatutos e as normas de Iahweh, em especial a circuncisão, o sábado e as leis da pureza. A partir do exílio, a ideia predominante é a de que cada pessoa será julgada e condenada por Deus conforme os seus pecados (Ez 18,1-32). As normas e os rituais de pureza eram vistos como leis de Iahweh e, segundo o ensinamento da época, o acesso à salvação exigia o cumprimento individual dessas normas e rituais. Isso fez com que o povo se distanciasse das noções de justiça e de prática social, especialmente no cuidado com os necessitados (cf. Is 58,1-12).

Conforme a teologia da retribuição, a pessoa que cumprisse a Lei seria abençoada com riqueza, vida longa e descendência, principais bênçãos do povo judeu. Nesse período, começou um processo de discriminação contra os pobres, os doentes e as pessoas estéreis, considerados castigados por Deus por não cumprirem a Lei. Havia situação de impureza permanente, como a do estrangeiro e das pessoas com deficiência física; havia também as impurezas

transitórias, como o contato com sangue, cadáver e líquidos que saem do corpo do homem e da mulher (Lv 11-15; 18-20).

Por trás do livro de Ezequiel, está o grupo sacerdotal, que arquiteta a restauração da monarquia davídica, propondo a unificação dos dois reinos sob um único pastor, o novo Davi; a restauração do novo santuário no meio de povo, no qual Iahweh habitará para sempre, restabelecendo a aliança de paz (37,1-15). Mas o projeto de restaurar a monarquia foi impedido pelo império persa, o novo senhor do mundo. Após o fim do exílio da Babilônia, os persas permitiram ao povo de Israel a reorganização religiosa a partir do templo de Jerusalém e os sacerdotes da linhagem oficial sadoquita assumirão o poder religioso e político, instaurando a teocracia.

Reorganização do grupo da *golah* (a elite repatriada)

O projeto de restauração do grupo de Ezequiel teve o apoio do império persa. O Templo foi reconstruído em 515 a.C. e foi restabelecido o sistema do Templo (tendo Iahweh como o Deus único, a teologia da retribuição, a lei da pureza, os sacrifícios, a sacralização do sábado, as festas, as ofertas dos produtos da terra para o deus Iahweh etc.) como principal meio de arrecadação de tributos para o enriquecimento da teocracia de Jerusalém e do Império persa, acentuando o sofrimento do povo (cf. Is 66,1-4; Jó 24,1-12; Sl 73; Nakanose; Marques, 2024, p.18).

Na tentativa de justificar o funcionamento do Templo e a distribuição da terra santa, os seguidores de Ezequiel (considerado o “pai do judaísmo oficial”), escreveram a utopia da nova Jerusalém e do povo restaurado com a presença de Iahweh, o Senhor Deus glorioso e transcendente (Ez 40-48). Na Torá de Ezequiel, a cidade santa apresenta o novo Templo com seu altar, ministros, festas e sacrifícios.

Ezequiel 43,13-27 descreve a construção do altar por ordem de Iahweh e os sacrifícios que devem ser oferecidos – o holocausto, o sacrifício pelo pecado, o sacrifício de expiação e o sacrifício de comunhão. Essa narrativa, igualmente, determina que os filhos de Sadoc, uma dentre as famílias de levitas, exerçam o sacerdócio oficial. A partir desse sistema, os benefícios de Iahweh e sua presença na vida do povo estão condicionados à realização dos rituais propostos pelo Templo.

Muitos grupos protestaram contra a reedificação do Templo e a operação do sistema de sacrifícios. Um desses grupos é o do Terceiro Isaías, que, além de criticar a construção do Templo, afirma: “Eu olho para o aflito e aquele de espírito abatido, e também para aquele que estremece diante da minha palavra. Há quem mata um boi, e depois fere um homem. Há quem sacrifica um carneiro no altar, e é como se degolasse um cão. Há quem apresenta uma oferenda, e é como se fosse sangue de porco. Há quem faz uma invocação com incenso, e é como se louvasse um ídolo” (Is 66,2b-3a).

Apesar dos gritos e protestos do povo, prevaleceu a perspectiva sacerdotal. Por que? Em 465, o imperador da Pérsia, Xerxes, foi assassinado e houve revoltas no Egito, que contou com o apoio dos gregos e da província do Transeufrates (Síria, Fenícia, Palestina e Chipre). Com isso, o Egito ganha independência e ameaça invadir a região siro-palestinense. Nessa situação de instabilidade, o império persa enviou Neemias e Esdras para reorganizar e fortalecer a Judeia, região que fazia limite com o Egito. A cidade de Jerusalém, com seu templo, consolidou-se como o centro do poder sociopolítico (Nakanose; Marques, 2020, p.24-25)

O sistema do templo, com a lei do puro e impuro, os sacrifícios e a centralidade do sacerdote, tornou-se fundamental no pós-exílio para que a pessoa restabelecesse a comunhão com Deus. O Templo e a Lei foram usados como mecanismos para a arrecadação de tributos para a manutenção da teocracia de Jerusalém, que repassava uma parte para o império persa. Para consolidar a teocracia e a organização do segundo templo, surge a Torah de Ezequiel (40-48). Esse mesmo grupo parece estar por trás do Código de Santidade, cuja perspectiva, linguagem e interesses são sacerdotais. As leis do capítulo 17 do Levítico, exigindo que se faça o sacrifício no Templo, parece ser uma aplicação das leis centralizadoras do tempo de Josias. Vamos ao texto!

“O sangue é a vida de todo ser vivo” (Lv 17,12)

O capítulo 17 do livro do Levítico apresenta uma estreita ligação entre sangue e vida. O pesquisador Nobuyoshi Kiuchi (2007, p.313) propõe a seguinte divisão:

vv. 1-2: A ordem de Iahweh para Moisés.

vv. 3-7: Proibição contra matar um animal fora do Santuário e a ordem para apresentá-lo a Iahweh como uma oferta de comunhão.

vv. 8-9: Expansão da mesma regra, estendida aos estrangeiros e à oferta queimada – holocausto.

vv. 10-12: A justificativa para a proibição de comer sangue: o sangue é vida e **faz a expiação pela vida**.

vv.13-16: O manuseio do sangue de caça e as medidas de purificação no caso de impurezas.

A introdução do capítulo 17 é apresentada como uma ordem de Iahweh a Moisés para falar a Aarão, a seus filhos e aos filhos de Israel. O texto tem como destinatário os sacerdotes e os israelitas. Essa fórmula se repete mais duas vezes no Levítico (21,24; 22,18). Os sacerdotes eram os responsáveis por transmitir as leis rituais: “Para que vocês possam distinguir entre o sagrado e o profano, entre o impuro e o puro, e possam ensinar aos filhos de Israel todas as leis que Javé deu a vocês por meio de Moisés” (Lv 10,10-11).

Os versículos 3 a 7 falam do abate de animais domésticos: boi, cordeiro ou cabra. Aplicando as leis de centralização, a regra exige que todo abate seja levado à Tenda do Encontro, caso contrário a pessoa será réu de sangue. Na tradição sacerdotal, o termo *shahat* é um termo técnico usado para todo tipo de sacrifício. É necessário apresentar o animal na Tenda do Encontro (Lv 17,4.6.8), diante de Iahweh (Lv 17,4; cf. 4,4). A Tenda do Encontro para a tradição sacerdotal é o Templo de Jerusalém.

Nos versículos 5 a 7, há uma mudança do singular para o plural. Já nos versículos 8 e 9, verifica-se a retomada do singular, o que pode indicar a presença de uma inserção posterior. Outra modificação é o uso do termo *zebah* em vez de *shahat*. O primeiro termo é usado unicamente para o sacrifício de comunhão, também conhecido como “de paz”. O texto cita os sátiros, traduzidos como demônios, possivelmente uma polêmica envolvendo as divindades estrangeiras. Lv 17,7 menciona os sacrifícios aos demônios, os quais têm a forma de bode, animal exigido pela religião oficial no capítulo 16: um bode é enviado para Azazel (cf. Lv 16,10). Conforme se acreditava, essa espécie de demônio habitava campos abertos, ruínas e lugares desolados (cf. Is 13,21; 34,14). Campo aberto e deserto eram sinônimos de mundo inferior. Ao que tudo indica, o capítulo 17 provém de uma tradição diferente do capítulo 16.

Em Lv 17,8-9, há uma segunda lei, quase repetição da primeira (v.3-4): todo holocausto ou sacrifício deve ser levado à Tenda do Encontro. Esta segunda lei inclui o estrangeiro (*ger*) e o holocausto (‘*olâh*). Nem o israelita nem o estrangeiro podem oferecer sacrifícios a outras divindades, mas no texto não está claro que o estrangeiro precisa cultuar o Deus de Israel. A penalidade para aquele que violar essa lei é a exclusão: “será eliminado do meio do seu povo” (v.4.9). Ambas as leis têm a função de centralizar o sacrifício em um altar autorizado, impedindo o culto a outras divindades.

Os versículos 10 a 12 proíbem “comer o sangue”, e a pessoa que o fizer será condenada: “eu me voltarei contra ela e a eliminarei do meio do povo” (Lv 17,10c; cf. Lv 20,3.6; 26,17). A expressão “comer o sangue”, ‘*akal dam*, é repetida quatro vezes nesta lei, o que indica que o sangue era consumido. Havia cultos que incluíam o rito de beber o sangue para comungar com o espírito dos mortos (MILCROM, 1469). O sangue, ou melhor, a vida – *nefesh* – pertence a Deus (Lv 17,11a). O termo *nefesh* é usado cinco vezes no capítulo 17 (11.12.14(2).15). Há uma estreita ligação entre sangue e vida ou ser vivente.

Os versículos 10 e 12 repetem a importância de não ingerir o sangue, e no centro (v.11) está a justificativa: “o sangue é a vida da carne, e esse sangue eu lhes dou para fazer o rito de expiação sobre o altar, pela vida de vocês, pois é o sangue que faz a expiação pela vida”. O sacrifício de comunhão recebe uma nova função: expiação.

A proibição de não comer sangue é comum em outras fontes do Pentateuco e também em Qumran. Em Lv 4,17, esta lei recebe um caráter perma-

nente e abrangente: “É um estatuto perpétuo para todos os descendentes de vocês em qualquer lugar onde estiverem habitando: não comam gordura nem sangue” (cf. Gn 9,4; Lv 7,26-27; Dt 12,16.23-25; 1QS 12,13-14).

A lei exigindo que todo abate de animal, incluindo o abate não sacrificial, fosse apresentado no Templo é diferente, por isso precisa de maior justificativa e rigorismo. A condenação é uma fórmula sacerdotal frequente no Levítico: “O sangue é a vida de todo ser vivo. Por isso, eu digo aos filhos de Israel: não comam o sangue de nenhuma espécie de ser vivo, pois o sangue é a vida de todo ser vivo, e quem o comer será eliminado” (Lv 17,14; cf. 7,20-21; 22,3; 23,29; Ez 14,8).

A proibição de ingerir o sangue se estende à caça somente de animais permitidos. A lei exige que o sangue seja enterrado. Havia uma lista de animais permitidos (Lv 11,1-2.9.22; Dt 14,4-6.11). Os animais proibidos passam a ser considerados fontes de impureza no pós-exílio. É preciso manter a pureza, para que a santidade de Iahweh habite com o povo.

Conforme a compreensão de Crüsemann (2002, p.426), a ênfase na expiação e no perdão dos pecados é nova. Nasce da reflexão sobre o exílio e da culpa que o causou. A terra se tornou impura e vomitará seus moradores (Lv 18,25.28; 20,22). Ela ficará por um tempo deserta (Lv 26,34s). Para evitar tais acúmulos de pecado e impurezas, faz-se necessário o rito de expiação, e nesse rito o sangue tem uma importância fundamental.

Aquele que não fizer os ritos de purificação carregará o peso de seu pecado (17,16; cf. Lv 7,18). Carregar a iniquidade sugere um contexto judicial, com o sentido de carregar a culpa e ser responsável pela restituição ou punição (Mary Douglas, p.126). Uma pessoa considerada impura não podia frequentar o Templo, ou seja, ficava excluída da vida social. O seu corpo se tornava fonte de impurezas para tudo o que ela tocasse. Esse sistema se tornou um peso especialmente para os pobres, que não conseguiam cumprir com as obrigações da Lei. Era necessário apresentar a oferta exigida para a purificação, isto é, a reconciliação, a expiação que era mediada pelo sacerdote.

Deus “perdoa os nossos pecados” (Sl 65,4)

A palavra hebraica *kipper* aparece muitas vezes no livro do Levítico, assumindo o sentido de limpar, purificar, expiar, compensar/pagar. Na tradição sacerdotal, o sacerdote é sempre o sujeito do verbo “expiar”. Às vezes aparece Moisés, mas sempre agindo como um sacerdote. Uma vez que o sacrifício foi centralizado no Templo, o sacerdote oficial passou a ocupar um papel central no culto de Israel. Sem ele não havia rito de expiação.

O holocausto, em sua origem, não tinha a função de expiação: era considerado um presente para a divindade. Ele assume essa característica no pós-exílio, por volta do ano 400 a.C. (Lv 1,4), passando a ser uma oferta “de per-

fume apaziguador para Iahweh” (Lv 1,17c). Diante dos pecados de qualquer membro de Israel – sumo sacerdote, comunidade ou individual –, é preciso fazer um sacrifício de expiação, tendo como exigência o sangue (Lv 4-5).

Os rituais de expiação se tornaram um elemento fundamental da religião de Israel. Inclusive foi instituída a festa do perdão, conhecida como o *Yom Kippurim*, o dia das expiações (Lv 16; 23,26-32). Essa é uma celebração do judaísmo pós-exílico e representa o momento em que se faz a expiação pelo Templo, pelo altar, pelo sacerdote, pelas impurezas dos filhos de Israel e por todos os pecados de Israel (Lv 16,16-24).

No livro do Levítico, o sistema sacrificial abrange todas as dimensões da vida humana. As leis da pureza legislam sobre a comida, o sexo e a saúde (Lv 11-15). “A comida, a sexualidade, a saúde são dinâmicas de reprodução da vida social. Em torno destas dinâmicas se criam procedimentos e rituais que garantem ou restauram a ordem/saúde de todo o corpo” (Pereira, 1996, p.144). O corpo do homem e, especialmente, o da mulher se tornam a principal fonte de impurezas.

Qualquer contato com o sangue torna a pessoa impura e tudo o que ela toca se torna impuro. A pessoa considerada impura está excluída da vida social e só poderá voltar a participar da sociedade quando fizer os ritos de expiação e for declarada purificada pelo sacerdote. Recai um peso maior sobre a mulher, que é considerada impura durante o período da menstruação e quando dá à luz (Lv 12). Se a pessoa for pobre e não tiver condições de entregar as ofertas exigidas, ela deverá levar “duas rolas ou dois pombinhos, um para o holocausto e outro pelo sacrifício pelo pecado” (Lv 12,8; cf. 5,7).

No pós-exílio, com a eliminação do culto a outras divindades, como Aserá, Astarte e os deuses domésticos, o Templo se tornou o centro e as mulheres ficavam sob o controle dos sacerdotes. O papel da mulher foi limitado ao espaço da casa, como filha, esposa e mãe, necessitando de um homem para se apresentar na sociedade: “Quando a mulher ficar curada de seu corrimento contará sete dias, e então estará pura” (Lv 15,28). Lembrando que, em todos os casos, era o sacerdote que fazia o ritual de expiação

Conforme a mentalidade da época, a condição de pureza e o cumprimento da Lei garantiam as bênçãos de Deus: vida longa, riqueza e descendência. Uma situação de doença significava a diminuição da vida e era sinal de pecado. Entre as doenças, a mais condenada era a lepra. Uma pessoa com essa doença era excluída da vida social. Qualquer doença de pele era considerada como lepra. Era função do sacerdote examinar e declarar o doente puro ou impuro (Lv 13).

A doença era vista como castigo de Deus. Nem mesmo os pobres estavam isentos do sacrifício de expiação. A lei afirma o seguinte: “Se for pobre que não tem recursos, pegará somente um cordeiro para o sacrifício de reparação e o oferecerá com o gesto de apresentação, a fim de realizar a expiação

por ele” (Lv 14,21). A exigência do ritual de purificação reforçava o poder do Templo e seu sistema. Nessa conjuntura, os pobres sentiam-se abandonados, como se nem Deus os escutasse: “Na cidade os mortais gemem e os feridos pedem socorro, mas Deus não dá importância a essa infâmia” (Jó 24,12).

“Pois eu quero amor e não sacrifício” (Os 6,6a)

O sistema sacerdotal e suas exigências sacrificiais para obter o perdão de Deus provocam reação contrária em alguns grupos. Na releitura pós-exílica do profeta Oséias, há uma forte crítica contra o ritualismo da religião oficial. Esse grupo proclama que Iahweh prefere o amor e o conhecimento de Deus, ou seja, a lei da justiça e da solidariedade. É possível ver essa mesma crítica no grupo do Terceiro Isaías, que afirma que o jejum aceito por Deus é a prática da justiça social (Is 58,6-7).

Conclusões

O livro do Levítico não é citado no Novo Testamento, mas é somente a partir dele que podemos entender a prática de Jesus e suas rupturas com a lei do puro e do impuro. Em sua trajetória, Jesus se relaciona com pessoas pobres e marginalizadas, consideradas pela religião oficial como pecadoras e impuras. Ele nos revela o rosto de um Deus que rompe as barreiras do puro e do impuro e cria novos espaços de vida para pescadores, publicanos, estrangeiros, mulheres, doentes e anuncia que o reino de Deus é construído a partir dos pequenos (Lc 6,20-23; Mt 5,1-12; Lc 10,21; Mt 11,25).

Uma comunidade no final do século I d.C. entendeu a morte de Jesus dentro do sistema sacrificial apresentado no livro do Levítico: “Ele é a vítima de expiação pelos nossos pecados; e não só pelos nossos, mas também pelos pecados do mundo inteiro”. E mais: Deus “nos amou e nos enviou o seu Filho para a expiação de nossos pecados” (1Jo 2,2; 4,10). Pecado, aqui, entendido como injustiça social e como toda prática que oprime e destrói a convivência entre as pessoas.

A nossa resposta ao amor de Deus é o amor ao próximo. Para além de qualquer lei ou proibição, está a Lei do Amor e da Vida. A leitura do capítulo 17 do Levítico deve ser entendida dentro do seu contexto e nos ensina o respeito à vida de nossos semelhantes, que não deve ser manipulado a serviço do interesse de quem está no poder. De fato, o sangue é vida e a vida pertence a Deus! Nada justifica um sistema econômico, cultural e religioso que exclui e oprime milhares de pessoas.

Bibliografia

- Crüsemann, F. (2001). *Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Vozes.
- Douglas, M. (2019). *Levítico como literatura*. Loyola.
- Kaefer, J. A., & Dietrich, L. J. (2022). Em S. Nakanose & L. J. Dietrich (Orgs.), *Uma história de Israel: leitura crítica da Bíblia e arqueologia* (pp. 115-153). Paulus.
- Kaiser, Jr., W. C. (1994). *The Book of Leviticus: introduction, commentary and reflections*. *The New Interpreter's Bible*, 1, 985-1191. Abingdon Press.
- Kiuchi, N. (2007). *Leviticus*. Apollos/InterVarsity Press.
- Nova Bíblia Pastoral. (2015). Paulus.
- Schenker, A. (2010). Em T. Römer, J.-D. Macchi, & C. Nihan (Orgs.), *Antigo Testamento: história, escritura e teologia* (pp. 231-241). Loyola.
- Nakanose, S., & Marques, M. A. (2020). *Lei a favor da vida? Entendendo o livro do Deuteronômio*. Paulus.
- Nakanose, S., & Marques, M. A. (2024). *Restauração da monarquia davídica e da terra de Israel: entendendo o livro de Ezequiel*. Paulus.
- Wenham, G. J. (2021). *Levítico: comentário exegético*. Vida Nova.

Maria Antônia Marques

Por el cuerpo que somos. Comprendiendo las Normas de Lv 18

For The Body We Are. Understanding the Rules of Lv 18

Resumen

En este artículo nos proponemos acercarnos a uno de los textos de Levítico. Miraremos específicamente el fragmento que se encuentra en el capítulo 18. Con un total de 30 versos este texto, ubicado en el centro de la Torah, quiere instruir y legislar las normas conyugales del pueblo de Israel. Así nos llega subtitulado en la mayoría de las versiones bíblicas. Estaremos explorando esta perícopa primeramente desde las herramientas que nos ofrece la ciencia de las lenguas bíblicas: trayendo resultados propios del análisis sintáctico gramatical- del texto hebreo, enfatizando en los aspectos morfológicos y la comprensión lexicográfica. Seguidamente estaremos haciendo uso de recursos exegéticos y hermenéuticos, así como de la hermeneútica de la sospecha para hurgar críticamente bajo las capas de la perícopa desde y levantar conjuntamente, a nivel teológico, preguntas sobre el lugar real y simbólico de los cuerpos con-yugados en el texto. El propósito es ofrecer elementos distintos que nos auxilien en el proceso de comprender el significado del pasaje para su tiempo y en el nuestro.

Palabras clave: Normas restrictivas, sexualidad, cuerpo, pueblo, pos-exilio

Abstract

In this article, we aim precisely to approach one of the texts of Leviticus. We will specifically look at the passage found in chapter 18. With a total of thirty verses, this text—located at the center of the Torah—seeks to instruct and legislate the marital norms of the people of Israel. That is how it appears subtitled in most biblical versions. We will first explore this chapter using the tools offered by the science of biblical languages: presenting findings from the grammatical–syntactic analysis of the Hebrew text, emphasizing morphological aspects and lexicographic understanding. We will then make use of exegetical and hermeneutical resources, as well as the hermeneutics of suspicion, to critically delve beneath the layers of the pericope and together raise theological questions about the real and symbolic place of conjugated bodies in the text. The purpose is to offer distinct elements that assist us in the process of understanding the passage’s meaning for its time and for ours.

Keywords: Restrictive norms, sexuality, body, people, post-exile

¹ Licenciada en Teología, Máster en Biblia, Especialista en Área de Articulación Ecueménica, Fe y Sociedad, OAR- CUBA, Ministra ordenada de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba (FIBAC)

Resumo

Neste artigo, propomo-nos precisamente a nos aproximar de um dos textos de Levítico. Vamos olhar especificamente o trecho que se encontra no capítulo 18. Com um total de 30 versículos, este texto — situado no centro da Torá — quer instruir e legislar as normas conjugais do povo de Israel. É assim que ele aparece intitulado na maioria das versões bíblicas. Exploraremos esse capítulo primeiramente a partir das ferramentas que a ciência das línguas bíblicas nos oferece: trazendo resultados próprios da análise sintática gramatical do texto hebraico, enfatizando os aspectos morfológicos e a compreensão lexicográfica. Em seguida, faremos uso de recursos exegéticos e hermenêuticos, bem como da hermenêutica da suspeita, para investigar criticamente, sob as camadas da péricope, e se levantar conjuntamente, em nível teológico, perguntas sobre o lugar real e simbólico dos corpos conjugados no texto. O propósito é oferecer elementos distintos que nos auxiliem no processo de compreender o significado da passagem para o seu tempo e para o nosso.

Palavras-chave: Normas restritivas, sexualidade, corpo, pessoas, pós-exílio

1. Introducción

“Todas las sociedades producen extraños, pero cada tipo de sociedad produce su propio tipo de extraños y los produce a su propio e inimitable modo”

Zygmunt Bauman

El libro del Levítico (ויקרא) es el corazón del Pentateuco. Rodeado por un lado de los orígenes (בראשית Bereshit... en el principio... Génesis) y el Éxodo (שמות – nombres... la liberación de ... la salida a...), y por el otro de Números (במדבר – en el desierto...) y Deuteronomio (דברים – palabras); este libro en sí pareciera que abre camino como el bastón de Moisés a través de la Torah (ley, instrucción). Y ciertamente, fue teniendo en cuenta ese sentido instructivo y legislativo que llegó a ser y a ubicarse precisamente ahí, en ese lugar canónico.

Aunque no son pocos los estudios realizados sobre este libro que apuntan a que el mismo existe sobre todo para legitimar la función sacerdotal, realmente -y sin derogar este criterio- Levítico, como apuntábamos anteriormente, precisa ser mirado en su lugar canónico también. Ser parte de la Torah lo hace un libro de una naturaleza que enseña y guía al pueblo de la Alianza en su gestión religiosa vital dentro de un contexto socio político y espiritual bien sensible como lo fue el post- exílico.

En palabras de Ivo Storniolo, remontando el libro a Aarón y Moisés la clase sacerdotal conseguía justificar plenamente su función de comandar y conducir la vida religiosa, social y moral del pueblo judío; y colocarlo después del Libro del Éxodo conseguía que el pueblo lo lograra conectar automáticamente con el nuevo éxodo de Babilonia, creándose con todo ello la base del judaísmo como religión y como vida nacional (Storniolo, 1995, pág. 8)

Otros autores como Philip J. Budd, además, apuntan a que este libro es parte de una tendencia mucho más amplia dentro de la literatura exílica y post exílica, que hace parte de la ansiedad de estos judíos por reafirmar su identidad y el sistema de vida establecido dentro de Jerusalén y sus alrededores bajo el auspicio Persa pues este ser capaces de afirmar una identidad propia y establecer un culto afín con la misma reivindicando el lugar del templo y la tierra, es importante para proclamar su autenticidad como pueblo. (Budd, 1996, pág. 10) En esta misma línea es importante, sin embargo, no olvidar un dato importante con respecto a este pasado, aunque la producción literaria se esfuerce por conectar figuras, momentos, formas de gestión de gobierno, tal como es visible en este libro de Levítico y hemos venido observando; no debemos suprimir la mirada crítica que establece -como bien expresan estudios como el de Roland de Vaux – que “ la confederación de las doce tribus, los reinados de Saúl, David y Salomón, los dos reinos de Israel y Judá y la comunidad post exílica representan regímenes diferentes” (Vaux, 2004, pág. 125)

Al seguir otras pistas y datos generales de este libro llegamos a Gordon J. Wenham, quien el prefacio a su reciente comentario al libro de Levítico afirma: “Levítico solía ser el primer libro que los niños judíos leían en la sinagoga. En la Iglesia actual tiende a ser la última parte de la Biblia que alguien examine con seriedad [...] esa actitud es reflejada en algunos comentarios recientes que ven el Levítico apenas como el registro de una etapa del desarrollo religioso de Israel, más sin un valor espiritual permanente” (Wenham, 2021, p. XIII)

Otros autores como Mario Cimosá, sin embargo, hacen notar que Levítico, conocido como “el libro de los padres” (Cimosá, 1984, pág. 5), a pesar de haber tenido una influencia notable en el mundo judaico precisa ser redescubierto por el mundo cristiano. Este autor también hace notar que una forma de ver el peso e importancia que este libro tuvo reside en las propias actualizaciones de las que fue susceptible al interior de la propia biblia en de otros libros como Crónicas, algunos de los Salmos y los libros de Macabeos.

Reconoce este autor, además, otras características interesantes cuando expresa que hay en Levítico valores permanentes que pasaron sobre todo a ser parte de la liturgia cristiana, refiriéndose en este caso a la estructura y contenido de algunas fiestas y a la perdurabilidad y transmisión de conceptos y figuras como la de levita, que hasta hoy es el nombre dado a la persona que ejerce una función de servicio en el templo y , en algunas tradiciones y prácticas, inclusive es usado para nombrar a quienes asumen una especie de servicio subalterno respecto al ministerio ordenado y/o los sacerdotes (Cimosá, 1984, pág. 32).

Todas estas peculiaridades de ubicación, historia, contenido, transmisión y sobrevivencia de los ecos que este libro ha proporcionado, hacen de Levítico un libro importante e interesante para ser estudiado. En nuestro contexto latinoamericano actual, donde el sobre uso normativo literalista ha crecido como tendencia respecto al uso de los textos bíblicos en general adquiere además una

urgencia mirar con detenimiento y profundidad un libro como este, cuya esencia y estética se articulan alrededor de leyes y normas.

Levítico es un libro que no deja de ser complejo. Se hace preciso conocer, entender Levítico y preguntarnos como las temáticas que contienen puede entrar en diálogo con problemáticas de nuestra actualidad, de modo esencial y crítico.

Nuestras relecturas pueden enriquecerse mucho y colocarse de forma liberadora dejando que este texto arroje luces que indiquen el camino justo, sin dejar de tener en cuenta estos contrastes y diferencias ya citadas y otras que iremos descubriendo en el abordaje del Capítulo 18, sobre en todo en tiempos donde priman miradas más superficiales, literales y alegóricas al servicio generalmente de agendas contextuales asociadas a corrientes fundamentalistas.

En este artículo nos proponemos mirar de forma general al libro del Levítico y centrarnos particularmente en el estudio del capítulo 18, siendo este el que pretende instruir y legislar las normas conyugales del pueblo de Israel, tal cual nos llega subtítulo en la mayoría de las versiones bíblicas.

Estaremos explorando esta perícopa primeramente desde las herramientas que nos ofrecen las lenguas bíblicas: significados de expresiones y palabras (énfasis en los aspectos morfológicos y la comprensión lexicográfica).

Observaremos también la forma en que está organizado el texto (aspecto sintáctico gramatical) y seguidamente, haciendo uso de estos resultados exegéticos, pretendemos mirar con sospecha hermenéutica preguntándonos como actualizar y dialogar con las esencias de estas normativas de Levítico 18 en nuestro mundo de hoy.

La apuesta interpretativa y de contextualización definitivamente estará atravesada por la mirada feminista y de género. No cerraremos los ojos ante los cuerpos que este fragmento de *corpus* textual viene a mostrarnos y, tratándose de normas conyugales, tampoco ha de faltarnos una pregunta sobre el amor.

2. Estructura del libro

La mayoría de los comentarios y estudios sobre el libro de Levítico coinciden en que la estructura de este resulta bien clara y lógica. Las divisiones de dicha estructura tienden a identificar cuatro bloques principales y un apéndice: 1-7; 8-10; 11-16; 17-26 y 26-27. Es interesante hacer notar, sin embargo, que algunos exégetas como Gordon J. Wenham por ejemplo, no identifican el capítulo 27 como apéndice, sino como parte del último bloque² y hasta se pueden encontrar opiniones como que son Lv 26,46 y 27,34 los que concluyen todo el libro.

En este artículo estaremos adscribiéndonos a la estructura de tópicos y subdivisiones como se muestran a continuación:

² Véase la división de Gordon J. Wenham en (Wenham, 2021, págs. 1-2)

- **Primera sección:** Lv 1, 1-7, 38. Se refiere a las leyes sobre los sacrificios. Su contenido puede ser subdividido a su vez en dos bloques. El primero agruparía las instrucciones para los laicos (1.1 al 5.26, y en algunas versiones hasta el 6.7), y el segundo las instrucciones a los sacerdotes (6.1 al 7.38, y en algunas versiones hasta el 6.8 al 7, 38). Esta primera sección concluye con una especie de sumario (7,37-38) que deja clara la autoridad detrás de estas reglas: “Esta es la ley del holocausto, de la ofrenda, del sacrificio por el pecado, del sacrificio por la culpa, de las consagraciones y del sacrificio de paz, la cual mandó Jehová a Moisés en el monte de Sinaí, el día que mandó a los hijos de Israel que ofreciesen sus ofrendas a Jehová, en el desierto de Sinaí”³
- **Segunda sección:** Lv 8, 1-10, 20. Incluye las leyes referentes a la consagración de los sacerdotes o el llamado “sacerdocio mediador” (Storniolo, 1995, pág. 13) El texto legitima el sacerdocio de Aarón y de sus hijos (cap. 8), habla de los primeros sacrificios de Aarón (cap. 9) y concluye con unas palabras de juicio sobre el pecado de Nadab y Abiú (cap.10). Exégetas como Antonio Neves de Mesquita ven en este bloque el inicio oficial del ceremonialismo en Israel (Mesquita, 1971, pág. 95)
- **Tercera sección:** Lv 11, 1-16, 34. Agrupa un conjunto de leyes asociadas a situaciones de pureza e impureza. Son mencionadas prescripciones que tienen que ver con los animales impuros (cap. 11), la impureza del parto (cap.12), las enfermedades consideradas impuras (cap. 13) y la purificación de estas enfermedades (cap.14), pasa a engrosar la lista lo que tiene que ver con los flujos impuros (cap. 15) y esta tercera sección se encierra comentando sobre la purificación del Tabernáculo (cap.16 y final), cuyo contenido no está directamente relacionado con las leyes sobre la impureza, sino que esboza un tipo de ritual para observar el día de la expiación.
- **Cuarta sección:** Lv 17, 1-27, 34. Esta sección es la más amplia del libro y está destinada a prescribir la práctica de la santidad. Hay una diversidad de ámbitos asociados a este propósito y, como en el resto del libro, normas explícitas para cada uno de ellos.
La sección comienza hablando sobre el sacrificio y los alimentos (cap.17) , luego se aboca en colocar los principios básicos sobre la conducta sexual (cap.18, sobre el cual ahondaremos seguidamente),- continúa abordando principios de convivencia (cap.19) , pasando a regular sobre el crimen capital y otros crímenes (cap.20) y luego versa sobre reglas para los sacerdotes (cap.21) , reglas sobre el hecho de comer sacrificios (cap.22) , la institución de las fiestas religiosas

³ Todas las citas bíblicas de nuestro artículo serán tomadas de la versión Reina- Valera de 1960 (RV60)

principales (cap.23), reglas concernientes a el tabernáculo (24, 1-9) , pasando después a abordar un caso de blasfemia (24, 10-23), más tarde a hablar sobre el año sabático y el jubileo (cap.25) y encerrando la sección con una exhortación a seguir la Ley, hablando de las bendiciones que trae la obediencia y las consecuencias que acarrea el no obedecer (cap.26)

- **Apéndice:** Lv 27, 1-34- Como habíamos mencionado, hay literatura que incluye el capítulo 27 como parte final de la Cuarta sección y no como un apéndice. Conscientes de la existencia de esa discusión y de la diversidad de posturas al respecto, no obstante, nos adscribimos a identificar como apéndice este capítulo 27 y hay algunas razones para ello.

Primeramente, porque la propia forma en que comienza este capítulo ya nos está ubicando de cierto modo ante una conclusión general: “Habló Jehová a Moisés, diciendo: Habla a los hijos de Israel y díles...” (vs. 1 -2) Otro de los factores tienen que ver con la propia conformación de contenido del capítulo, donde de alguna manera tratar el tema de los votos no solo apunta a la praxis, sino que pareciera una suerte de resumen de puntos fundamentales dentro de todo lo que ya ha sido dicho y tratado en él⁴.

Sobre este aspecto, nos apoyamos también en criterios como el de Phillips J. Budd, quien comenta que el capítulo 27 parece mucho más una inserción dentro de la narrativa sacerdotal o- como aquí creemos- un apéndice al libro de Levítico tal cual lo conocemos. Como mucha de las otras secciones principales del libro- explica también este exégeta- puede estar compuesto por diferentes elementos, pero en la forma en que es presentado **constituye un todo razonable general y coherente sobre el asunto de la redención y los votos**⁵ (Budd, 1996, pág. 19)

3. Releyendo Levítico 18

3.1 Algunas consideraciones previas como claves de lectura

El capítulo 18 de Levítico trata sobre “relaciones sexuales prohibidas” (Storniolo, 1995, pág. 51) y sobre “la santidad personal y la pureza moral que el Señor requería de quienes había puesto graciosamente en relación Consigo” (Mackintosh, 1978, pág. 221) También podría decirse que “esta sección [...] está dedicada a las leyes de sacralización de las relaciones sexuales y de la pu-

⁴ Aunque Gordon J. Wenham es uno de los autores que no coloca el capítulo 27 como apéndice, el esquema analítico del capítulo propuesto por este autor nos sirve para explicar este último punto que traíamos sobre la suerte de resumen temático que en él puede verse. Para explorarlo, véase: Wenham, G. J. (2021). Levítico. Comentario Exegético. São Paulo: Vida Nova., pág. 350.

⁵ Las negritas son mías.

reza del clan” (Chouraqui, 1996, p. 202) o a “la santidad del sexo” (Fournille, 1969, pág. 125). Hay varios enfoques claves en la manera en que nos ha llegado hasta hoy el propósito de Levítico 18. Al mirar este capítulo en particular, va a resultar, por tanto, imprescindible detenernos y cuestionarnos ¿desde dónde leemos y para qué? A partir de esta diversidad de enunciados conquie el foco de este ha sido prescrito tendremos además que preguntarnos cuál es nuestro lugar de enunciación.

Porque es sabido el impacto que poseen a nivel interpretativo los enunciados y títulos de los textos bíblicos. Juegan el rol a veces sutil de lentes y o flechas que indican el camino de la lectura. No queremos decir que esto es bueno o es malo. No se trata de juicios valorativos sino más bien de estar conscientes como pueblo que relee del valor que poseen y ocupan en nuestras relecturas los prejuicios, y los títulos, enunciados y maneras de nombrar llegan a ser en todo caso explícitamente eso, juicios previos. Lentes y diques de las porciones y sus contenidos.

Sobre este asunto de sentidos de interpretación y relectura, Mary Douglas trae además una mirada crítica que nos parece importante rescatar a la hora de mirar comprensivamente los textos de Levítico. Ella recuerda que durante dos milenios Levítico fue leído a través de Deuteronomio y que las diferencias eran conciliadas por imposición de la versión deuteronomica sobre la levítica, lo cual queda en evidencia- según ella misma hace notar- por el hecho de que la antigua escuela rabínica de Akiba que produjo el comentario sobre Deuteronomio también produjo el de Levítico (Douglas, Levítico como literatura, 1999, pág. 32).

La distribución de poderes alrededor de la producción de estos *midras-him*, ciertamente, da muestras de un mirar interpretativo con el que los textos fueron siendo cargados de sentido. Esta carga de sentido a la hora de interpretar Levítico 18, no se ha extinguido del todo en nuestro universo de relecturas sobre este capítulo. Los textos bíblicos, de por sí, juegan muchas veces un papel de “segunda ley” en nuestras sociedades, otra (alter) ley que debe ser seguida igual o con más rigor que las leyes que rigen nuestros países. Cada vez proliferan más los grupos cristianos que dan literalmente ese lugar fundamental a los textos. Ante esta realidad de literalidad descontextualizada que vivimos, el ejercicio de la hermenéutica se vuelve una herramienta liberadora vital. Un espacio de crítica necesaria en medio de un contexto crítico necesitado.

Desde nuestra posición creemos que tal vez Levítico 15 sería un lugar textual mejor para acercarnos a Levítico 18, siendo que ambos capítulos abordan esa misma área de la vida y las relaciones humanas que es la sexualidad y son producto de una matriz y ambiente cultural que considera y clasifica la misma con idéntico bias de sacralidad.

Estudiosos como Ivo Storniolo explican que es importante leer el libro de Levítico teniendo en cuenta que para los antiguos el sexo era visto de forma

misteriosa y mágica, y su funcionamiento se rodeaba de concepciones y comportamientos míticos.

Aduce a propósito del tema de la pureza-impureza sexual en Levítico que, aunque Israel supuestamente superó las concepciones mágicas, no dejó de ligar siempre el sexo con lo sagrado y por eso la sexualidad está particularmente ligada a lo divino (Storniolo, 1995, pág. 41) Esta se vuelve otra clave de lectura previa, digna de rescatar.

3.2 Levítico 18, 1- 30: análisis y comentarios

Los versos 1 y 2 de este capítulo comienzan con una fórmula retórica propia del libro en sí, “Habló Jehová a Moisés, diciendo: Habla a los hijos de Israel, y diles...” Esta fórmula aparece ya de forma similar en el inicio del capítulo 4. Lo novedoso aquí es que el primer mensaje sea este “Yo soy Jehová vuestro Dios” (v. 2b) Esto nos devuelve de cierta manera a la solemnidad, autoridad y mandato de Ex 3, 15. Al ser usada de antemano el ambiente del pasaje gana ese matiz de memoria base y pacto primordial. Autores como C. H. Mackintosh ven además en esa expresión, la base de todo el edificio de conducta moral que los capítulos del 18 al 22 representan (Mackintosh, 1978, pág. 221).

La retórica del capítulo 18 y su estructura literaria en general es interesante pues se asemeja a los tratados de vasallaje heteos, los cuales tenían lugar entre un gran rey heteo y un pueblo al que quisiera sujetar a su dominio. En estos tratados, después de presentarse desde su autoridad en un preámbulo y declarar su benevolencia a los vasallos, el gran rey ponía frente a sus súbditos las cláusulas básicas que sustentaban el contrato (Harrison, 1983, págs. 169 -170).

El versículo 3 ya comienza a dejar bien visibles las partes del “contrato”. En la expresión **לֹא תַעֲשׂוּ כִּי מַעֲשֵׂה** (*k maasé*)⁶ traducida como “no haréis como” el vocablo deriva de **עָשָׂה** (*asá*) que significa abrir, en el sentido también de iniciar algo. La advertencia contiene un profundo matiz estético y performático. Entraña un llamado a no abrir precedentes, no actuar como y, por ende, no convertirse en un producto ni de Egipto, ni de Canaán. Ser libres como ya han sido libres es la petición subyacente y, como estética es ideología, esa libertad tiene que ver con un llamado claro a no ubicarse en el mundo de los otros desubicándose del propio. En los versos 4 y 5 del pasaje volverá a aparecer esta raíz repitiéndose en distintas palabras: como **מַעֲשֵׂה**, (*maasé*) como **תַּעֲשׂוּ** (*taasú*) y también como **יַעֲשׂוּ** (*yaasé*)

En el contexto del versículo 4 la expresión **תַּעֲשׂוּ** (*taasú*) es traducida como “pondréis por obra”, refiriéndose, por supuesto, a las ordenanzas pedidas por Dios. Por otro lado, en el versículo 5 la palabra **יַעֲשׂוּ** (*yaasé*) termina siendo traducida como guardaréis “... mis estatutos y mis ordenanzas” (v.5a). A través

⁶ La lectura de los términos hebreos será acotada según la norma del <https://www.logosklogos.com>

de todas estas variantes de אָסאָ (asá) queda reforzado el sentido interpretativo antes mencionado.

Los versos del 1 al 5, por otro lado, constituyen un preámbulo dentro del capítulo. Una suerte de introducción. Esto puede evidenciarse, entre otras cosas, al fijarnos en que ya a partir del versículo 6 se pasa de ese clima de advertencia general (vs. 1-5) al de las prohibiciones más particulares sobre las que quiere hablar el pasaje, o sea, las referentes en específico a la sexualidad. Es curioso notar también que a partir de este verso es que comienzan a aparecer mencionados los cuerpos y, que esta primera referencia sobre la desnudez (v.6 a), apunta a un cuerpo de mujer.

A partir del verso 6 el texto gana otro ritmo, otra velocidad. Hasta parece un escrito litúrgico responsorial, por la cadencia y ritmo que adquiere. Hay un rosario de prohibiciones que se develan, cuenta por cuenta, a partir de este verso esperando ser acogidas devotamente. Algunas expresiones como “descubrir la desnudez”, aún con algunas variantes dentro de la forma de enunciarse, se repiten verso tras verso ayudando a marcar los pasos y movimientos del *corpus* textual.

Esta dinámica se mantiene de los versículos 6 al 20, termina dominando como podemos ver la mayoría del capítulo. El verso 20 que estamos colocando como eslabón final de esa segunda subdivisión dentro del capítulo 18, deja de utilizar la expresión “descubrir la desnudez” en cualquiera de las variantes. Se desmarca de esa cadena hasta ahí servida, sirviendo entonces como demarcación de otro momento textual interno.

La estudiosa Mary Douglas, quien ha dedicado parte de su obra al libro de Levítico, destaca este fragmento de los versos 6 al 20 asociándolo al discurso de la santidad. Asegura que es en las prescripciones contenidas específicamente en estos versos donde se centran todas las reglas de moralidad sexual que ejemplifican lo (que es ser) santo (Douglas, Pureza y peligro, 1966, pág. 70) El criterio de esta autora sirve de apoyo a nuestra propuesta de subdivisión.

Resumiremos a continuación el contenido de Lv 18, 6-20 en una tabla para hacerlo más observable.

v. 6	Ningún varón se llegue a parienta próxima alguna, para descubrir su desnudez. Yo Jehová	Varón-parienta (genéricos)
v. 7	La desnudez de tu padre, o la desnudez de tu madre, no descubrirás; tu madre es, no descubrirás su desnudez	Padre Madre
v. 8	La desnudez de la mujer de tu padre no descubrirás; es la desnudez de tu padre.	madrastra

v. 9	La desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre, nacida en casa o nacida fuera, su desnudez no descubrirás.	Tu hermana (de donde quiera que venga)
v. 10	La desnudez de la hija de tu hijo, o de la hija de tu hija, su desnudez no descubrirás, porque es la desnudez tuya.	nietas
v. 11	La desnudez de la hija de la mujer de tu padre, engendrada de tu padre, tu hermana es; su desnudez no descubrirás.	hermanastra
v. 12	La desnudez de la hermana de tu padre no descubrirás; es parienta de tu padre.	Tía paterna
v. 13	La desnudez de la hermana de tu madre no descubrirás, porque parienta de tu madre es.	Tía materna
v. 14	La desnudez del hermano de tu padre no descubrirás; no llegarás a su mujer; es mujer del hermano de tu padre.	tío y tía política
v. 15	La desnudez de tu nuera no descubrirás; mujer es de tu hijo, no descubrirás su desnudez.	nuera
v. 16	La desnudez de la mujer de tu hermano no descubrirás; es la desnudez de tu hermano.	cuñada
v. 17	La desnudez de la mujer y de su hija no descubrirás; no tomarás la hija de su hijo, ni la hija de su hija, para descubrir su desnudez; son parientas, es maldad.	Parientas lejanas
v. 18	No tomarás mujer juntamente con su hermana, para hacerla su rival, descubriendo su desnudez delante de ella en su vida.	Hermanas (al mismo tiempo)
v. 19	Y no llegarás a la mujer para descubrir su desnudez mientras esté en su impureza menstrual.	Mujer fértil
v. 20	Además, no tendrás acto carnal con la mujer de tu prójimo, contaminándote con ella.	vecina

La manera de organizar las reglas en estos versos no deja de ser jerárquica. Después de un enunciado más general en el v. 6 que es el verso con que comienza esta subdivisión narrativa, se comienzan a mencionar las prohibiciones en una escala de figuras familiares de varones que empieza por el padre (vv. 7-9), refiriendo luego otras figuras como los hijos (v. 10) tíos (v. 14) y terminando por el vecino, el prójimo (v. 20) Desde el punto de vista de género no podemos dejar de notar que también se “cuida” primero lo que tiene que ver con las figuras masculinas (vv. 6-12, 14-16, 20).

En los versos donde aparecen mencionados los varones, esto van mencionados primero. El hombre *אִישׁ* (*ish*) aunque sea un *אִישׁ אִישׁ* (*ish ish*)⁷, o sea,

⁷ Así comienza en hebreo el v. 6.

cualquier hombre o un hombre cualquiera. Es lo primero, la medida de todo y el אב (*ab*)⁸ el centro alrededor del cual se nuclean y orbitan el resto de las y los sujetos. La manera en que el texto se organiza es, sin dudas, reflejo de la cultura jerárquico-organizacional de la familia y el grupo. El capítulo 18 de Levítico, además de contarnos sobre órdenes, nos dice como estaba conformada y organizada la sociedad.

La tabla, además de “traducir” el parentesco (columna tercera), quiere servirnos de auxilio para observar más de cerca esta subdivisión y mirar con claridad algunas de las expresiones que contiene. El versículo 6, por ejemplo, menciona “pariente próxima”. La expresión en hebreo es שֵׁער בֶּשָׂרוֹ (*sheér besaroó*) que significa literalmente “pariente de su carne”. Dentro de esta expresión la palabra שֵׁער (*sheér*) puede significar cercano, cuerpo, pariente, próximo y בֶּשָׂרוֹ (*besaroó*) proviene de בָּשָׂר (*basar*) que significa carne, cuerpo, persona; y también, por eufemismo, las partes pudendas del hombre.

El versículo 11, por otro lado, emplea la expresión אָחוֹתֶיךָ (*akjoteká*) traducida como “tu hermana”, es utilizada aquí para hablar de lo que viene siendo para nos una hermanastra. No deja de ser interesante notar que אחות (*akjót*) puede significar tanto “hermana” como “otra”. Es, tal vez, esta polisemia implícita la que permite que sea usada para referirse a las hermanas “carnales”, ya sean hijas del padre o hijas de la madre (v. 9), formar también con ella la expresión que se traduce como tía (vv. 12, 13 y 14) y aparecer en el verso 18 cuando se prohíbe tomar una mujer juntamente con su **otra** hermana.

En el caso específico de este verso 18, cabría preguntarse si esta Ley no sustenta de cierta manera la Ley del Levirato, sobre todo teniendo en cuenta que en el propio verso se alude a evitar crear una rivalidad, una disputa por legitimidad y derechos. O sea, hay una referencia moral-legal directa en esta prohibición que, ciertamente no estaba respondiendo a una preocupación de rivalidad sentimental. La palabra traducida como rivalidad viene de יָצַר, que significa “acortar” “estrechar” o “estar en apuros”. Estas tres expresiones actualmente son usadas en el ambiente económico. Quizás lleguen hasta nosotros como maneras de expresar una situación indeseada en este ámbito porque desde tiempos antiguos expresiones similares han estado vinculadas al ámbito de lo patrimonial. No podríamos asegurarlo, pero sí cabe sospechar y pensarlo a fuer de las connotaciones que esta rivalidad indeseada y prescrita en el verso 18 podría acarrear.

Por último, nos gustaría posar la vista en el versículo 16. En este verso aparece una expresión que si miramos desde las traducciones puede pasar medio desapercibida, pero que en el hebreo adquiere un matiz interesante, esta es, אִשְׁתְּ אָחִיךָ־אֶשְׁתִּי (*akjiká eshét*) Traducida como “mujer de tu hermano” (lo que viene siendo para nos cuñada), es una expresión que encierra en hebreo una información interesante sobre la concepción de ser familia y el imaginario cul-

⁸ Versículo 7 y siguientes.

tural propio puesto que אָבִי (akj) , cuyo significado es amigo y puede ser usado además para identificar un compañero, pariente y prójimo, o sea, en un sentido más amplio de relación, afinidad o parecido, tal como sucede con אָבִי (ab) que se usa para referirse a abuelo.

Podríamos detenernos en otros detalles interesantes que el análisis del texto en hebreo en esta subdivisión de los versos 6 al 20 nos provee, pero no queremos perder de vista los versos que siguen, pues a este bloque interno recién visto le suceden otros versículos tan que parecen eslabones sueltos de esa cadena de sentido del capítulo en general. Observemos primero el verso 21. Aquí cesan las referencias a la relación entre los cuerpos explícitos, que fue el matiz narrativo del bloque anterior de versos del 6 al 20 y se introduce una prohibición que inclusive no prescribe nada respecto a la sexualidad, sino introduce el tema de la rivalidad a nivel de los dioses.

El verso en cuestión reza “Y no des hijo tuyo para ofrecerlo por fuego a Moloc; no contamines así el nombre de tu Dios. Yo Jehová”. La palabra מֹלֶךְ (*mólek*) remite a la deidad principal de los amonitas. No deja de parecer extraña esta ruptura no solo de cadencia respecto al bloque anterior, sino de temática, puesto que aquí no se habla explícitamente de una prescripción sexual, lo cual es refrendado como el foco del pasaje.

Parece un verso desordenado, desencajado, un “pensamiento intrusivo”, pero realmente no lo es. Metafóricamente el pueblo se casa (se une y se hace una sola carne) alrededor de su Dios. La unión con Dios debe de ser encarnada a través de una práctica y un modo de vida sobre el cual quiere instruir y colocar las normas este libro de Levítico. La relación con dios, en ese sentido, no deja de ser “carnal”. Al explorar también algunas de las interpretaciones exegéticas sobre este verso podemos obtener datos auxiliares para comprender de qué manera se encaja este versículo, y respondernos sobre las formas en que puede hacer parte coherente del contenido de este capítulo como tal. Las claves de lectura están entre “tus hijos” y “Moloc”. Es siguiendo la pista a lo que significan ambas cosas que se puede llegar a vislumbrar la esencia de esta prohibición del verso 21, dentro de Levítico 18.

La literatura especializada describe que hubo algún tiempo en que se practicaron sacrificios infantiles a Moloc tanto en los reinos del Norte como del Sur, después del cisma (aprox. 931 a.C) Tales prácticas parecen haber llegado y prevalecido incluso hasta Judá en tiempos del rey Josías (604 hasta 609, aprox.) La historia identifica el Valle de Hinnom, localizado al Sur de Jerusalén como el posible lugar donde tenía lugar este culto. Después del cautiverio el lugar se declaró como detestable y fue convertido en vertedero de la ciudad por el pueblo que volvió “purificado” (Fournille, 1969, págs. 127-128) Hinnom, que es conocido también como Gehena se convirtió en un símbolo de todo lo detestable, lo que se pudre, la inmundicia. Tal carga de sentido llegó a que el cristianismo lo asociara con el infierno, el espacio del castigo y el mal.

A pesar de existir otras referencias que aseguran que los rituales ejecutados allí eran de carácter incierto, no obstante, hay una fuerte evidencia que apoya la existencia del sacrificio infantil en fuego. Autores como Roland K. Harrison corroboran que excavaciones realizadas en un templo de la localidad de Amã, antigua capital amonita Rabat- Amon, revelan evidencias de este tipo de sacrificios (Harrison, 1983, pág. 176).

El contenido del versículo 21, aunque no es una prescripción sexual, tiene que ver con el uso de los cuerpos para la vida o para la muerte y con los pactos que propician el perpetuar y dignificar la vida o el despreciarla y perderla. Aquello a lo que alude (los sacrificios a Moloc) no son una metáfora, sino una memoria. El verso 21 recoge una vivencia que marcó el cuerpo total del pueblo de Dios en aquel entonces.

Desde ese espectro amplio de comprensión histórico y figurativa su aparición aquí no deviene en un recordatorio del pasado y una señal para el futuro al cuál se quiere llegar. Hay una fidelidad que precisa ser pactada al asumir a Dios como padre de la nación. Incorporar los hijos de ella a otros dioses es abominable porque traiciona la relación del cuerpo que son ellos como pueblo con el Dios que se ha desposado con él. Es un peligro porque “mata” y “desperdicia” la vida.

Levítico 18,22 no cabe dudas, de que ha sido y sigue siendo un verso bien polémico. Ubicado después de este pareciera que sigue la corriente de las abominaciones que tienen que ver con las prácticas cananeas pues “una de ellas la constituían las actividades homosexuales, y la otra era la copulación con animales. La penalidad por ambas era la excomunión de la comunión con el pueblo santo de Dios” (Knight, 1981, pág. 102).

No hay mucho que decir sobre el asunto de la homosexualidad en las cosmovisiones semíticas que no haya sido ya abordado. Cabe destacar, sin embargo, que aquí el verso explícitamente apunta a condenar el acto y no la existencia. Esa sutileza, tal vez, pueda decirnos algo.

Procediendo como ya hicimos con el verso 21, nos gustaría colocar algunas evidencias de investigaciones para abrir la mirada sobre este verso 22 en particular. Nos resulta importante acotar que la homosexualidad, tal como apunta Roland K. Harrison, era conocida y practicada en el oriente próximo e instaurada como forma de satisfacción carnal desde tiempos bien antiguos y las actividades entre personas del mismo sexo al parecer desempeñaron un papel de adoración dentro de la cultura mesopotámica, como puede deducirse de los deberes que cumplían los sacerdotes de la diosa Ishtar (Harrison, 1983, pág. 176).

Este versículo 18,22, sobre todo, ha sido de aquellos que se han usado indiscriminadamente, sacándolo de contexto para refrendar una moral heteronormativa y patriarcal imperante aún en nuestras diversas sociedades. Con el sucede, sin embargo, lo mismo que con ya vimos con el 21: a pesar de parecer un verso de ruptura, extraño y aislado hay una coherencia con el capítulo que el

contenido de su mensaje también deja mostrar. Los versos 21 y 22 prescriben abominaciones asociadas a las prácticas exo-israelitas que el versículo 23 viene a completar y la secuencia que sigue (versículos 24 al 29) nos permiten comprender mejor el por qué están colocadas ahí.

Aunque la cuestión de la vida sexual y el tema del cuerpo en general fueron una marca diferencial en la construcción del pueblo como nación, Levítico 18 no debe ser leído solamente desde un punto de vista prescriptivo “genitalista” ni proyectando la cultura homofóbica de la que se adolece en estos tiempos.

El cuerpo que son es un cuerpo extendido cuyo deseo es hallar y no perder un lugar de paz donde habitar, crecer, multiplicarse y hacerse una nación fuerte en una tierra que fluye leche y miel, fuera y lejos ética y estéticamente de los egipcios, cananeos, del heteo, del amorreo, del ferezeo, del heveo y del jebuseo tal cual había sido dada la promesa de Dios a Moisés (Ex 3, 17).

La alianza y la promesa deben ser lentes hermenéuticos con que mirar Levítico y particularmente este capítulo 18. Lo que hacen los cuerpos individuales, desde esas miras, tiene que ver con la fidelidad a su Dios porque son una nación que está intentando acuerparse y encontrar un lugar propio en un mundo que hasta ahora parece mostrarle lugares impropios. En una tierra que no les pertenece, la única forma de identificarse y mostrarse es siendo ellos un cuerpo-territorio visiblemente diferente a los demás.

Toda ley es performática. Regular lo que hacen los cuerpos individuales, es una forma también de marcar los límites y desmarcarse con respecto a las culturas circundantes (dominadoras o no) por un bien colectivo. Levítico 18 apunta no a cómo vivir y encarnar el deseo individual como un fin en sí mismo, sino a cómo gestionar socialmente el mismo para no ser indeseables como grupo social. El Levítico 18, el deseo es una categoría política más que sexual.

El verso 30 y final de este capítulo explicita lo necesario de guardar (en plural) estas ordenanzas de parte de Dios. Resulta extremadamente significativo revisar la palabra contaminarse, que es clave en este último verso y constatar que en el texto en hebreo la expresión *לֹא תִטְמְאוּ* (*lo tittamehú*) traducida como “no os contaminéis” proviene de *טָמַע* (*tamé*) amancillar, cuyo significado esencialmente alude al estar contaminado, específicamente en un sentido ceremonial, o sea, estar imposibilitado de comunión y limitado para estar en relación plena respecto a Dios.

4. A modo de conclusión

De manera general podemos decir que el libro de Levítico, aunque aparentemente remonte hasta Moisés (Lev 1, 1) y a pesar de ser un escrito diseñado centralmente en el sacerdocio y las prácticas religiosas de Israel y del judaísmo, tiene otros matices interesantes y necesarios de ser explorados a la luz de los tiempos que vivimos.

No sólo es interesante y útil para comprender el período post exílico (Storniolo, 1995, pág. 7) sino que tiene algo que decirnos sobre las formas en que seguimos estructurando nuestras leyes y códigos en nombre de Dios.

Releer Levíticos 18 implica el ejercicio de colocarnos desde un lugar des-
prejuiciado, y abrírnos a asumir otras claves hermenéuticas y de sentido como
las que aquí hemos compartido.

El tema y las reglas de Levítico 18 tienen un bias religioso y también po-
lítico. Están encaminadas a instruir, enseñar y regular la vida colectiva posible.
Son normas de pureza del clan. Proclamadas no como un fin en sí mismas, sino
como parte de no llegar al fin en sí mismos. Los versos 28 y 29 son claros en
mostrar la preocupación y alerta desde la cual se han esbozado estas reglas del
capítulo 18.

La que condena este capítulo apunta a los actos en sí. Nótese que no se
habla de castigo. El foco es la instrucción sobre el “deber ser” y el “poder ha-
cer”, Regular el cuerpo que eran, domesticar el deseo personal para la plenitud
colectiva, era visto como la forma de lograr ser y estar tranquilamente, y de no
ser cortados. La gestión personal del deseo garantizaría avanzar sólidamente ha-
cia la concreción de la promesa. Permaneciendo fieles entre sí el pueblo no sería
desmembrado, desarticulado. No quedaría inmolado y reducido a desperdicio
por esas perdiciones que solo acarrearán pérdidas.

Vivir bajo las normas de Levítico 18 no puede ser visto como un asunto
netamente individual, sino como una forma de organizar la resistencia colecti-
va. Una especie de propedéutica para la sostenibilidad y la sobrevivencia de la
alianza que comenzó con Moisés. Hay que leer Levítico 18 desde los lentes, los
sentidos y sentires de la promesa.

No hacer, para no ser como. No incorporar lo que no es propio.... Cada
prescripción está intrínsecamente ligada al poder sobrevivir en un lugar físico
y en una relación espiritual. Fungen como señal de distinción, como proclama
de Aquí estamos.

No se puede ganar un lugar propio sin identificarse objetivamente como
un otro. Las reglas de Levítico 18 son coordinadas ético espirituales individua-
les desde las cuáles le será posible al pueblo desmarcarse como cuerpo-territorio
unánimemente. Vivir según sus normas trae intrínseco el llamado a purificarse
del oprobio que significa quedar desnudos ante el enemigo⁹ que insiste en re-
vestirlos a su modo.

En el principio, nombres... en el desierto, palabras... en el medio el lla-
mado a nombrar las cosas.

El libro de Levítico pareciera querer decir lo necesario para organizar la
vida en nombre de ese Dios que siempre ha querido verlos habitar libres, a su
modo, distintos. Pretende ser como una guía para amar más allá de sí mismos,

⁹ Desnudar en público era también una práctica común de los vencedores sobre los cautivos. Isaías 20, 2-4
y el libro de Miqueas (1,8 y 1,11) contienen ecos de esto en sus escritos.

purificando el deseo en otro fuego que no les enajene, por ser un fuego ajeno. Es un pedazo de mapa del cuerpo territorio que constituyen ellos mismos, con el cual no solo no perderse a nivel individual, sino también poder llegar a ese lugar que antaño esperan, siendo un solo cuerpo colectivo.

Bibliografía

- Albertz, R. (1999). *Historia de la Religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta.
- Budd, P. J. (1996). *Leviticus*. USA: Marshall Pickering and Wm.B. Eerdmans.
- Chouraqui, A. (1996). *Ele chama...*. Rio de Janeiro: Imago.
- Cimosa, M. (1984). *Levítico e Números*. Sao Paulo: Edicoes Paulinas .
- Douglas, M. (1966). *Pureza y peligro*. Sao Paulo: Editora Perspectiva.
- Douglas, M. (1999). *Levítico como literatura*. Sao Paulo: Edicoes Loyola.
- Harrison, R. (1983). *Levítico. Introducao e comentário*. Sao Paulo: Mundo Cristao .
- Knight, G. A. (1981). *Levítico*. Buenos Aires: La Aurora.
- Mackintosh, C. H. (1978). *Estudos sobre o livro do Levítico*. Lisboa: Minerva.
- Maimónides. (1992). *Mishné Torá. O livro da Sabedoria*. Rio de Janeiro: Imago.
- Mesquita, A. N. (1971). *Estudo no livro do Levítico*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista.
- O.F.M, G. G. (1969). *EL Levítico*. Santander: Sal Terrae.
- Storniolo, I. (1995). *Como ler o livro do levítico. Formacao de um povo santo*. Sao Paulo: Paulus.
- Vaux, R. d. (2004). *Institucoes de Israel no Antigo Testamento*. Sao Paulo: Vida Nova.
- Wenham, G. J. (2021). *Levítico. Comentario Exegético*. Sao Paulo: Vida Nova.

Daylins Rufin Pardo

El pueblo de la tierra: ¿Faltas contra qué familia? Exégesis y hermenéutica de Lev 20

The People of Th Land: Faults against Which Family? Exegesis and Hermeneutics of Lev 20

Resumen

A través de una lectura crítica del capítulo 20 del libro de Levítico se realiza un trabajo exegético y hermenéutico para la realidad latinoamericana. Este pasaje, que ha sido dividido de muchas maneras, es trabajado en este artículo con miras a que su contenido pueda ser empleado por las comunidades de fe diseminadas en el continente para contrarrestar una lectura fundamentalista de la biblia, particularmente en contra del colectivo LGBT+. Se emplea como clave la expresión “pueblo de la tierra” para insistir en la fragilidad histórica y cómo el contacto con la vida no proviene de unx mismx, sino de los vínculos establecidos, por eso la necesidad de cuidarlos.

Palabras clave: Levítico, Fundamentalismo bíblico, Pueblo de Dios, exégesis, hermenéutica, género y religión

Abstract

Through a critical reading of chapter 20 of the book of Leviticus, an exegetical and hermeneutical work is carried out for the Latin American reality. This passage, which has been divided in many ways, is worked on in this article so that its content can be used by the faith communities spread throughout the continent to counteract a fundamentalist reading of the Bible, particularly against the LGBT+ community. The expression “people of the earth” is used as a key to insist on the historical fragility and how the contact with life does not come from oneself, but from the bonds established, hence the need to take care of them.

Keywords: Leviticus, Biblical Fundamentalism, Biblical fundamentalism, People of God, exegesis, hermeneutics, gender and religion

¹ Enrique Vega-Dávila es Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Estudió Teología en el Perú, donde obtuvo su Licenciatura y Maestría, formación que abarca enfoques filosóficos y pedagógicos. Se ha dedicado a la docencia formal y no formal con jóvenes, ofreciendo talleres y cursos sobre formación humana y pensamiento crítico. Actualmente, imparte clases en los colegios de Filosofía y Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras y en el posgrado de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación se encuentran relacionadas con Género y Religión, Poder, subjetividades e instituciones, Masculinidades y Diversidades sexogenéricas. Es desde el año 2024 Candidato al Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras de México (SNI) y Acompañante Espiritual a personas en cuidados paliativos y a sus familiares en el Programa Contigo de Axa Keralty. Universidad Nacional Autónoma de México. enriquevegad@filos.unam.mx <https://orcid.org/0000-0002-1359-5010>

Resumo

Por meio de uma leitura crítica do capítulo 20 do livro de Levítico, é realizado um trabalho exegético e hermenêutico para a realidade latino-americana. Essa passagem, que tem sido dividida de muitas maneiras, é trabalhada neste artigo para que seu conteúdo possa ser usado pelas comunidades de fé espalhadas pelo continente para se contrapor a uma leitura fundamentalista da Bíblia, particularmente contra a comunidade LGBT+. A expressão “povo da terra” é usada como termo-chave para insistir na fragilidade histórica e em como o contato com a vida não vem de si mesmo, mas dos vínculos estabelecidos, daí a necessidade de cuidar deles.

Palavras-chave: Levítico, fundamentalismo bíblico, povo de Deus, exegese, hermenêutica, gênero e religião

A las víctimas del genocidio palestino,
quienes sufren por una lectura colonialista de pasajes bíblicos.

Introducción

La propuesta exegética de este número de RIBLA, sobre el libro de Levítico, explora distintos momentos críticos de este libro bíblico bastante empleado por diferentes grupos religiosos en el continente, lo que no deja de ser llamativo por diferentes razones, ya que se apela a su literalidad, principalmente en materia de algunos tópicos de ética sexual, mucho más en lo relacionado al colectivo LGBT+. Más allá del uso que se le ha dado, la importancia de este libro bíblico en el marco de la *Instrucción* se refleja simbólicamente al encontrarse en el centro de ella (Tapia, 2010, pág. 138). En torno al capítulo 20 que se desarrollará en este artículo quisiera proponer dos partes que permitan valorar la riqueza del capítulo, la primera relacionada con una lectura crítica del texto, la segunda con temas concretos para una lectura latinoamericana liberadora.

Una primera problemática que quisiera destacar se relaciona con las distintas versiones empleadas en Abya Yala y cómo titulan el capítulo ya que revela en la división que colocan una perspectiva hermenéutica. Algunos títulos colocados son los siguientes:

Castigos a la desobediencia (Dios habla hoy, 1996),
Penas por actos de inmoralidad (La biblia de las Américas, 1997),
Pecados terribles (Traducción en lenguaje actual, 2000),
Penas por actos de inmoralidad (Reina Valera 1960, 1988),
Faltas culturales y Faltas contra la familia (Biblia de Jerusalén, 2024).

Cada uno de estos encabezados enfatiza temáticas distintas que coinciden en el código legal para vivir la santidad del dios en el que creen como una

repuesta a ese pacto (Levoratti, 2005). Estas diferencias pueden comprenderse por la complejidad del material que fue unificado por una persona redactora bajo el supuesto, como afirma Noth, de que estas normas “tenían su propia vida autónoma y su propio entorno ambiental” (1989, pág. 183) y que han sido leídas de distintas maneras en la propia formación del texto, particularmente, que implica el período pre exílico donde se habrían fraguado (Blenkinsopp, 2001) y pasa por el período postexílico (Ibañez Arana, 1997) como en la recepción e interpretación que históricamente se le ha dado. Una de las tensiones en el continente guarda relación con las diversidades sexogenéricas y con la idea de familia, razón por la que se tomará en cuenta la división de la biblia de Jerusalén y se problematizará el título que le han colocado al capítulo.

En todo caso, más allá de una lectura que insista en las prohibiciones que detalla el capítulo cabe cuestionar cómo es que el tabú del incesto no solo debe ser solo comprendido como un atentado a la santidad, sino como una forma concreta de generar nuevas transacciones en el marco de los cuerpos, principalmente de las mujeres, como propiedad (Rubin, 1986), por lo que este aspecto puede considerarse un horizonte hermenéutico que coloque su énfasis no tanto en lo sexual como en la necesidad étnica de expandirse y consolidarse, lo que rápidamente puede ser manipulado, como toda verdad de fe (Von Rad, 1974). La concepción de la tierra, en ese sentido, abre un escenario que cuestionaría la idea de familia, ya que esta no existe como noción en el pueblo bíblico que está detrás del texto, sino que aparece un vínculo mucho más amplio que coloca al mismo pueblo conectado con su vulnerabilidad, la que estaría en juego siempre.

1. Análisis del texto

Se ha mencionado ya que la Biblia de Jerusalén delimita el capítulo 20 del libro del Levítico en tres partes. La primera es llamada “Faltas culturales” (vv. 1-6), quizá por la relación con el dios Moloch [מֹלֶךְ] que aparece mencionado en el texto, lo que colocaría cualquier acción realizada dentro de lo cultural, pero esta visión deja de lado a quienes practican la nigromancia [יִדְעֹנִי, *yideoni*] y la adivinación [אֹב, *ob*], añadiendo la acusación de que el pueblo se iría a adulterar o prostituir [זָנָה, *zaná*] con ellos. Si se trata, entonces, de una experiencia cultural amplia, esto podría ayudar a considerar cuál es la perspectiva crítica que sostiene idea de lo cultural y el espacio que habrían ocupado otras experiencias religiosas y, por ende, el rechazo israelita² a todo lo asociado con otras prácticas religiosas/sexuales.

Esta primera parte termina con la invitación a la santidad [קָדוֹשׁ, *kadosh*] y guardar/cercar alrededor [שָׁמַר, *shamar*] la promulgación [קִיּוּם, *Kjuccá*]. Rescato el uso femenino de esta palabra, debido a que el uso masculino se encuentra

² Sigue siendo más que oportuna la distinción entre israelí e israelita, la primera haría alusión a las personas que actualmente ocupan Palestina y la segunda se referiría al pueblo del bíblico Israel (Erill Soto, 2024).

relacionado con leyes. La segunda parte es titulada “Faltas contra la Familia” (vv. 9-21) e indica una serie de acciones relacionadas con prácticas sexuales, a varios de ellos se referirá con la expresión abominación [תועבה, *toebá*]. Por último, la Exhortación final (vv. 22-27) inicia con la insistencia de guardar/cercar [שָׁמַר, *shamar*] la promulgación [קִּיּוּץ, *Kjuccá*], la que se presenta como una amenaza. Distinguirse de las costumbres de otros pueblos será el eje estructurador de esta parte.

Teniendo en cuenta lo examinado, se propone en este texto la siguiente división considerando que se trata de una unidad, lo que permitiría identificar una estructura paralela:

- A. Primera parte (vv. 1-9)
 - a Prohibición de ir con otras divinidades (vv. 2-6)
 - b Exhortación a la santidad (vv. 7-8)
 - a’ Amonestación familiar (v. 9)
- B. Segunda parte (vv. 10-27)
 - a Prohibición de prácticas sexuales (vv. 10-21)
 - b Exhortación a la santidad (vv. 22-26)
 - a’ Amonestación sobre la invocación de espíritus (v. 27)

Esta estructura del capítulo permitiría resaltar, considerando la retórica semítica, el vínculo entre una parte y otra. En este caso, lo expresado en la primera se acentuaría en la segunda, la relación que ambas poseen es directa y puede considerarse como un desarrollo del contenido (Meynet, 2003). Alejarse del dios en el que creen y considerar ello una como una traición será un tema recurrente en el Primer Testamento, razón por la que distintas prácticas sexuales de otros pueblos -vinculadas con sus cultos- permitirán un discurso sobre la vanidad [הֶבֶל, *heh ’bel*], la que se comprenderá como idolatría. Esta concreción de la lengua semítica permite notar cómo el uso de las distintas palabras es anterior a las posibles abstracciones, las que pueden ser consideradas constructos teológicos. A continuación, se comentará los versos desde las partes propuestas en este artículo.

A. Primera parte (vv. 1-9)

Las palabras dadas aquí, en el marco del llamado Código de Santidad, al igual que en los otros capítulos son presentadas como dichas directamente por el dios en el que creen, lo que colocaría con contundencia y determinación las palabras enunciadas. Esta creencia ha reforzado la lectura literalista de este y otros pasajes.

Quien ha de observar esta prohibición es cualquier hombre israelita [אִישׁ, *ish*] o cualquier varón extranjero [גֵּר, *guer*] que mora en esas tierras, que deben ser gobernadas como dios -significado de la palabra Israel-. La sujeción

a esta divinidad territorial implica asumir no dejarse llevar por vanidades o vacuidades que provendrían de los dioses circundantes. En ese escenario aparece Moloch [מֹלֶךְ], divinidad titular de los amonitas, un pueblo semita que habría vivido entre Siria y el río Jordán, formando parte de lo que sería la actual Jordania (Tobledo Pozo, 2017). Según Wagner (2014) existiría una disputa que consideraría, por un lado, que no se trate de una divinidad en concreto (Buis, 2003), sino de un acto sacrificial infantil llamado *molk* (Wagner, 2014), lo que debido a la evolución de las religiones este nombre haría evidente cómo una actividad pasaría a designar un nombre propio. Siendo uno u otro, la indicación de ofrecer a la descendencia [זֶרַע, *zéra*] se trataría de un acto tan grave que solo tendría como consecuencia el apedreamiento [רָגַם, *ragám*], una muerte lenta, dolorosa y causada de modo colectivo, que aparece en el Pentateuco, además de Lv 20:2, en Lv 20:27; 24: 14; 24:16; 24: 23; Num 14: 10; Num 15: 35-36; Deut 21: 21.

Este rechazo a su dios demandaría un corte [כָּרַת, *karát*], imagen relacionada con el mundo vegetal (Num 13: 24; Jue 9: 48) que también se encuentra relacionada con el corte prepucios (Ex 4: 25). La misma palabra se emplea para expresar la contundencia de un pacto (Jer 34: 18; Gn 15:10) lo que permitiría comprender en este caso la función de quitar como separar lo que permite o imposibilita un tipo de vida. Ocupar la idea de cortar con relación al mundo vegetal tiene sentido cuando se piensa en la expresión pueblo de la tierra [אֶרֶץ הָעָם, *am ha'erets*], el que será responsable directamente de ejecutar esas instrucciones promulgadas, debido a que la santidad que comparte su dios demanda colectividad y mantener esa tierra con vida. La revisión hermenéutica de la pena capital será motivo de reflexión en la segunda parte de este texto. Con similar fuerza simbólica la segunda prohibición de acudir con médiums [אֹבֹת, *obot*] e invocadores [יִדְּעֹנִים, *yidda'ônîm*] relacionado con la prostitución [זָנָה, *zaná*] tiene la misma consecuencia de ser cortado [וְהִכְרַתִּי, *wəhikratî*] del pueblo.

En la parte central de esta primera parte se encuentra una exhortación a la santidad. El verbo santificar se encuentra en infinitivo absoluto [וְהִתְקַדְּשְׁתֶּם, *wəhitqaddištēm*] y puede leerse como una característica que no se posee en el momento pero que puede ser adquirido o como algo que no debería ser olvidado y debe permanecer, de ahí que el verbo aparezca en esta forma (Farfán Navarro, 1998, pág. 62). En este caso muy concreto, lo que debe mantenerse en el tiempo es guardar [שָׁמַר, *shamár*] los estatutos que le pertenecen a dios [חֻקֵּי, *Kjuccá*]. Como se mencionó líneas anteriores el verbo *shamár* se relaciona con hacer un cerco, pero también con velar (1 Sam 19:11), observar (Ecle 11:4), retener (Gen 41:35) o mantenerse en un cargo (Num 3: 10). En medio de una tierra fértil muy limitada como es en la que se encuentra el pueblo bíblico, la vida se encuentra amenazada si no se le cuida como se hace con lo vegetal en medio de un clima amenazante.

El cierre de esta primera parte se ofrece a partir de una amonestación, es decir, de un recuerdo o invitación a tener presente algo. En este caso, cierra un círculo de responsabilidad. No se trata solo de la responsabilidad del varón frente a la generación que viene, sino también frente a la generación de la que depende. Si en Aa la amenaza de muerte se encontraba por ir detrás de otras deidades, colocando una responsabilidad en el varón, en Aa' se encuentra la misma amenaza, pero ahora relacionada con el clan. La muerte buscada se encontrará al salir del cerco que implica la *Instrucción* y también al desaprovechar la vida que existe dentro de ese mismo espacio cercado.

B. Segunda parte (vv. 10-27)

Así como la primera parte cuestionará al pueblo de la tierra con prácticas relacionados hacia fuera del “cerco”; esta segunda parte, siguiendo el paralelo, pone su atención en prohibiciones hacia dentro de este pueblo. Esta parte ya no coloca la atención en el extranjero, sino que solo pone su atención en el varón [ישׁ, *ish*] que pertenece a este pueblo.

Para cuidar al pueblo de la tierra no bastaría con no cometer acciones relacionadas con lo de fuera, sino no introducirlas en el pueblo. Eso se encuentra relacionado con prácticas sexuales y cultos religiosos (Roper Berzosa, 2014). Una de las narrativas más empleada para mostrar el alejamiento a la divinidad en la que se cree es la imagen del engaño. El v. 10 pone su atención en el varón [ישׁ, *ish*] que ha cometido adulterio [ינאפ, *yin 'ap*] con la mujer que le pertenece a otro varón. La idea de muerte que aparece ya no se relaciona con la tierra, sino con un fin de la vida [ימת, *yūmat*]. No debe pasarse por alto la idea de pertenencia que aparece en el texto.

El v. 11 describe una posible escena entre un varón y una mujer, la falta radicaría en que esta mujer tendría vínculo con el padre de ese varón, por lo que acostarse [ישׁב, *yiškab*] con ella y ver su desnudez [ערװתה, *'erwātāh*] tendría como consecuencia la muerte [ימת, *yūmat*]. La cuña final del verso coloca la sangre sobre ambas personas [דמיהם, *dāmêhem*], lo que puede asociarse con la propia responsabilidad, con la vida que encarna la misma sangre.

El v. 12 describe otra posible escena entre un varón y una mujer. En este caso la falta radicaría también en el vínculo existente entre ambas personas, ya que se trataría de la mujer que le pertenece al hijo de este varón, lo que llamamos nuera [כלה, *kallah*]. El hecho realizado por estas personas sería en el lenguaje del libro una maldad [תבל, *tébel*], palabra que solo se emplea en el marco del Código de Santidad, aparece también en Lev 18:15 y 18:23.

El v. 13 describe otro futurible legal, ahora entre varón y “varón”. Coloco entre comillas el segundo término debido a que las palabras ocupadas en hebreo son distintas, la primera se refiere a un varón [ישׁ, *ish*] y la segunda a un macho [זכר, *zākār*]. La primera palabra, como se mencionó líneas anteriores, apunta a

nombrar varones maduros (Arens, 2011), el segundo término se ocupa de manera más amplia asociada a la genitalidad, es decir, no de la masculinidad, sino a su condición de macho (Arens, 2011). A esto se debe añadir que la práctica explicitada en el hebreo está relacionada con yacer [מִשְׁכָּבִי, *miškābē*], lo que implica compartir la cama (por ejemplo, Lv 15: 4.5.23.24.26; 2 Sam 11: 13, 1 Re 1: 47), es decir, un lugar de intimidad. La acusación hecha es perversión [תוֹעֵבָה, *toebá*], la que se encuentra relacionada con rituales (Ex 8: 22; Gen 46: 34): que un varón que forma parte del pueblo de la tierra actúe como una hembra es algo que en su concepción atentaría contra la santidad por colocarlo en un lugar que no le corresponde por ser superior, esto pondría en evidencia un tema de jerarquías masculinas y muestra de cómo lo femenino es visto como inferior.

El v. 14 incorpora otro escenario, un varón que toma [יִקְחַ, *yiqqah*] tanto a una mujer y a su madre [אִמָּה, *'immāh*] lo que es reconocido como una vileza [זִמְמָה, *zimmāh*], esta expresión es mucho más empleada en la literatura bíblica, por ejemplo, Prov 24:9; Job 17:3; Isa 32: 7, Os 6:9). La amenaza que no es ejecutada por su dios se refiere al fuego, las tres personas implicadas serían quemadas [יִשְׂרָפֻי, *yisrāpū*] como forma de erradicar la vileza en el pueblo de la tierra. Esta imagen debe hacernos recordar que la acción de quemar plantas es empleada para eliminar su nueva aparición en la tierra, práctica que puede encontrarse en muchos pueblos y se reconoce como sistema de roza.

El escenario del v. 15 se refiere a un varón con un animal [בְּהֵמָה, *bihēmāh*], el que puede ser de carga (v.g. Gen 1: 24; Num 3:41; Lev 19:19) o domésticos (v.g. Gen 8:1; Ex 8: 13.14; 9:9; Lv 18:23), aunque raramente bestias (v.g. Miq 5:7; Deut 28: 26; Is 18: 6; Jer 7: 33, 15: 3, 16: 4). La falta estaría relacionada con copular con emisión de semen [שְׂכַבְתִּי, *šəkābātōw*] y tendría como consecuencia la muerte [יָמַת, *vūmat*] para el varón, pero en el caso del animal este debería ser aniquilado [תִּהָרֹגִי, *tahārōgū*]. No puede dejarse de lado esta diferencia semántica. En el v. 16 hay un nuevo escenario, se imputaría la amenaza a una mujer israelita [וְאִשָּׁה, *wə'isšāh*], la que de intentar aparearse [לְרִיב, *lariḥ* 'āh] tanto a ella como al animal se les mataría [וְהָרַגְתִּי, *wəhāragtā*]. De modo llamativo también se coloca la expresión “su sangre sobre ellos”.

El verso 17 regresa a la responsabilidad de un varón y de una mujer. En este caso se trataría de su hermana [אֲחֹתִי, *'āhōtōw*] ya sea por la línea paterna o materna. En este caso, por ver la mutua desnudez [עֶרְוַתָּה, *'erwātāh*] recibirían por castigo recibir el corte [וְנִכְרַתִּי, *wənikratū*] del pueblo, nuevamente una imagen vegetal, que coloca con contundencia que este acto sea realizado en frente del pueblo; el texto dice “a ojos de” [לְעֵינֵי, *lə'ênē*]. Su falta sería nombrada iniquidad [עֲוֹנוֹ, *āwōnōw*].

En el v. 18 la acusación pesa sobre un varón [וְאִישׁ, *wə'is*] que tendría intimidad sexual con una mujer israelita [אִשָּׁה, *'isšāh*] que estaría en su periodo menstrual. Tal situación de los cuerpos con vulva es nombrada enfermedad o dolor [דָּוָה, *dāwāh*]. La falta estaría relacionada con descubrir su desnudez

[עֲרוּתָהּ, 'erwātāh] y destapar [גִּלְתָּהּ, gillatāh] la fuente de su sangre. La consecuencia nuevamente es la extirpación de la tierra, lo que se expresa en ser arrancados³ [וְנִכְרְתִי, wənikrəṭī]. El v. 19 continúa la acusación anterior de descubrir la desnudez [עֲרוּתָהּ, 'erwātāh], pero en este caso, de la hermana de la propia madre o padre.

El v. 20 nuevamente considera a un varón [אִישׁ, 'wə'īš] como la persona que podría ser acusada. Y coloca la tensión entre éste y un vínculo con la hermana de su padre, lo que le vincularía a la desnudez del mismo padre. Su condena es morir sin descendencia. Lo mismo sucedería en el caso hipotético de que un varón se vincule sexualmente con la mujer de su hermano, presentada en el verso 21. La afrenta condenada es atentar contra el hermano y la reprobación es la misma que en el caso anterior, no tener descendencia.

Lo central en esta segunda parte coincide con la primera, expuesta párrafos anteriores, al tener como eje la exhortación a la santidad, la que no inicia con la santidad misma sino con la invitación a guardar los estatutos que le pertenecen a su dios. Aparece nuevamente el verbo *shamár* [שָׁמַר] y la expresión hebrea *mishpāt* [מִשְׁפָּט], que ciertamente se traduce como leyes, pero que tiene también relación con costumbres. La condena por no realizar lo que ha sido mandado es la expulsión de la tierra expresada en el verbo vomitar [קָא, qo] al vivir según las costumbres [הֻקְּוֹתַי, huqqōṭay] de otros pueblos, los que no solo serían sacados del pueblo de la tierra, sino llevados a un lugar más lejos, situación que se expresa en el verbo *shalákj* [שָׁלַח]. El v. 23 insiste en que esos pueblos habrían cometido las acciones antes referidas versos antes abordados (vv. 11-20).

Distinguirse de otros pueblos y de sus costumbres será la marca de la santidad, la que se expresaría en poseer la tierra que es útil para la vida, que se expresa en 'admātām [אֲדָמָתָם] donde se produciría ésta en abundancia. La expresión leche y miel, empleada en muchas traducciones, no se trata de una literalidad sino de tierra nutrida y llena de enjundia. Una de las características del pueblo de la tierra es haber sido separado [הִבְדַּלְתִּי, hibḏaltī], expresión que se usa también en Gn 1: 4,7, 14, 16 para hablar del acto creador. Esta distinción con otros pueblos también se expresaría en limpieza [הִטְהַרְתִּי, haṭṭəhōrāh] en contra de la suciedad [לִטְמָאָה, laṭṭəmə'āh], expresión que se encuentra relacionada con el plano ritual (Deu 12: 15; 15: 22; Num 5:2; Lev 5:2; Lev 11: 35; 7:19; 14: 40) que ocuparía animales, aves y lo que se arrastra [רָמַשׁ, ramás] para su ejercicio.

Esta segunda parte cierra con una última amonestación con respecto al invocar espíritus [אֹבִי, 'ōwbi] o adivinar [יִדְעָנִי, yiddə'ōnī] por parte de hombres y mujeres de la tierra. En el v. 9 donde aparece la primera amonestación la condena se relaciona con maldecir a padres, en este caso la condena iría más allá

³ Siguiendo una intuición, en este texto como en otros de mi autoría, se propone el uso de la "x" para la formación de los plurales que impliquen la posibilidad de desdoblamiento de género de modo que cada persona pueda dar cuenta de su perspectiva de género y leerlo ya sea con "o", con "a" o con "e".

del vínculo “familiar” y se asociaría a otras formas de ancestralidad que no se encuentran en el mismo plano existencial.

Con esta descripción y caracterización a partir del propio texto cierro la primera parte del artículo. En esta ha podido notarse estos dos elementos, por un lado, lo que en las narrativas cristianas se considera abominación como algo gravísimo oculta que en el hebreo la expresión se relaciona a lo cultural, a restricciones alimenticias, a pesos y medidas falsas y no solo a prohibiciones sexuales (Tabb Stewart, 2006, pág. 151), lo que brinda otro horizonte para nada relacionado con la sexualidad diversa y, por otro lado, la ética del capítulo 20 del libro de Levítico más allá de centrar su atención en prohibiciones eternas y de corte positivo en el marco del derecho, las que terminan en legalismo, se trata de todo lo contrario, de una ética del sociocuidado que restringiría su atención a lo sexual, sino a la vida constituida en colectividad.

2. Para pensar desde Latinoamérica

El haber destacado algunas expresiones del hebreo bíblico no es para mostrar erudición, sino para pensar la realidad del capítulo en contextos que no tienen que ver necesariamente con el vivido en los pasajes estudiados. A continuación, teniendo como base el primer apartado, se desarrollarán líneas hermenéuticas para pensar la vida plena y digna en el marco de nuestros pueblos.

El pueblo de la tierra

Una de las formas con que es nombrado el pueblo bíblico en este capítulo no es por un nombre propio, sino a partir de su relación con la tierra a la que pertenece. Esto ayudaría a ver cómo es que la santidad de este pueblo no tiene características imponentes ni absolutas, sino que en él existe la total dependencia con quien le creó y le separó y no al revés. En ese sentido, el pueblo de la tierra, lejos de ser reconocido como mediador único de lo divino, se encuentra condicionado de manera permanente por lo que expresa su dios para generar vida.

Tal mediación se encuentra vinculada con guardar los estatutos ofrecidos por su dios en el marco del cuidado, lamentablemente esto ha devenido históricamente en control, en discriminación, en atentados contra toda vida que se extienden hasta el día de hoy. Por ello, reconocer la santidad en pueblo de la tierra no implica legalismo alguno, sino una respuesta a la divinidad en la que cree y actuar según ella. La tierra puede ser reconocida como fértil solo en la medida que es cultivada, lo que nuevamente entra en contacto no con un monoteísmo ramplón ni con una batalla cultural, sino en la plena coherencia. Tal situación se encuentra lejos de muchos espacios religiosos, quienes al colocarse en un plano de superioridad destruyen lo que no coincide con su visión de mundo. Esto puede reconocerse en los fundamentalismos religiosos y políticos que se vienen

gestando en el continente a partir de lo que Barredo ha llamado neoconservadurismos (Barredo, 2024).

Moloch, el dios que niega el presente

Mientras la divinidad en la que cree el pueblo de la tierra le habla y le invita a generar vida, la aparición de Moloch no deja de ser llamativa, ya que, como se mencionó líneas anteriores, las niñeces le eran ofrecidas en sacrificio (Wagner, 2014). En el marco de una sociedad que se siente llamada a poblar el mundo, esto significaría una gran aberración ya que iría en contra de las necesidades fundamentales para su subsistencia, pero esto no deja de ser otro elemento que puede ser manipulable. Es por ello por lo que Moloch no puede reducirse, como hacen grupos religiosos, a una presencia demoníaca, sino que su imagen debe ampliarse a todo aquello que impide la vida plena.

En ese marco me parece importante destacar que en medio de una cultura adultocéntrica, las niñeces no pueden ser objeto de ninguna pugna que las coloca, primero como inferiores, luego como excusa para asumir batallas. La entrega de las niñeces a Moloch no puede ser vistas, entonces, como una entrega del futuro del pueblo, sino que más bien en el marco de nuestras luchas en el continente debe cuestionar el propio presente que lxs niñxs representan. Ofrecer a las niñeces a Moloch en un contexto como el actual nos puede llevar a pensar sobre el futuro que se les está negando al permitir que la corrupción de los estados no tome en serio la sustentabilidad del planeta.

Distinción con otros pueblos

El pueblo de la tierra es vulnerable, no es dependiente de sí mismo, como se mencionó anteriormente, esto lleva a comprender tal distinción no como superioridad. Esto ha sido el gran problema de abundantes experiencias religiosas que confesando una idea de autenticidad y veracidad de sus fuentes han tenido por menos o inferiores cualquier otra forma de fe y, lo que es peor aún, cuando han estado en el poder han destruido todo lo que no encajaba con su visión de mundo. Ciertamente, de fondo se encuentra la creencia de que la divinidad en la que se cree tiene una mirada particular sobre tal o cual grupo lo que le haría diferente, esta posición teológica ha sido empleada para generar ese discurso anulador por parte de quienes detentan el poder, no obstante, se olvida la dimensión ética como respuesta a esa divinidad.

Tal situación será denunciada siglos más adelante por lxs profetas, quienes sostendrán frente al legalismo y a ese ímpetu de superioridad que la única garantía para la vida no se encuentra en las estructuras (Sicre, 1989). Ser distinto a otro pueblo por infinidad de características, incluida la religiosa, no debería estar asociada a una comparación hacia fuera en lugar de una autocrítica personal y comunitaria. El mensaje bíblico es para las personas que creen en él, no para atosigar a quienes están fuera.

Pena de muerte

Los textos acerca de la amenaza de muerte son eso, una horrible intimidación que no es ejecutada por divinidad alguna y que pueden encontrar un correlato en oráculos similares en los libros proféticos, los que han de reconocerse como procesos comunicativos (Mena, 2012). La dureza de la pena mostraría no solamente la gravedad por un hecho en concreto, sino que, tal y como ha sido presentado, hablaría de un cuidado muy delicado sobre las costumbres que poseería pueblo de la tierra. Esto ubica la idea de la pena capital no en el texto, sino en su interpretación y en la manipulación ideológica que se ha tenido históricamente.

En el mundo cristiano no tendrá su aparición, sino hasta el siglo segundo con Clemente de Alejandría, quien ocupará la imagen de la amputación para validarse (1996, I, 27, 171) y se realizará un desarrollo en contra de esto mismo en personajes como Tertuliano (De idololatria, 1987, 17) o Lactancio (1980, VI, 20, 8-10). Más allá de un desarrollo histórico, la pena de muerte desde el contexto bíblico solo puede emplearse para mostrar la gravedad en medio de situaciones que implican tomar decisiones internas, pero no pueden ser una alternativa desde la fe en Jesús de Nazaret quien se opuso a la muerte de modo radical, no solo al sentir el dolor frente al Bautista sino también llorando por Lázaro. La pena de muerte no es una alternativa que deba partir de una propuesta cristiana para ninguna sociedad. Es más, que históricamente haya existido en sociedades que se nombraban cristianas es muestra del fracaso de la fe frente a la vida constituida.

Homosexualidad

Ciertamente el texto como garrote ha colocado su atención con mucha fuerza acerca de la supuesta homosexualidad que abordaría el versículo 13 (Hanks, 2011), pero no puede olvidarse que si se mantiene el binomio homosexualidad/heterosexualidad los otros versículos estarían cuestionando el ejercicio de esta última. Entonces, frente a un verso sobre homosexualidad le corresponden otros 12 acerca del ejercicio heterosexual. Pero no ha habido campañas evangelísticas ni marchas en contra de estos ejercicios sexuales. Lo que habla más del interés “cristiano” por la sexualidad de personas del mismo sexo y no necesariamente de alguna forma de santidad.

Aunque no está de más cuestionar la forma histórica de cómo ha sido empleado el versículo 13 para maldecir a personas de la diversidad sexogenérica e impedir sus derechos, no podemos quedarnos en el binomio homosexualidad/heterosexualidad que solo significaría mantener una posición que polariza las identidades, como si toda la sexualidad estuviese reducida a ello. Esta manipulación del verso, aislado de todo el capítulo, solo es muestra de una ideología heterosexual (Rich, 1996) que valida una forma de familia, una forma de sociedad, una forma de comprender el mundo. Por ello, como una crítica puede

irse más atrás de la misma sexualidad y comprender cómo se cuestionaría una práctica contextual y no el amor entre personas del mismo sexo (Lings, Biblia y homosexualidad. ¿Se equivocaron los traductores?, 2011; Lings, Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas, 2021).

Esta segunda parte del artículo ha traído algunos temas que siguen generando discusión en nuestro escenario latinoamericano en medio de las tensiones sobre qué implica o no lo deseado por la Divinidad, por lo que la propuesta colocada aquí se encuentra relacionada con generar un diálogo sobre otras formas de interpretar este pasaje. Ciertamente este ha servido solo para comprender una serie de posibles sanciones y no desde la vida que está en juego y que ha de mantenerse, pero no a costa de otras vidas.

A modo de conclusión

El título de este trabajo preguntaba a qué familia se podría referir este capítulo del libro del Levítico a propósito de los títulos empleados en algunas biblias. No se puede hablar de familia en el capítulo examinado desde lo que conocemos en la actualidad, el vínculo existente es con la tierra. Esto coloca a las personas responsables en un horizonte de vulnerabilidad que cuida lo que está a su alrededor para mantener y sostener la vida. Desde este horizonte puede interpretarse el texto, desde la vida que se mantiene en el tiempo como respuesta a la divinidad en la que se cree. Frente a posiciones colonialistas que se dan con ciertas lecturas bíblicas, esta postura no puede significar ni exclusividad ni superioridad, sino pensar en cómo existe una interdependencia con la divinidad y con la humanidad a la que pertenece, lo que se aprecia en la constante metáfora vegetal.

La santidad no puede ser endogamia étnica, sino que se trata de una actitud ética que se puede identificar en el cuidar la vida que nos une. Lejos de una lectura fundamentalista, este pasaje puede servir a que las comunidades en el continente puedan pensar en cómo nos encontramos unidxs en la vulnerabilidad y solo la interdependencia puede ayudarnos a caminar por nuevos rumbos. Si cupiese la pregunta sobre qué familia es a la que podría afectarse, el ser pueblo de la tierra orienta la vida hacia la creación entera, por lo que la lucha provida no está enmarcada en la actitud corrosiva de grupos fundamentalistas que se oponen a ciertos derechos, procurando con su actitud establecer una teocracia vestida de democracia (Vega-Dávila, 2022), sino que ser pueblo de la tierra nos propone una vida que sea sostenible.

Bibliografía

- Arens, E. A. (2011). Un ensayo de antropología bíblica. Centro de Estudios y Publicaciones/Paulinas/Fondo Editorial UARM.
- Barredo, P. (2024). Borrador de tesis doctoral [Unpublished doctoral dissertation]. Universidad Iberoamericana.
- Biblia de Jerusalén: Levítico. (2024). Desclée De Brouwer. <https://www.edesclée.com/content/biblia-online>
- Blenkinsopp, J. (2001). El Pentateuco: Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia. Verbo Divino.
- Buis, P. (2003). El Levítico: La ley de santidad. Verbo Divino.
- Clemente de Alejandría. (1996). Stromata. Ciudad Nueva.
- Dios habla hoy: Levítico 20. (1996). Bible Gateway. <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Leviticus%2020&version=DHH>
- Douglas, M. (1966). Pureza y peligro. Editora Perspectiva.
- Douglas, M. (1999). Levítico como literatura. Edições Loyola.
- Erill Soto, B. (2024, enero 27). ¿Israelí o israelita? La diferencia entre 5 términos relacionados con Israel. National Geographic Historia. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/israeli-israelita-diferencia-entre-terminos-relacionados-israel_20367
- Farfán Navarro, E. (1998). Gramática elemental del hebreo bíblico. Verbo Divino.
- Hanks, T. (2011). Biblia y prejuicios: 40 mitos. Crítica de la manipulación homofóbica de textos bíblicos usualmente usados. Análisis y exégesis. Epifanía.
- Harrison, R. (1983). Levítico: Introdução e comentário. Mundo Cristão.
- Ibáñez Arana, A. (1997). Levítico. En S. Guijarro Oporto & M. Salvador García (Eds.), Comentario al Antiguo Testamento I (pp. 173-212). La Casa de la Biblia.
- Knight, G. A. (1981). Levítico. La Aurora.
- La Biblia de las Américas: Levítico 20. (1997). Bible Gateway. <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Lev%C3%ADtico%2020&version=LBLA>
- Lactancio. (1980). Instituciones divinas IV-VII. Gredos.
- Levoratti, A. (2005). Levítico. En Comentario bíblico latinoamericano (pp. 471-518). Verbo Divino.
- Maimónides. (1992). Mishné Torá: O livro da sabedoria. Imago.
- Mena, M. (2012). ¿Ruge el león, quién no temerá? Una aproximación a la poesía de Amós 3,1-15. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 71, 37-47.
- Mesquita, A. N. (1971). Estudo no livro do Levítico. Casa Publicadora Batista.
- Milgrom, J. (1991). *Leviticus 1-16: A new translation with introduction and commentary*. Doubleday.

- Milgrom, J. (2000). *Leviticus 17-22*. Doubleday.
- Noth, M. (1965). *Leviticus: A commentary*. Westminster.
- Noth, M. (1989). *Levítico*. Paideia Editrice.
- O.F.M., G. G. (1969). *El Levítico*. Sal Terrae.
- Reina Valera 1960: Levítico 20. (1988). Bible Gateway. <https://www.bible-gateway.com/passage/?search=Lev%C3%ADtico%20&version=R-VR1960>
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA: Revista de estudios feministas*, 15-42.
- Ropero Berzosa, A. (2014). Prostitución sagrada. En *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia* (pp. 3406-3409). CLIE.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo”. *Nueva Antropología*, 7(30), 95-145.
- Sicre, J. L. (1989). La idolatría y los profetas. En J. L. Sicre, J. M. Castillo, & J. A. Estrada (Eds.), *La Iglesia y los profetas* (pp. 53-78). El Almendro.
- Storniolo, I. (1995). Como ler o livro do Levítico: Formação de um povo santo. Paulus.
- Tabb Stewart, D. (2006). *Leviticus*. En D. Guest et al. (Eds.), *The queer Bible commentary* (pp. 123-130). SCM Press.
- Tapia, O. (2010). En O. Tapia & C. Soltero (Eds.), *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio* (Vol. 4, pp. 133-220). Verbo Divino.
- Tobledo Pozo, V. (2017). Amón, Moab y Edom: Una aproximación al nomadismo durante la Edad del Hierro en Transjordania. En *Actas del I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo* (pp. 13-42). Universidad de Murcia.
- Traducción en lenguaje actual: Levítico 20. (2000). Bible Gateway. <https://www.biblegateway.com/versions/Traducci%C3%B3n-en-lenguaje-actual-TLA-Biblia/>
- Vaux, R. de. (2004). *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Vida Nova.
- Vega-Dávila, E. (2022, octubre 6). Narrativas de disfraz: Cuestionando a la ideología del odio. Mirada crítica desde género y religión [Conferencia]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- von Rad, G. (1974). Die Wirklichkeit Gottes. En *Gottes Wirken in Israel: Vorträge zum Alten Testament* (pp. 141-162). Neukirchener Verlag.
- Wagner, C. G. (2014). Moloc. En A. Ropero Berzosa (Ed.), *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia* (pp. 2902-2904). CLIE.
- Wenham, G. J. (1979). *The book of Leviticus*. Eerdmans.
- Wenham, G. J. (2021). *Levítico: Comentário exegetico*. Vida Nova.

La ficción de una pureza originaria (Lev 22,10-16)

The Fiction of An Originary Purity (Lv 22,10-16)

Resumen

Este artículo examina la complejidad de la interpretación del Levítico desde una perspectiva inclusiva y liberadora. Se plantea la dificultad de acercarse a un texto que discrimina entre laicos y sacerdotes, así como entre cuerpos puros e impuros, especialmente en desde una interpretación de género. Se recurre a la obra de Nietzsche para cuestionar las jerarquías morales presentes en el texto, sugiriendo que la lectura debe ser crítica y reflexiva, en lugar de aceptar pasivamente los códigos antiguos que perpetúan la discriminación. Se propone una interpretación que, a la luz de la categoría de lectura rebelde de la Biblia, para abolir la distinción entre sacerdotes y laicos, promoviendo una visión de un pueblo sin distinciones de género o estatus social. El artículo concluye con una reflexión sobre la necesidad de una lectura liberadora del Levítico, que desafíe las nociones de pureza e impureza y promueva una inclusión real en las luchas sociales contemporáneas, en un contexto marcado por la resistencia contra la exclusión y la discriminación. Se enfatiza la importancia de abordar estos textos con una mirada crítica que fomente la justicia social y la equidad.

Palabras clave: inclusión, discriminación, Levítico, interpretación, justicia social.

Abstract: This article examines the complexity of the interpretation of Leviticus from an inclusive and liberating perspective. It raises the difficulty of approaching a text that discriminates between laity and priests, as well as between pure and impure bodies, especially from a gendered interpretation. Nietzsche's work is used to question the moral hierarchies present in the text, suggesting that the reading should be critical and reflective, rather than passively accepting the ancient codes that perpetuate discrimination. An interpretation is proposed that, considering the category of rebellious reading of the Bible, to abolish the distinction between priests and laity, promoting a vision of a people without distinctions of gender or social status. The article concludes with a reflection on the need for a liberating reading of Leviticus, which challenges notions of purity and impurity and promotes real inclusion in contemporary social struggles, in a context marked by resistance against exclusion and discrimination. The importance of approaching these texts with a critical gaze that promotes social justice and equity is emphasized.

Key words: inclusion, discrimination, Leviticus, interpretation, social justice.

¹ Ensayista, poeta y narrador. Docente Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia.

Ningún laico comerá de la

s cosas sagradas; ningún huésped del sacerdote ni jornalero suyo comerá de las cosas sagradas (Lv 22,10).

La historia de Israel es inestimable como historia típica de toda desnaturalización de los valores de la naturaleza (Nietzsche)

Introducción

Dice el filósofo Paul B. Preciado (2022) que las luchas de resistencia contemporáneas no se dan ya entre el bloque capitalista y comunista, ni siquiera entre las ideologías que sostuvieron una larga competencia económica, sino entre las marcadas tendencias a la exclusión y la discriminación y aquellas que buscan resistir desde las sociedades diversas. Se trata de la fractura que opone las formas de gobierno y de producción petrosexoraciales y las prácticas que abogan por una transición ecologista, feminista, trans y antirracista. Cuando hablamos de la época petrosexoracial nos referimos a aquel modo de organización social y aquel conjunto de tecnologías de gobierno y de la representación que surgen con la expansión del capitalismo colonial y las epistemologías raciales y sexuales de Europa hacia la totalidad del planeta. En términos energéticos, se trata del modo de producción que depende de la combustión de energías fósiles, altamente contaminantes y generadoras del calentamiento climático. En términos políticos contemporáneos, de las sociedades de vigilancia, las murallas entre los países y los escombros que sepultan decenas de civiles bajo los bombardeos en nombre de la pureza de un pueblo que se tiene por elegido.

Desde este punto de vista, cuando nos acercamos a un texto como Levítico que halla su deleite en la distinción casi sustancial entre los puros y los impuros, entre los laicos y los sacerdotes, entre los libres y los esclavos, entre los hombres y las mujeres, surgen las preguntas: ¿cómo realizar una aproximación liberadora? ¿Cómo leer, desde una perspectiva inclusiva, que habría cuerpos puros frente a cuerpos impuros, en especial si los cuerpos impuros son los de las mujeres? ¿De qué manera interpretar un texto antiguo en el que se discrimina entre los buenos y los malos desde prejuicios rituales sin tomar distancia? ¿Cómo acercarse a interpretaciones en las que se puede justificar la tenencia de esclavos o la manutención de la mujer sumisa?

Acercarse al Levítico es difícil, máxime desde una perspectiva liberadora, laica e incluyente. Por esto recurrimos a Nietzsche (2018), ese poeta sospechoso para algunos teólogos de la liberación, pero que podría ser un aliado en su reivindicación sobre el cuerpo, ese escritor que promueve la fidelidad a la tierra y que dice que el cuerpo es una gran razón, que no puede haber pensamiento sin el cuerpo. Aquel caminante de montañas que llevó en su carne muchas dolencias nos ofrece la posibilidad de leer desde la sospecha, en especial de aquella que discrimina entre sacerdotes y laicos, entre buenos y malos desde los símbolos de la creencia. En la *Genealogía de la moral* (2018), quien fuera hijo de pastor

y renunciara a sus estudios de teología para dedicarse a las letras distingue entre la casta sacerdotal y la casta creadora, como también entre la moral de los amos y la moral de los esclavos. Con esto no se refiere a representantes históricos, sino a características de personajes morales que se dan a lo largo del tiempo, tal como Freud hablara de las pulsiones —ambos usan la palabra alemana *Trieb* para referirse a las pulsiones, a los impulsos vitales, o a la fuerza que determina la casta sacerdotal o la creadora—. No es que haya dos formas de moral que Nietzsche haya descubierto, sino dos formas de relaciones de valoración del mundo que se caracterizan por el empleo de determinadas metáforas para describir qué es válido y qué se rechaza dentro de una comunidad. Nietzsche habla de tipos básicos de valoración, no de tipos de personas que se puedan rastrear en la historia. El tipo del creador es el que inventa sus propias leyes y metáforas, el que hace de su creación su ley. El tipo del sacerdote es el que construye las leyes y metáforas por heteronomía, negando al otro, en tanto que mira al creativo y hace normas y valoraciones para sepultar la creatividad de quien está enfrente, siempre a la sombra del creador.

Otro aporte teórico para interpretar este texto es el que hace Mary Douglas en su libro *El Levítico como literatura* (2006). La tesis que defiende esta antropóloga es que el Levítico es el resultado de una religión totalmente reformada (y deformada) que elimina las huellas del paganismo para presentar a sus lectores una propuesta idealizada, una representación simbólica que pretende someter bajo control a un pueblo que en su origen era muy diverso. Douglas demuestra que el pensamiento racional no haya ningún sentido práctico en las prohibiciones dietéticas ni en sus prácticas rituales, de modo que su perduración secular se ha atribuido simplemente a una combinación de obtusa docilidad popular y a la atracción de algún hondo sentido, evocativo y secreto, desconocido hasta para sus compositores sacerdotales. Durante la construcción del segundo templo, y teniendo a Judea como satrapía del imperio, el grupo social que reconstruía simbólicamente al Israel destruido, y a lo que posteriormente sería el judaísmo, necesitaba crear un mito de solidaridad entre las tribus, y lo hizo recurriendo a imágenes de la pureza. El libro del Levítico defendió una reforma religiosa basada en el retorno al rigor de la tradición mosaica, quitando todos los rasgos de paganismo que tuvo el Israel histórico. Así se proclamó el fin de la tolerancia con el henoteísmo (creer que un Dios supremo gobierna a otros dioses subordinados) y se suprimieron los ritos en honor a los reyes y a los ancestros. Desde el punto de vista de Mary Douglas, la separación entre lo puro y lo impuro es la marca de esta religión sacerdotal, la huella de una pisada fantasma que nunca aconteció en la historia. Y esta marca va a permitir crear el mito fundacional del pueblo santo, apartado, que se cree superior y con derecho a expulsar a los otros habitantes de la tierra. Lo puro, o sagrado, es asumido como lo reservado para Dios. Lo sacral se entiende como un ejercicio (en términos neutrales, pero con consecuencias posteriores complejas) de discriminación de

lo profano. De manera que nos encontramos con un texto que segrega y divide, con el fin de crear la fuerte identidad de un pueblo débil a la luz de una narrativa que quiere hacerlo ver como especial, diferente a los demás.

1. La ficción de una religión primordial

El libro del Levítico, dicen los especialistas (Hieke, 2014), fue escrito hacia el año 500 a.C., poco antes o después que la *Iliada* y la *Odisea*. En aquel entonces Israel y Judá eran pequeñas poblaciones, objetos de rapiña de la política internacional de Asia occidental, que se vieron imposibilitadas de conducir sus propios destinos administrativos. En el siglo VIII el reino del Norte fue derrotado en la guerra, arrasado y convertido en vasallo de Asiria. En el siglo VI, el reino del Sur resultó también derrotado, Jerusalén capturada, el rey y la nobleza deportados y el templo —símbolo de una lejana gloria— convertido en ruinas. La situación de Israel era precaria, y el Levítico surgió como una forma de organizar la vida del pueblo ante los desastres de la guerra y la necesidad de reconstruir la religión en ruinas, desde una ficción literaria, apoyándose en la idea de pureza y superioridad.

Levítico es la propuesta de leyes nuevas que podrían haber surgido de manera no sistemática durante la organización de las ceremonias y de la misma enseñanza de los maestros, primero en la práctica, y después en la institución. Algunos intérpretes dicen que las leyes fueron en la piedra de la moralidad por un grupo de sacerdotes y después aplicadas al pueblo. Una tercera posibilidad es la que defiende Mary Douglas (2006) cuando afirma que “una composición literaria tan impresionante podría sugerir que la escritura de un tratado teológico era la propuesta original” (29). Aquí la antropóloga destaca la posibilidad de que el libro sea una bella fantasía, la visión de una vida que nunca existió, basada en la fuerza de la imaginación sacerdotal.

Con base en los estudios de William Robertson Smith, Mary Douglas descubre algunos elementos que pudieron ser la base de una religión originalmente monoteísta a la que la sombra de un rey le producía olores nauseabundos: el desplazamiento de una religión antigua de culto a los reyes y jueces en favor de un estrecho lazo entre el pueblo, el territorio y su Dios. Así, este Israel idealizado no presenta una relación con un rey que deseara consolidar una mayor unidad política, sino una relación directa con el Dios del desierto, señor de la tierra. También se suprimen los intereses originales de los cultos a la fertilidad que inundaban la imaginación y los deseos de los antiguos habitantes de la región cananea. Recordemos que en el antiguo cercano oriente eran comunes los cultos a la fertilidad para favorecer el nacimiento de los niños, disminuir la mortandad infantil, y aumentar y las crías de ganado. Se araba la tierra. Se le humedecía con líquidos sagrados. Hombres y mujeres bailaban desnudos sobre ella y acercaban sus cuerpos de forma indiscriminada hasta sentir que preñaban

el entorno. Meses después recibían de su preñez los frutos sagrados. Pero la religión que promueve el Levítico reconduce los cultos a los dioses de la fertilidad, en especial a Baal, a la creencia en un Dios que solo con su palabra hace que la vida brote. Además de esto, se suprime la creencia en los demonios. Como era habitual en Canaán, Mesopotamia, Egipto y regiones vecinas, los sacerdotes antiguos se hacían cargo de terapias destinadas a someter o alejar a los espíritus malignos, en una versión de la fe muy cercana a lo chamánico. Pero el libro de Levítico elimina a los demonios como fuente de impureza, y considera a esta como el resultado de un acto de lesa majestad, un ataque contra el honor de su Dios escrupuloso. Así, las reglas destinadas eliminar la impureza son una forma de poner una sutura sobre la creencia antigua en los demonios y en otros habitantes divinos, desde seres naturales hasta espíritus salvajes.

2. La disposición de los alimentos

En la mayoría de los sistemas sacrificiales antiguos, se prescribe la forma en que el animal es diseccionado y se disponen las partes sobre el altar. Nos recuerda Douglas (2006, 31) que los griegos, por ejemplo, solo admitían para el sacrificio los animales domesticados. La *Odisea* da testimonio de la importancia de los ritos y la maldición que implica el no llevarlos a cabo. En el Canto XI (23-50) se cuenta que, al llegar a la costa, Odiseo y sus marineros realizan un ritual funerario que sigue los patrones ordenados por los dioses: sacrificar reses y hacer libación a los muertos con aguamiel, luego con vino y por tercera vez con agua. Después se elevan súplicas a los muertos y se les promete un sacrificio mayor cuando se llegue al destino hacia donde se navega. Al final del viaje, ya fuera en el mar o en el desierto, la esperanza era regresar a casa.

Los griegos desollaban al animal, le daban los primeros golpes del cuchillo y separaban la carne del tronco de los órganos internos (hígado, pulmones vaso, riñones y corazón). Luego, separaban las presas siguiendo las normas para la cocción: se hervía la carne, se cocían las vísceras internas y se comían al momento. El contenido de la cavidad abdominal inferior, el estómago, el intestino delgado y grueso, servía para hacer salchichas. Los cortes de carne dependían del sistema de distribución entre las familias oferentes.

En el Levítico, la disposición de la carne sacrificial aseguraba su parte a los sacerdotes: al altar le tocaba la porción correspondiente a Dios. De lo sacrificado, la familia sacerdotal y los allegados comían algo del festín. En el Levítico no se describe las partes como entre los griegos. No se habla del cuello, el corazón, la lengua, los pulmones, el estómago y los órganos genitales. Más bien se cuenta que se asignaba la carne, ancas, pecho y espalda a terceros. La cabeza solo se menciona una vez, cuando se habla de la ofrenda asada. Acerca de las entrañas solo se dan instrucciones precisas para el lóbulo hepático largo, los dos riñones y la grasa, que deben arder siempre en el altar. No se dice nada

acerca del hígado y de los órganos internos. La descripción es escueta y selectiva, simple, parca, casi imaginaria: se prohíben la sangre y la grasa. La sangre forma parte del sacrificio y no se ingiere ni se asa, sino que se usa para salpicar sobre el altar y para rociarla alrededor del este. Las otras partes antes mencionadas humean sobre el altar. El olor a animal ardiendo inunda las fosas nasales de los lectores y oyentes de estas prescripciones.

El interés sacerdotal de Levítico es reordenar las partes del animal sobre la mesa del sacrificio. La zona media, la grasa y el cebo son extraídos y asados sobre el altar. Si bien todas las partes del animal son quemadas, cuando los trozos de carne y la cabeza se colocan allí, se debe poner antes la grasa. En las ofrendas de comunión, la grasa del cebo, el lóbulo hepático y los riñones son destinados específicamente a ser quemados, y el resto de la carcasa la comen los congregados y los sacerdotes, aquellos especialistas del cuchillo y la distribución del alimento. La regla se repite minuciosamente para novillos, ovejas y cabras. Este mismo precepto rige los sacrificios por los pecados.

Entre las normas para la disposición de la ofrenda, se ordena que la cabeza, la grasa y los tres elementos que esta recubre vayan al altar en primer lugar. Luego el resto de la carne. Y después las llamadas entrañas y piernas que van siempre al final de la ardiente hoguera. Todos estos elementos deben ser muy bien lavados, esto se debe a que las piernas o muslos pueden tener restos de orina, semen o estiércol (Douglas, 2006, 99).

La explicación sobre la prohibición de comer grasa radica en que la sangre se corresponde con los límites del espacio sagrado. La grasa marca el borde protegido entre lo sagrado y lo profano. Mientras que se prohíbe comer de los riñones y el lóbulo hepático porque, en las tradiciones aramea y hebrea, los riñones son la sede de las emociones. En otras culturas, como entre los griegos, esta parte del hígado ha sido utilizada en ceremonias sagradas y de adivinación desde tiempos remotos. Pero Levítico es un libro de prohibiciones que dan identidad al pueblo como aquel que no hace muchas cosas, según dice Douglas: “En el Levítico toda prohibición entraña un fuerte significado. Todo aquello que queda de un sacrificio está marcado por la prohibición” (105).

3. La discriminación en la comida

Según Levítico 22,10-16, los sacerdotes pueden comer unos alimentos; los laicos no. A aquellos les está destinada la carne de las ofrendas por los pecados y por la reparación durante la ceremonia. Las partes reservadas se queman sobre el altar como de costumbre, y el resto del esqueleto se saca del campamento para ser quemado. Un miembro común de la asamblea puede unirse a la comida proveniente de su rebaño, en caso de tratarse de una ofrenda de comunión. Pero, si es una ofrenda de expiación por los pecados, solo pueden comer

los sacerdotes (Lv 6,19-23). Aunque, si el sacerdote es el pecador, o toda la asamblea lo es, nadie puede ingerir el sacrificio.

La palabra clave de esta perícopa es “comer” (לָכַח), la cual aparece siete veces, mientras que el capítulo entero la usa en 14 ocasiones. Porque el comer es la principal acción de la santidad y del pecado, porque la boca es el lugar de encuentro del hombre y la mujer con la carne del mundo.

Los versículos 10-16 están conectados con los versos precedentes 2 y 9, los cuales funcionan al modo de una inclusión: “Yo, Yahvé, el que los santifico”, fórmula que representa la autoridad en la que se apoya el mandato. Esta misma aparece en los versículos 9 y 16. Así, el verso 9 no solo es clausura de la reflexión anterior, sino la apertura de una inclusión para el bloque que aquí estudiamos.

Nuestra perícopa se dirige a los laicos (זָר, *zār*). Ellos no deben comer los alimentos sagrados. Solo los sacerdotes de línea aarónica tienen el permiso. Las porciones “santísimas” de la ofrenda por el pecado, la ofrenda del perdón y la ofrenda del grano deben ser consumidas directamente por los sacerdotes, mientras que las ofrendas que están por debajo en la jerarquía de santidad pueden ser compartidas con otros miembros de la familia sacerdotal.

La servidumbre de los sacerdotes, los esclavos, tiene licencia para comer alimentos sagrados. Sin embargo, se excluye al trabajador asalariado que vive en el hogar del sacerdote. El jornalero no nativo, procedente de una nación extranjera pero que se ha instalado en el hogar o la granja del sacerdote y trabaja allí, no puede comer de tales alimentos (Keil, 1870).

El jornalero asalariado está excluido de la celebración de la Pascua (Éxodo 12,45). No puede comer tampoco. Se le debe pagar por su trabajo para que pueda comprar alimentos no sagrados para él y su familia. Pero jamás la comida de los santos.

Las personas que no pertenecen a la familia sacerdotal no pueden comer de los dones sagrados. Está excluidos. Aunque también hay excepciones (V 11–13d). El esclavo comprado por el sacerdote con dinero propio y el esclavo nacido en la casa pueden comer del alimento del sacerdote. A los trabajadores que éste ha adquirido o que ya han nacido en su casa como descendientes de sus esclavos se les permite compartir su comida, porque dependen de su amo y no tienen ingresos propios. Así, no se verán vean obligados a robar ni a violentar a otras personas de la comunidad.

La hija de un sacerdote —las mujeres vistas como propiedad privada de los varones—, si está casada con un laico, no podrá comer de la ofrenda reservada de las cosas sagradas. Pero si ella queda viuda o es repudiada, y vuelve sin descendencia a la casa de su padre, puede comer de su comida (v 12). Sin embargo, la hija del sacerdote queda fuera del círculo familiar si contrae matrimonio. Si se casa con un sacerdote, tiene derecho a una parte de las ofrendas

sacerdotales porque es pariente. Si su esposo es un laico, no puede comer el alimento sagrado.

El texto es específico con respecto a los esclavos (v 11), hombres y mujeres atados con cadenas de leyes a muros invisibles. Aunque la Biblia de Jerusalén suaviza la traducción al llamarlos “siervos”, ellos son esclavos. Esto nos lleva a pensar en la antigua institución de la esclavitud, avalada por la Biblia y por las comunidades de la antigüedad en general. Tanto en Roma como en Grecia, como en el Antiguo Cercano Oriente, se da por sentada la institución de la esclavitud, siempre que se trate de miembros de otros pueblos (Hieke, 2014). El Libro del Levítico (25,45-46) y la Torá en general (Ex 21,2-11; Dt 15,12-18) evidencian que había esclavos israelitas que tuvieron que venderse por necesidad económica, aunque debían ser liberados al cabo de seis años, mientras que los no israelitas eran sometidos de forma permanente.

El énfasis repetido —y tanta repetición nos hace sospechar de la ficción construida para crear a un pueblo cuya santidad era apenas un fantasma— en discriminar a los no sacerdotes del alimento sagrado plantea la cuestión de qué hacer si alguien “sin querer” (הגגש; véase Lv 4,2) come de la carne sagrada. Este es uno de los casos típicos de “sacrilegio” (לעם) que requiere un sacrificio (véase Lv 5,14-26) con una penitencia de una quinta parte del valor (Lv 5,16).

El laico que ha comido alimentos sacerdotales perjudica a los sacerdotes en las normas de pureza. Así se evalúa el valor (cantidad del daño) y se añade la quinta parte. Luego el sacerdote recibe esta compensación y —además de alimentarse con lo mejor del animal acuchillado— aumenta las ganancias con la falta de los pecadores.

El significado social de este mandato de la discriminación de los laicos asegura, por un lado, los ingresos y el sustento de los sacerdotes. Pueden estos aumentar su botín de astucia y sacar filo a las palabras que engordan sus bocas. Por otro lado, los sacerdotes tienen la responsabilidad de manejar con cuidado los “dones sagrados” de los israelitas. Son los pastores del símbolo.

El final de la perícopa (vv 15-16) está dedicado al cuidado de los dones sagrados. El complejo sistema de ofrendas era susceptible de errores y abusos: los laicos podían comer por error la carne a la que solo tenían derecho los sacerdotes y sus familias (v 14); los sacerdotes se veían tentados a vender con ánimo de lucro los alimentos a los que tenían derecho exclusivo. Además, podía producirse un descuido por parte de los sacerdotes al llevar la carne sagrada a sus familias. Los sacerdotes no deben profanar las ofrendas por mal comportamiento, como confundir los animales bajo el puñal y los fines del sacrificio, pues ciertos tipos de animales destinados a la muerte pueden utilizarse para distintos tipos de sacrificio.

Un error en cuanto a los alimentos sagrados es visto como grave, pues no se lograría el propósito original del sacrificio: la discriminación entre lo puro y lo impuro. El incumplimiento del mandato causaría una nueva interrupción

en la relación con el Dios de la arena. En este sentido, los sacerdotes cargan a los israelitas con un peso de culpa consciente si son negligentes en cuanto a las ofrendas, un peso que puede controlar sus vidas a partir de la invención transvaloradora.

Es de anotar, además, el concepto de culpa. No se trata de una noción psicológica como se desarrolla en el cristianismo. Significa una falta y, por lo tanto, una deuda. El verbo y el sustantivo **חָטָא** denotan la «culpa» de perturbación las leyes (véase Lev 4,2-3). La que se tiene que pagar con alimentos, sangre o con la propia vida.

La sección concluye al final del verso 16 con la repetición del verso 9: la retórica de Yahvé como quien santifica a los sacerdotes, el Dios que está de parte del cuchillo, y esto se traduce en la tarea y deber de estar a la altura de tal santificación en el comportamiento cotidiano y en el manejo de las ofrendas que, finalmente, benefician a la casta de los pastores del símbolo.

4. Hacia una lectura y desobediente del Levítico

¿Cómo podemos hacer una lectura liberadora de Levítico? ¿Cómo leer, desde una perspectiva inclusiva, que hay cuerpos puros frente a cuerpos impuros?

A mi modo ver, se ofrecen dos posibilidades de interpretación: la primera, es recordar la abolición que hace el cristianismo, a la luz de las enseñanzas de Jesús, quien hace de todo el pueblo de Dios una comunidad sacerdotal (2 Pe 2,9; Ap 1,6), sin distinción de esclavos y libres, hombres y mujeres, sacerdotes y laicos (Gal 3,28). No se trata de discriminar a un pueblo laico frente a los sacerdotes, sino de incluirlo en el sacerdocio dentro de su ser corporal, de sus fluidos y visceralidad, desde la menstruación y la animalidad, desde la tierra.

Lo segundo es optar por la propuesta de la lectura rebelde de la Biblia, aquella que según el teólogo surafricano Itumeleng J. Mosala (1995) busca una interpretación de los textos bíblicos sin necesariamente obedecerlos, porque ellos responden a otros códigos y a otras épocas, y aceptar sus presupuestos sería aceptar la discriminación. Mosala anota que, en Suráfrica, la Biblia ha sido leída desde la perspectiva de los conquistadores europeos, creyendo que ellos serían el equivalente a los conquistadores sacerdotales, santos, superiores, que tienen derecho a todos los privilegios, mientras que los africanos serían los cananeos, impuros, inferiores, despojados de las tierras por mandato divino. No solo el africano: también la mujer, el gay, la lesbiana, el transexual, la persona bisexual, como también aquellos y aquellas que tienen capacidades diferentes. El lector y la lectora rebeldes buscan comprender las Escrituras en su contexto sin modificar sus referentes originales, pero no asienten a la manera de borregos a códigos antiguos y a sus aplicaciones discriminatorias, sino que toman distancia y reflexionan sobre ellos a la luz de un mensaje inclusivo y liberador.

Vale decir que el texto de Levítico funciona como un valioso mito de la construcción de la identidad de un pueblo disminuido, el cual solo tenía sus leyes y narrativas, sus salmos y poemas, como forma de afirmarse ante los grandes imperios. Las identidades nacionales son una estrategia para fortalecer los pueblos pequeños y pobres, diezmados por la peste, la guerra o las condiciones sociales y climáticas. Sin embargo, los pueblos que crecen bajo la metáfora de la pureza, al pensar que son especiales, cuando se fortalecen y llegan al poder, terminan aplastando a comunidades o individuos semejantes (o inferiores en armamento, capacidades físicas y condiciones sociales). Así sucede con este pueblo que se ha visto a sí mismo como un pueblo poderoso y se ha convertido en un Estado casi invencible en Medio Oriente, cuando en su realidad histórica era frágil y su único apoyo eran las narraciones, leyes y poemas sobre el Dios peregrino del desierto. Este pueblo termina discriminando a los distintos o llamados impuros y los considera material de sacrificio para la guerra. Así lo evidencia Benjamin Netanyahu (2023) cuando discrimina entre las fuerzas de la civilización y las de la barbarie. El primer ministro israelí se apoya en la Biblia para decir que “hay un tiempo para la paz y un tiempo para la guerra”, y afirma categórico: “este es un momento de guerra”. Por lo tanto, rechaza considerar cualquier posibilidad de alto el fuego que quema los refugios de Gaza con la población herida adentro.

Recordamos que Nietzsche (2018), aunque admira a los judíos en su libro *Más allá del Bien y del mal* y no muestra ningún rasgo de antisemitismo, presenta a cierta casta sacerdotal que aparece en la Biblia como una casta que genera una transvaloración de todos los valores al llamar *bueno* al ejercicio del resentimiento y la discriminación, y *malo* al ejercicio de la libertad y la creatividad. Este azar de las dominaciones de unos sobre otros muestra cómo luchan las ideologías entre sí, y unas se imponen sobre otras para crear un sistema de valoración. Estos valores discriminatorios surgen del dominio de unas fuerzas sobre otras para transformarse en la conducción simbólica de los pueblos. Algunos son pastores. Algunos son borregos.

La transvaloración de los valores, que fue la venganza espiritual de la casta sacerdotal cuando no pudo enfrentar a sus adversarios sino con la invención de la discriminación simbólica, se queda anclada a sus propias metáforas y se petrifica en el dogma de las separaciones: los buenos y los malos, los puros y los impuros, los hombres y las mujeres, los libres y los esclavos, los ricos y los pobres, los heterosexuales y los pervertidos. El inconveniente del sacerdocio judío presentado en Levítico no es que rompa con los valores aristocráticos, sino que imponga la distinción entre la pureza y la impureza como el único modo de vida y que impida a los que sienten a Dios desde otros lugares el seguir transvalorando las vivencias.

En *El Anticristo* (2018), Nietzsche afirma que la casta sacerdotal llega a desnaturalizar a su divinidad y la relación con el mundo para someterla a unas

leyes morales y —lo más peligroso— únicas. Estos sacerdotes de la discriminación crean “otro mundo” que niega esta vida con sus impulsos vitales, que niega los cuerpos diversos de las personas, híbridos, en tránsito y devenir, y escriben su historia desde la moral de los resentidos: “La historia de Israel es inestimable como historia típica de toda desnaturalización de los valores de la naturaleza” (724).

Nietzsche anota que, en el exilio, los sacerdotes (que apenas eran un sector de la población religiosa de Judea) se toman el poder y empiezan a pensar el mundo en términos de premios y castigos. Algunos textos de la Biblia Hebrea, piensa el escritor caminante, es un producto de estos sacerdotes, quienes escriben (o compilan) toda su voluntad como un modo de legitimar una obediencia partiendo de la culpa. Con esta afirmación, no está lejos el pensador alemán de los descubrimientos exegéticos posteriores a lo que escribiera desde pensiones baratas en Italia y bajo condiciones de salud muy precarias. Morton Smith (2007) afirma que en el antiguo Israel se han podido detectar evidencias de adoración a otros dioses y prácticas morales muy distintas a las soñadas por la Biblia, y que fue una minoría sacerdotal llamada por los especialistas el partido “solo-Yahvé” (26) la que defendió la idea de que solo se debía adorar al áspero Dios del desierto como deidad única y santa. Esta postura también la testifican los arqueólogos Israel Finkelstein y Neil Asher Silvermann (2023) cuando afirman que hacia finales del siglo VIII a.C. surgió un grupo social que proclamaba que los cultos de las zonas rurales —tan comunes y practicados en el cuerpo y la fe de los habitantes de Canaán y Palestina— eran “impuros”, y que Yahvé era el único Dios al que se debía rendir culto. En este sentido, fue una religión sacerdotal la que editó (transvaloró) finalmente la historia de Israel al revisar la Biblia, grupo que se conoce como “el sacerdocio de Jerusalén” (Smith, 2007, 53).

Finkelstein y Silvermann (2023) afirman que es después del exilio que esta moral sacerdotal —la que entre la pompa y el orgullo distingue lo puro de lo impuro y atribuye la mayoría de las impurezas a la mujer— es la que funda la sinagoga, la cual se dedica a una “producción continua de literatura y escritos para mantener unida a la comunidad y determinar sus normas frente a los pueblos del entorno” (340). Esta es una ley moral de pureza y exclusión del otro, y de prohibiciones que niegan todas las prácticas extranjeras, los otros modos de ser, y se anclan al orgullo de creer que son mejores que los otros y tienen el derecho a arrancarlos de la vida.

—Ni qué decir de los animales muertos en las hogueras de la santidad—.

Conclusión

La interpretación del Levítico debe ser abordada desde una perspectiva crítica y liberadora que desafíe las jerarquías y distinciones que perpetúan la exclusión y la discriminación. Se destaca la necesidad de una lectura que, ins-

pirada en las enseñanzas cristianas y en la crítica ácida de Nietzsche, abole las divisiones entre sacerdotes y laicos y promueve una visión inclusiva. Además, se resalta la propuesta de una lectura rebelde de la Biblia que permita comprender los textos en su contexto original sin arrodillarse a sus aplicaciones discriminatorias. Se persigue entonces, con la sed de los aplastados por los símbolos religiosos, una reinterpretación del Levítico que fomente la justicia social y la equidad. Por esto se requiere aplicar la sospecha nietzscheana y desafiar las nociones de pureza e impureza, contribuyendo a las luchas contemporáneas ecologistas, feministas, trans y antirracistas por la inclusión y la resistencia contra las estructuras de poder tan opresivas.

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén Latinoamericana. (2007). Desclée de Brouwer.
- Douglas, M. (2006). El Levítico como literatura: Una investigación antropológica y literaria de los ritos del Antiguo Testamento. Gedisa.
- Finkelstein, I., & Silberman, N. A. (2021). La Biblia desenterrada. Siglo XXI.
- Hieke, T. (2014). Levitikus 16-27. En U. Berges, C. Dohmen & L. Schwienhorst-Schönberger (Eds.), Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Vol. 2, pp. 853-856). Herder.
- Homero. (1993). Odisea. Gredos.
- Keil, C. F. (1870). Biblischer Commentar über die Bücher Mose's: Leviticus, Numeri und Deuteronomium (2nd ed., Vol. 2). Dörffling und Franke.
- Mosala, I. F. (1995). The implications of the text of Esther for African women's struggle for liberation in South Africa. En R. S. Sugirtharajah (Ed.), Voices from the margin: Interpreting the Bible in the Third World (pp. 168-178). Orbis Books.
- Nietzsche, F. (2018). Obras completas (Vol. 4). Tecnos.
- Preciado, P. B. (2022). Dysphoria mundi. Anagrama.
- RTVE Noticias. (2023, November 16). Israel-Gaza: Netanyahu se apoya en la Biblia y dice que „este es un tiempo para la guerra“ [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=d6i4suNqTe4>
- Smith, M. (2007). Partidos político religiosos que conformaron el Antiguo Testamento (E. Cook, Trad.). Aportes Bíblicos, 4.

Juan Esteban Londoño
Bogotá, Colombia.
londono_jesteban@javeriana.edu.co

Decodificando memorias femeninas en las Fiestas Solemnes del Código de Santidad en Levítico 23

Decoding Feminine Memories in The Solemn Feasts of The Holiness Code (Leviticus 23)

Resumen

El propósito de este estudio es decodificar memorias de resistencia femeninas en los rituales y fiestas presentes en Lv 23, parte de la hipótesis de que estas fiestas no solamente están alineadas con el ciclo femenino de fertilidad, sino también que eran escenarios por excelencia donde lo divino femenino se manifestaba y donde las mujeres tenían una participación privilegiada. No obstante, la experiencia de exilio y pos-exilio sirvió de soporte para la justificación de una teocracia sacerdotal inquestionable y absoluta, pero que es fundamentada a partir de la transposición de tradiciones religiosas femeninas. Sin duda esto nos posibilita decir una palabra que ilumine la actual coyuntura mundial fundamentada en el exterminio de hermanos que, aunque habitan el mismo territorio no profesan la misma fe. Al tiempo que abre una brecha para pensar el liderazgo sacerdotal femenino vigente aún en tradiciones ancestrales latinoamericanas.

Palabra claves: Resistencias femeninas; Ritual Cananeo; Código de santidad; Exilio; Sacerdocio femenino.

Abstract

The purpose of this study is to decode memories of female resistance in the rituals and feasts present in Lev 23, based on the hypothesis that these feasts are not only aligned with the female cycle of fertility, but also that they were scenarios par excellence where the divine feminine manifested itself and where women had a privileged participation. Nevertheless, the experience of exile and postexile served as support for the justification of an unquestionable and absolute priestly theocracy, but which is based on the transposition of feminine religious traditions. Undoubtedly, this allows us to say a word that illuminates the current world situation based on the extermination of brothers and sisters who, although inhabiting the same territory, do

¹ Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo, con estudios de postdoctorado en Hermenéutica Feminista en la Escola Superior de Teologia (São Leopoldo, Brasil). Es profesora en el área de Biblia en la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Es miembro del equipo director de RIBLA e investigadora senior y directora del grupo de investigación Gustavo Gutiérrez: teología latinoamericana categoría (A).

not profess the same faith. At the same time it opens a gap to think about the feminine priestly leadership still in force in Latin American ancestral traditions.

Keywords: Female resistance; Canaanite ritual; Code of holiness; Exile; Female priesthood.

Introducción

El pos-exilio se conoce como el período de reconstrucción de la comunidad judaica. Se caracteriza por la relación conflictiva entre los exiliados que regresan del destierro, incluyendo a extranjeras y los no desterrados quienes reconstruyeron su fe a partir de las fiestas y relecturas en ambientes domésticos y sinagogales. En esta época se promueven diferentes proyectos de reconstrucción de Jerusalén y del templo a causa de reformas religiosas y políticas internas y del influjo del imperio persa.

La Torá (Ley de Moisés) o Pentateuco, recibe su forma definitiva durante la dominación persa 538-333 a.C., con la unión de tradiciones orales y escritas. (Crüsemann, 2023) El judaísmo de este período, se convierte en una religión del libro sujeta a la ley de Moisés. No obstante, dada la posición geopolítica, el marco histórico y cultural del Antiguo Medio Oriente, Israel vivió siempre codo a codo con otros pueblos, sin encerrarse en su mundo, de hecho, su religión se construye a partir de tradiciones cananeas preexistentes. (Cunchillos, 2008).

Así, los diferentes pueblos y culturas fueron sirviendo en cada ocasión a la revelación de aquella verdad que se consignó en los llamados libros sagrados. En este sentido, es válido afirmar que las instituciones jurídicas que dieron soporte al monoteísmo israelita no son más que una adaptación de tradiciones religiosas femeninas preexistentes a una religión que se autodenomina como la “verdadera” sobre la cual Dios se reveló en la historia de la humanidad.

Las fiestas originalmente fueron el corazón de la vida religiosa de los pueblos de la antigüedad, un origen ritual regido tanto por las fases de la luna del mundo nómada, como por las actividades agrícolas de siembra y cosecha de la vida sedentaria cananea que seguía el ritmo natural de las estaciones del año. Como señala Mena López (2022), las fiestas bíblicas ‘celebraban la vida’ y honraban el rol de las mujeres como ‘sostenedoras de los ciclos de la tierra y el linaje’ (p. 115), una visión que desafía lecturas patriarcales de los textos sagrados. Justamente por esto, están relacionadas con rituales de fertilidad como lo advierte Maertens 1964 al estudiar las religiones del Oriente Antiguo en cuanto a los períodos lunares.

“La mitología explicará este ritmo lunar diciendo que, el último día del mes, se retira el dios-luna a su cámara nupcial para celebrar la hierogamia y nacer a una nueva vida que se difundirá por el mundo a lo largo del mes siguiente” (p. 4).

En este estudio decodificaremos cada una de las fiestas del calendario lunar en relación con el cuerpo femenino encontrando en ellas memorias proféticas populares de resistencia femenina ligadas a estas festividades consignadas en lo que se conoce como el código de santidad en Levítico 23.

Delante del proyecto excluyente del segundo templo, se encuentran otras formas de manifestación del movimiento profético, que busca, en la sabiduría y prácticas populares, la resistencia contra la imposición del judaísmo legalista y contra la visión errada de Dios manipulado por los sacerdotes. Las leyes discriminaban a los pobres de la tierra, a los extranjeros, a los samaritanos y principalmente a las mujeres. Durante el pos-exilio, la mujer fue marginada como impura (Lev 15,19-30); 12,1-8) y la extranjera es tipificada como peligrosa (Esd 9,1-2; 10,1-3), inferior al hombre (Eccl 42,9-11; 22,3). Con todo esto, tal parece que, en los períodos donde se hace más pesada su marginalización, crece la resistencia de la mujer.

Este estudio también quiere decir una palabra que ilumine la actual coyuntura mundial fundamentada en el exterminio de hermanos que, aunque habitan el mismo territorio no profesan la misma fe. Al tiempo que abre una brecha para pensar el liderazgo sacerdotal femenino vigente aún en tradiciones ancestrales latinoamericanas. En las religiones de matrices africanas muchas mujeres están consagradas a orixás femeninos como Iemanjá, Oxum, Iansã y Nanã, quienes representan fuerzas poderosas de la naturaleza y aspectos fundamentales de la vida como la maternidad, el amor, la guerra, la sabiduría y la muerte.

Estas deidades femeninas son profundamente veneradas y reflejan el poder y la dignidad de lo femenino en la cosmología del Candomblé donde las mujeres pueden alcanzar altos rangos dentro de la jerarquía religiosa, como el de Iyalorixá (madre de santo), equivalente al Babalorixá (padre de santo).

Su liderazgo y poder es visto como peligroso por ciertos sectores fundamentalistas y ha generado mucha intolerancia religiosa. La intolerancia religiosa en Brasil ha mostrado un preocupante aumento en los últimos años, especialmente contra religiones de matrices africanas como el Candomblé y la Umbanda. En 2024, se registraron 3.853 casos de intolerancia religiosa, un aumento de más del 80% respecto a 2023, que tuvo 2.128 casos. En lo que va de 2025, ya se han reportado 178 violaciones, siendo los estados con más casos: São Paulo: 60, Río de Janeiro: 21, Bahía: 19. (CNN Brasil 2025).

Dividimos este estudio exegético-hermenéutico en cuatro partes. En la primera nos aproximamos al contexto histórico-literario del llamado código sacerdotal ya que nuestro texto de estudio Lv 23 se sitúa en ese contexto más amplio de leyes diseminadas a lo largo y ancho del Pentateuco. En la segunda parte de nuestro análisis situamos nuestro texto dentro de un contexto inmediato denominado el código de santidad. En la tercera parte nos concentramos en el estudio del texto de Lv 23 entendido como el corazón del código de santidad. En la cuarta parte decodificamos cada una de las fiestas solemnes nombradas

en este capítulo. Por decodificación entendemos un proceso interpretativo cuya finalidad es descifrar un mensaje o símbolo codificado desde una perspectiva ortodoxa pero que al final de cuentas esconde prácticas heterodoxas de religiones populares o ancestrales. Finalmente levantamos algunos desafíos para la supresión de racismos e intolerancias religiosas.

Contexto histórico y literario del código sacerdotal

Los elementos legales del código sacerdotal se encuentran dispersos por todo el Pentateuco. Se trata de una recopilación de materiales narrativos y de preceptos legales de todo tipo, unos más antiguos, anteriores a Moisés como la relativa al sábado (Gn 2,3), las prescripciones a Noé (Gn 9,3-6) y el rito de la circuncisión en el pacto con Abraham (Gn 17,10-14) y otros más recientes, época del exilio o inmediatamente posterior al destierro siglo V, que se convierten en la médula de todo el Pentateuco. Su objetivo es demostrar que la Ley o Torá es determinante en la relación que se establece entre Dios y el pueblo. O mejor aún que el judaísmo desde su génesis nace ya con un cuerpo legal y sacerdotal bien argumentado y fundamentado. Justamente por eso, antes de entrar en la Tierra Prometida se dictan las leyes relativas al reparto de la tierra (Nm 32) y a la parte que corresponde a los levitas (Nm 35).

El término *torah* (תּוֹרָה) no designaba originalmente un corpus legal codificado, sino la enseñanza viva transmitida en el ámbito familiar. Como muestran Proverbios 1:8, 6:20 y 31:26, la torah era en su origen la instrucción de la madre ('escucha, hijo mío, la enseñanza de tu padre y no abandones la torah de tu madre') y del padre ('oíd, hijos, la instrucción de un padre', Prov. 4:1). Solo posteriormente, con la centralización del culto y la reforma deuteronomica (siglo VII a.C.), el concepto se restringió para referirse a la ley escrita asociada al sacerdocio masculino y al Templo" (Crüsserman, 2023, p. 68).

Crüsemann vincula la evolución del término con las reformas de Josías (2 Reyes 22-23), donde la torah se identifica con el libro de la ley (Deuteronomio). El autor subraya cómo el rol de las mujeres como transmisoras de *torah* fue marginado al institucionalizarse la religión.

El libro del Levítico es un producto típico de la tradición sacerdotal. En la "ley de la santidad" aparecen elementos muy antiguos; quizá a partir de ahí se fueron añadiendo otros elementos. No obstante, como intentaremos fundamentar, se trata de la apropiación de tradiciones anteriores al yahvismo, en las que las mujeres y sus diosas jugaban un papel preponderante en los procesos de socialización y fundamentalmente en actividades sacerdotales en torno a los rituales y fiestas sagradas.

En esta colección legislativa se percibe una gran preocupación por establecer históricamente el origen de numerosas instituciones legislativas, como el descanso sabá-

tico, la circuncisión, la institución de la Pascua, la alianza del Sinaí y, sobre todo, el origen del sacerdocio y del culto israelita. Se puede decir que en ella la historia está permeada de una preocupación jurídico-cultural (Vegas, 2004, p. 122).

Con relación al aspecto literario propiamente dicho, podemos estructurar el libro con base a ese cuerpo legislativo de la siguiente manera:

- Ley de los sacrificios (Lv 1-7).
- Ley de los sacerdotes (Lv 8-10).
- Ley de pureza (Lv 11-16).
- Ley de santidad Lv 17-26).

La ley de los sacrificios contiene una serie de ritos sacrificiales como holocaustos, sacrificios de expiación y comunión, entre otros. En los rituales de consagración sacerdotal se concentran en la ley de los sacerdotes. Las leyes de pureza e impureza se entienden como una condición de acercamiento o alejamiento de Dios, bien sea de un humano, objeto o animal, cada uno de ellos deberá pasar por un ritual de purificación que se ratifica con la fiesta del perdón o ritual de *Yom Kippur*. Finalmente, la ley de la santidad hace referencia a una serie de atributos que deben tener las persona a nivel social, litúrgico cultural y temporal, es decir, siguiendo los tiempos sagrados de rituales y fiestas.

En resumen, podría decirse que los rituales de sacrificio constituyen el centro de la vida religiosa de Israel, puesto que en ellos se le rinde honor a Yahvé como único creador y soberano. Además del sacrificio, se añaden unos ritos culturales como expresión de adoración y reconocimiento al Dios de Israel. Para realizar tales ritos se establece una clase sacerdotal. La institución de sacerdotes es precisamente uno de los ritos más importantes pues fundamentan una teocracia sadocita incuestionable por considerarse una institución avalada y sustentada directamente por Dios. El sacerdocio se establece entre los hijos de Aarón; se constituye un Sumo Sacerdote, cuya elección varía con el tiempo.

Esta breve aproximación al conjunto más amplio del libro de Levíticos nos sirve de plataforma para la comprensión del llamado código de santidad, considerado como una adaptación sacerdotal de un cuerpo de leyes y prácticas preexistentes a un monoteísmo en construcción.

El Código de Santidad (Lv 17-26)

El código de santidad recibe este nombre por su insistencia en la santidad como limpieza ética y cultural. La santidad se convierte en un requisito fundamental, Dios es santo, por lo tanto, el pueblo y los objetos culturales deben ser santos por analogía.

Esta santidad será salvaguardada por la separación de toda superstición dicha “pagana”, como usualmente se le llama a las tradiciones y prácticas reli-

gias anteriores al yahvismo, por lo tanto, el alejamiento de los cultos y prácticas religiosas denominadas extranjeras, se convierte en un imperativo ético y moral. Esta es una gran paradoja, pues lo que se denomina religión extranjera no es nada más que tradiciones ancestrales populares anteriores al yahvismo.

La forma literaria de las leyes es la del oráculo dado por boca de Moisés y los preceptos van acompañados de fórmulas exhortatorias y largos discursos. Este cuerpo legal independiente, en el que es difícil percibir una lógica interna y coherente, es muy cercano a la mentalidad del profeta Ezequiel (a quien incluso según una teoría, hoy desechada, se llegó a considerar su autor) y puede haber sido compuesto durante el exilio, a partir de materiales más antiguos. Por ejemplo, antiguas leyes familiares y matrimoniales propias de una vida seminómada son posteriormente adaptadas en recensiones sucesivas (cf. caps. 18 y 20) (Vegas, 2004, 121).

El código contiene prescripciones para el empleo de la sangre (cap. 17), leyes sobre la santidad de la vida social, sobre el matrimonio y la vida sexual (caps. 18-20), leyes reguladoras de la vida religiosa, de las fiestas, año sabático y jubileo (caps. 21-25), y una conclusión parenética, en donde se enumeran las bendiciones reservadas a los fieles observadores de las leyes y las maldiciones a los transgresores (cap. 26). Nuestro capítulo en estudio por tanto lo ubicamos en el contexto mayor de la vida religiosa que rige la comunidad.

Decodificando las fiestas solemnes de Lv 23

Este capítulo describe las siete fiestas anuales del calendario israelita. Son originalmente fiestas de agradecimiento por la bondad y misericordia de un Dios proveedor, pero que aquí adquieren una dimensión de carácter legal y normativo. Este amplio capítulo lo estructuramos siguiendo la propuesta de David Guzik de la siguiente manera:

- I. Introducción a las fiestas (vv. 1-2)
- II. El sábado (*sabat* v. 3)
- III. Las cuatro primeras fiestas de la primavera
 - Primera fiesta: La pascua (vv. 4-5).
 - Segunda fiesta: La fiesta de los panes sin levadura (vv. 6-8).
 - Tercera fiesta: Fiesta de las primicias (vv. 9-14).
 - Cuarta fiesta: La fiesta de las semanas o pentecostés (vv. 15-21).
- IV. Las tres últimas fiestas del otoño
 - Quinta fiesta: la fiesta de las trompetas (vv. 23-25).
 - Sexta fiesta: El día de la expiación *Yom Kippur* (vv. 26-32).
 - Séptima fiesta: La fiesta de los tabernáculos *Succoth* (vv. 33-44).

Este capítulo se **introduce** con la usual cláusula profético “Y habló Yahvé a Moisés” (v. 1), dando a entender que es Moisés el emisario de una instrucción directa de Yahvé. En seguida nos sitúa en el espacio vital de dicha proclamación “la asamblea santa”. Dando instrucciones sobre las fiestas que regirán el calendario del pueblo.

Como preámbulo, el v.3 habla del **sábado** como día de descanso, ésta ya era una práctica conocida entre los habitantes de Canaán septentrional (Ugarit), tal vez como reinterpretación de los antiguos días nefastos, en los que no se podía hacer nada, que ponían ritmo al mes lunar. En Ugarit, por ejemplo, algunos textos mencionan días específicos en los que se debían evitar ciertas acciones, como iniciar un viaje o realizar actividades importantes. Estos días nefastos estaban asociados con la influencia de ciertos dioses o eventos astronómicos desfavorables.

El texto ugarítico KTU 1.41 (RS 1.003) menciona una observancia ritual vinculada al «séptimo día» (*šbʾt ym*), que posiblemente refleje un ciclo lunar de descanso o actividad cultural. Aunque distinto del Sabbath bíblico, esto sugiere que el concepto de un séptimo día sagrado era conocido en la Canaán de la Edad del Bronce Tardía, aunque su función en Ugarit estaba ligada a las fases lunares más que a un ritmo semanal fijo (Pardee, 2002, p. 2013).

De hecho, el calendario ugarítico era un calendario lunar compuesto por doce meses. (Vita, 2022). Este calendario estaba estrechamente relacionado con las actividades agrícolas y los ciclos lunares. Aunque no se menciona un día específico de descanso semanal, es posible que ciertos días estuvieran dedicados a actividades religiosas y ceremoniales, reflejando la importancia de la religión en su vida cotidiana. La religión cananea se centraba en la adoración de un panteón de dioses y diosas, como El, Baal y Aserah, y sus festividades estaban relacionadas con los ciclos agrícolas y los eventos naturales.

Como se observa, el sábado era una institución anterior a Moisés, pero la interpretación israelita inspirada en la fe yahvista asimila esta práctica como símbolo de la Alianza entre Dios e Israel (Cf Gn 2,2-3; Ex 31,12-17). Es el símbolo de liberación de la esclavitud (Dt 5,14-15; Ex 23,12; Dt 6,3). Este día adquirió una vital importancia durante el destierro babilónico y poco a poco fue adquiriendo un carácter más riguroso y legalista pasando del descanso a un día de consagración a Dios por excelencia y de prohibiciones casuísticas como el cocinar, el cargar algo, el caminar, el ayudar a alguien incluyendo a los animales.

Primera fiesta: La pascua (v. 4-5)

El sacrificio del cordero pascual era una celebración de los pastores en primavera para proteger de la transhumancia o pastoreo itinerante a los rebaños

en su proceso de adaptación a zonas de productividad cambiante (Cf Ex 12,1-4). La fiesta del cordero se realizaba entre los nómadas en cualquier época del año. Se degollaba un cordero y se mojaban, con su sangre, los postes de la tienda de campaña con la finalidad de proteger a sus habitantes contra enfermedades, desgracias y espíritus malignos.

El cordero no necesariamente servía de comida; es la sangre la que servía para preservarse de la influencia maligna de espíritus. Originalmente se celebraba fuera de todo santuario, y sin sacerdotes ni altares; se comía con hierbas del desierto, revestidos los participantes de los atuendos propios de pastores en pleno nomadeo, siempre en noches de luna llena.

En las religiones de la antigüedad, las mujeres desempeñaban roles importantes en diversas ceremonias y rituales, incluida la fiesta de inmolación del cordero. Eran responsables de preparar los elementos necesarios para el sacrificio y de realizar cantos o danzas rituales. Algunas mujeres ocupaban posiciones de liderazgo religioso, como sacerdotisas, y dirigían ceremonias importantes. En estos roles, podían supervisar los sacrificios y asegurar que se siguieran los procedimientos correctos.

La inmolación del cordero a menudo estaba vinculada a la fertilidad y la prosperidad. Las mujeres, como símbolos de fertilidad, jugaban un papel crucial en estas ceremonias, ya que se creía que su participación ayudaba a asegurar la bendición de la tierra y la comunidad. Durante las fiestas que seguían a los sacrificios, las mujeres participaban en banquetes y celebraciones, contribuyendo a la cohesión social y al fortalecimiento de los lazos comunitarios.

Entre los israelitas, el año festivo iniciaba con la pascua “el día catorce del primer mes, al atardecer, es la fiesta de Yahvé” (Lv 23.5). El calendario lunar regía cada una de estas fiestas. Por eso la pascua cae en la primera luna llena de la primavera y dura hasta siete días. Los ciclos menstruales de las mujeres están estrechamente ligados a los ciclos de la luna, ya que ambos suelen durar alrededor de 28 días. Esta conexión natural se refleja en la espiritualidad de muchas mujeres, quienes encuentran un vínculo entre sus ciclos y las fases lunares. La luna es un símbolo de renovación y cambio constante, algo que resuena profundamente con las experiencias de las mujeres y su capacidad para la transformación y el renacimiento.

Lo cierto es que, no parece ser una mera coincidencia que justo en esta pascua se inole un cordero, la sangre del cordero sin mancha y defecto podría ser un símbolo de agradecimiento por la bendición concedida a las mujeres mediante la menstruación, sin lo cual la vida no se generaría.

Segunda fiesta: La fiesta de los panes sin levadura (6-8)

Inmediatamente después de la cena de Pascua, inicia la fiesta de los panes sin levadura (los panes “ácimos”) comienza el 15 del mes de Nisán y su

duración es de siete días. Es una fiesta agrícola y, por lo tanto, tomada de los cananeos una vez conquistada la tierra prometida. Se le presenta a la divinidad la primera gavilla cortada en la cosecha de la cebada. En culturas antiguas, la levadura se asociaba a procesos de fermentación, simbolizando corrupción o impureza. La luna nueva, ausencia de levadura en los panes, representaba un renacimiento cíclico, vinculado a la limpieza ritual (Éxodo 12:15). Como afirma Del Olmo Lete, G. (2014) „La ausencia de levadura en los panes (*ḥmš*) era un tabú ritual durante las celebraciones lunares, vinculado a la pureza exigida por las deidades astrales“. (p. 225). *Ḥmš* (*ḥamšu*): „Panecillos sin fermentar/levadura“ equivalente ugarítico al hebreo *matzot* y justamente en uno de estos textos encontramos la siguiente afirmación:

Los seres humanos preparan pan sin fermento (*ḥmš*) en manos de las sacerdotisas (*khnm tt*) en el día de la luna nueva (*ym rḥ yrh*), en el santuario (*gr*) (KTU 1.23 Texto ugarítico RS 2.002, línea 14-16) (Pade, 2002, p. 62).

El texto describe una ceremonia en honor a la diosa lunar Nikkal, esposa del dios luna Yarikh, donde sacerdotisas ofrecían panes ázimos como símbolo de pureza y renacimiento. La asociación de luna nueva *rosh jodesh* y panes sin levadura también aparece en 1Sm 20,5-6. La arqueología revela muestras de estatuillas de diosas lunares como Tanit fenicia o Ishtar mesopotámica en contextos israelitas preexílicos, sugiriendo que las mujeres participaban en cultos lunares antes de la centralización yahvista.

Como señala Meyers (2013), el pan ázimo era „un testimonio silencioso de la experiencia ritual femenina“ (p. 142), vinculado a la luna llena y la autonomía doméstica de las mujeres israelitas. Las mujeres, al hornear *matzot*, no solo obedecían un mandato: codificaban en la masa su conexión con los ciclos de la tierra y la liberación (Frymer-Kensky, 2002, p. 89).

En las antiguas culturas del Cercano Oriente, la cocción de pan ácimo por parte de las mujeres coincidía con festivales lunares que celebraban la renovación. Los *matzot* de Israel pueden haber absorbido estas tradiciones más antiguas, subvirtiéndolas en un marco yahvista (Niditch, S. 1993, p. 67).

Las mujeres eran responsables de preparar el pan sin levadura (*matzá*) que se consumía durante la fiesta, participaban de las oraciones y de la lectura de la Torá. Estas actividades reflejan la importancia de las mujeres en la vida religiosa y comunitaria durante la Fiesta de los Panes sin Levadura, subrayando su papel central en la preservación y práctica de las tradiciones religiosas, tal como lo expresa Meyers:

La preparación del pan ácimo (*matzot*) durante la Pascua no era un mero acto ritual, sino una práctica profundamente ligada al género, a los ciclos lunares y a la renovación agrícola. Las mujeres, como principales productoras de pan en el antiguo Israel, eran las guardianas de esta tradición, sincronizando su trabajo con la luna

llena de Abib para garantizar la pureza comunitaria necesaria para la fiesta. Su papel en la molienda del grano, el amasado de la masa y la cocción sin levadura reflejaba el ritmo lunar de renovación, un ciclo también vinculado a la fertilidad menstrual y agrícola. De este modo, la matzá se convirtió tanto en un símbolo de la prisa (Éxodo 12:34) como en un testimonio silencioso de la pericia ritual de las mujeres (Meyers, 2013, p. 142).

Tercera fiesta: Fiesta de las primicias (9-14)

Durante la Fiesta de las Primicias, también conocida como la Fiesta de los Primeros Frutos, los israelitas leían pasajes del Libro de Levítico, específicamente Levítico 23,9-14. Este pasaje describe las instrucciones para la celebración de las Primicias, que incluía la presentación de una gavilla de los primeros frutos de la cosecha al sacerdote, quien la mecía delante del Señor. Esta instrucción parece ser dirigida directamente a los varones, pero como lo advierte Meyers (2013)

Llevar las primicias (*bikkurim*) al santuario era un acto comunitario, pero el trabajo que había detrás -cosecha, selección y preparación de las ofrendas- era en gran medida obra de mujeres. La narración deuteronomica (Deuteronomio 26) puede centrarse en el varón cabeza de familia, pero el registro arqueológico (piedras de moler, hornos y figurillas de mujeres con cestas) atestigua el papel indispensable de las mujeres en la transformación de los productos brutos de la tierra en ofrendas rituales. Su pericia en los ciclos agrícolas y la transformación de los alimentos las convirtió en los artífices invisibles de esta celebración sagrada (p. 148).

Las mujeres eran responsables de preparar las ofrendas de los primeros frutos de la cosecha. Este acto simbolizaba la gratitud y la devoción hacia Dios por su provisión. Participaban activamente en los rituales y ceremonias de la fiesta. Esto incluía la presentación de las ofrendas en el templo y la participación en las oraciones y cantos.

Cuando los israelitas comían el pan de las primicias ante Yahvé (Levítico 23:14), eran las manos de las mujeres las que lo habían amasado. Su dominio diario del calendario agrícola -saber cuándo estaba madura la cebada para la cosecha- las convertía en sacerdotisas no reconocidas de estos ritos estacionales (Frymer-Kensky, 2002, p. 104).

Como lo demuestran Meyers (2013) y Frymer-Kensky (2002), las mujeres israelitas eran las principales responsables de la preparación de las ofrendas agrícolas, pese a su ausencia en los relatos sacerdotales (cf. Éxodo 23:16). Su conocimiento de los ciclos de la tierra, desde la molienda hasta el horneado, las situaba como agentes claves en la ritualización de la cosecha.

Cuarta fiesta: La fiesta de las semanas o pentecostés (15-21)

Durante la Fiesta de las Semanas, también conocida como *Shavuot* o Pentecostés, la tradición judía incluye la lectura del libro de Rut como memoria de resistencia y solidaridad femenina. Esta lectura se realiza debido a la conexión temática con la cosecha y la lealtad a la ley de Dios, que son elementos centrales de la festividad. En el antiguo Israel, la luna creciente simbolizaba renovación y fertilidad, conceptos asociados a lo femenino. De hecho, la arqueología evidencia figurillas de mujeres con cuernos de luna (halladas en Tel Qasile y Megiddo) y sellos usados por las mujeres en transacciones agrícolas, que sugieren cultos lunares liderados por mujeres antes de la centralización yahvista. Algunos estudios proponen que Shavuot absorbía elementos de fiestas cananeas dedicadas a Asherah (diosa de la fertilidad), donde sacerdotisas ofrecían panes y tejidos.

El culto a Aserah en Canaán consistía en ofrendas de pan, miel y tejidos por parte de las mujeres, elementos que más tarde se incorporaron a festivales israelitas como Shavuot, aunque despojados de su imagen explícita de diosa (Patai, 1967, p. 38).

Como demuestra Frymer-Kensky (1992), Shavuot preserva elementos de ritos cananeos a Asherah, donde sacerdotisas ofrecían panes y tejidos (pp. 162-163). Esto sugiere un proceso de sincretismo invertido, la Biblia mantuvo estas formas de rituales, pero vaciándolas de su contenido feminizado. Shavuot no era solo una fiesta de ley escrita, sino también de leyes no escritas, las que las mujeres guardaban en sus manos al cosechar, tejer y amasar. Su conexión con los ciclos lunares revela una espiritualidad encarnada en el cuerpo y la tierra.

Quinta fiesta: la fiesta de las trompetas (23-25)

La Fiesta de las Trompetas (Levítico 23,23-25; Números 29,1-6), llamada *Yom Teruah* „Día del Toque del Shofar“ fue posteriormente asociada al Rosh Hashaná (Año Nuevo judío), era una celebración de renovación cósmica y juicio divino. Aunque los textos bíblicos enfatizan el rol de sacerdotes varones, las mujeres participaban activamente en dimensiones rituales, sociales y simbólicas.

En esta fiesta las mujeres desempeñaban roles importantes que reflejaban su participación en la vida religiosa y comunitaria. La fiesta ocurría en el primer día del mes hebreo (luna nueva), fase lunar asociada a la renovación menstrual y a la fertilidad agrícola. En culturas vecinas, como Babilonia, las mujeres dirigían ritos lunares. Estos ritos se relacionaban con la fertilidad agrícola ligada al mundo de las mujeres, ya que eran ellas quienes conocían los ciclos de siembra ligados a las fases lunares (Borowski, 2002).

Sexta fiesta: El día de la expiación Yom Kippur (26-32)

Esta celebración ha llegado a tener suma importancia dentro de la liturgia judía. La fiesta nació de la conjunción de dos ritos de la purificación; el del sumo sacerdote y el de la expulsión del chivo expiatorio.

En el rito de la purificación del sumo sacerdote y su familia, el sacerdote sacrificaba un toro, por sus pecados y los de su familia, y luego entraba en el “lugar santísimo” del templo, incensaba al arca y la mojaba con la sangre del toro sacrificado. Después de la desaparición del arca, se mojaba la placa llamada “propiciatorio”. En seguida, sacrificaba un chivo, por los pecados del pueblo de Israel, y mojaba el arca o el propiciatorio con la sangre del chivo.

La comunidad ofrecía dos chivos apropiados, sobre los que se echaban las suertes. Uno quedaba destinado a Dios, y el otro se sacrificaba por los pecados del pueblo. El rito, pues, tenía un sentido popular claro, ese chivo se llevaba los pecados del pueblo.

La sangre del sacrificio y la sangre menstrual eran símbolos de vida y purificación en clave femenina. (Lv 16,14-15) (Mena-López, et. Al, 2023). La idea de sangre purificadora en Yom Kippur podría tener raíces en rituales cananeos, aunque el texto bíblico los desfeminiza y centraliza en Yahvé. De hecho, la diosa cananea Anat realizaba un rito purificaba con sangre, paralelo al realizado por los sacerdotes (KTU 1.114): “Anat se regocija en la sangre, vuela en el alba; Anat purifica con sangre, hace humo [ofrenda] en el alba” (Pardee, 2002, p.210). Este pasaje describe a la diosa Anat (hermana de Baal en el panteón ugarítico) celebrando un ritual de purificación mediante sangre, posiblemente después de una batalla o sacrificio.

De hecho, Smit, 1994 al analizar dicho texto enfatiza que „KTU 1.114 muestra a Anat usando sangre para purificar y renovar, un concepto que influyó en las tradiciones sacrificiales israelitas, aunque despojado de su marco divino femenino (p. 156).

Yom Kippur, aunque centrado en el sacerdocio masculino, dependía de saberes femeninos: desde el tejido del hilo escarlata hasta el ayuno intercesor. Su vínculo con la luna menguante y la purificación revela una espiritualidad donde las mujeres negociaban lo sagrado desde las márgenes.

Séptima fiesta: La fiesta de los tabernáculos *Succoth* (33-44)

Quizá la fiesta más alegre de Israel tenía también tres símbolos claves: las chozas (o tabernáculos), la luz, el agua. Si Pentecostés era para terminar la cosecha de los granos base, Tabernáculos era para dar por terminada la recolección de los frutos y, en especial, la cosecha de las uvas. En ella se le daba gracias a Dios por la cosecha y se le entregaba una canasta llena de frutas, en reconocimiento de la fundamental propiedad de Dios sobre toda la tierra de Israel. Las chozas de ramas y hojas eran lo lógico porque se acampaba en las huertas, pero,

como casi todos los ritos y fiestas israelitas, acabó siendo conectada al tiempo y suceso del éxodo desde Egipto y se decía que las chozas eran para recordar la fiesta de los Tabernáculos (Sukkot), celebrada del 15 al 21 de Tishri (Lev 23,33-43), marcaba el fin de la cosecha y recordaba el éxodo. Si Pentecostés era para terminar la cosecha de los granos base, Tabernáculos era para dar por terminada la recolección de los frutos y, en especial, la cosecha de las uvas. En ella se le daba gracias a Dios por la cosecha y se le entregaba una canasta llena de frutas, en reconocimiento de la fundamental propiedad de Dios sobre toda la tierra de Israel.

Su conexión con los ciclos lunares y el rol de las mujeres revela su participación ritual y resistencia cultural. Las mujeres eran las principales encargadas de cosechar los frutos como uvas, higos, granadas, para las ofrendas (Dt 8,8) y de tejer cestas y esteras para las cabañas, con palmas y ramas (Lev 23,40). “Las mujeres, los esclavos y los menores están exentos [de la obligación] de habitar en la sukká. Sin embargo, las mujeres hilaban cortinas para la sukká y colgaban en ella nueces, duraznos y almendras para decorarla” (Danby, 1933, p. 179). La Mishná (Sukkah 2:7) menciona que mujeres y niños decoraban las cabañas con frutas y telas.

En resumen, Sukkot, aunque regulada por sacerdotes varones, dependía del trabajo, sabiduría y creatividad de las mujeres, desde la cosecha bajo la luna llena hasta los cantos que celebraban la provisión divina. Su conexión con los ciclos lunares refleja una espiritualidad encarnada en la tierra y el tiempo.

Consideraciones conclusivas

El estudio demuestra que las fiestas de Levítico 23 originalmente estuvieron vinculadas a los ciclos lunares y agrícolas, escenarios privilegiados donde las mujeres ejercieron roles sacerdotales y rituales centrales, en consonancia con tradiciones cananeas y mesopotámicas anteriores al yahvismo. La decodificación revela que prácticas como la preparación de panes ázimos (matzot), la cosecha de primicias y los ritos de purificación (ej. Yom Kippur) tenían raíces en cultos liderados por mujeres, asociados a deidades femeninas como Asherah o Anat.

Durante el pos-exilio, la teocracia sacerdotal judía, dominada por varones, desfeminizó estas tradiciones, reinterpretándolas bajo un marco monoteísta y patriarcal. La decodificación de cada una de las fiestas mostro ese proceso de supresión de las diosas y lo femenino del culto oficial, por ejemplo, la Pascua, originalmente ligada a la luna llena y la fertilidad, se reconfiguró como memorial del Éxodo, omitiendo su conexión con rituales menstruales y de protección liderados por mujeres. Otro ejemplo lo vemos en las ofrendas agrícolas como el Shavuot, que fueron atribuidas a varones, aunque su ejecución dependía del conocimiento femenino de los ciclos lunares y agrícolas.

A pesar de la marginación textual, persisten huellas de resistencia femenina que nos remiten a prácticas ancestrales cananeas que nos sitúan en el horizonte afroasiático donde las narrativas bíblicas se desarrollaron. En este sentido, evocar el trabajo sacerdotal del ayer y del hoy como memorias de resistencia nos coloca un imperativo ético en los días actuales que sería la lucha contra los fundamentalismos e intolerancias religiosas contra el poder sacerdotal femenino en las religiones de matrices africanas. Pues tal como evidenciado en el texto, hay un vínculo intrínseco entre la supresión de lo femenino en Lv 23 con la persecución contemporánea a lideresas religiosas en tradiciones afrodiaspóricas (ej. Iyalorixás en el Candomblé). Ambas situaciones reflejan un patrón de dominación patriarcal que estigmatiza lo sagrado femenino, asociándolo a „superstición“ o „paganismo“.

Las fiestas de Levítico 23 no son solo un calendario ritual, sino un collage de memorias donde se superponen voces femeninas ancestrales a proyectos de poder patriarcal. Decodificarlas es un acto de justicia histórica y un desafío para construir teologías emancipadoras de saberes y prácticas ancestrales femeninas que nos invitan a una verdadera transformación eclesial ¡ya!

Bibliografía

- Borowski, O. (2002). *Agriculture in Iron Age Israel*. Eisenbrauns.
- CNN Brasil. (2025, enero 15). Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo. <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/intolerancia-religiosa-no-brasil-cresceu-mais-de-80-diz-estudo/>
- Crüsemann, F. (2023). *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Gütersloher Verlagshaus.
- Crüsemann, F. (2023). *La Torá: Teología e historia social de la ley del Antiguo Testamento* (2ª ed.). Verbo Divino.
- Danby, H. (2010). *La Mishná* (J. Pérez Escobar, Trad.). Ediciones Sígueme. (Trabajo original publicado en 1933).
- De Moor, J. C. (2019). *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu*. Brill.
- Del Olmo Lete, G. (2014). *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit* (2ª ed.). Eisenbrauns.
- Frymer-Kensky, T. (2002). *Reading the Women of the Bible*. Schocken Books.
- García Bachmann, M. (2020). *Mujeres y justicia en el antiguo Israel*. Editorial Verbo Divino.
- Maertens, T. y Bassas, C. M. (1964). *Fiesta en honor de Yahvé*. Ediciones Cristiandad.
- Mena López, M. (2022). *Teología negra decolonial: Una apuesta desde Abya Yala*. USTA.
- Mena-López, M., Ibarra, M., Montezuma, N., Cázares, P. y Pacheco, V. (2023). *De la impureza a fluidos que dan vida: Cuerpo, menstruación, sexuali-*

- dad, sanación y cuidado a partir de Levítico 12,1-8. En [Título del libro o compilación] (pp. 55-76). Pimenta Cultural.
- Meyers, C. (2013). *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford University Press.
- Niditch, S. (1993). *Folklore and the Hebrew Bible*. Fortress Press.
- Pardee, D. (2002). *Ritual and Cult at Ugarit*. Society of Biblical Literature.
- Patai, R. (1967). *The Hebrew Goddess*. Wayne State University Press.
- Smith, M. S. (1994). *The Ugaritic Baal Cycle (Vol. 1)*. Brill.
- Vegas Montaner, L. (2004). La ley en el Antiguo Israel. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejos*, 11, 119-141.
- Vita, J. P. (2022). El calendario de Ugarit: Breve estado de la cuestión. *ISIMU*, 25, [número de página(s) faltante(s)].

Maricel Mena López

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apotólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción
79. Escritos II
80. Ecología
81. Nehemías
82. Imperialismos, Colonialismos y Biblia
83. Comunidades Alternativas
84. Pandemia e Biblia
85. Trata de Personas
86. Niñez
87. La Carta de Pablo a los Romanos
88. Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana
89. Hermenéutica campesina de la Biblia
90. Job: Una lectura actual y situada
91. "Entre ustedes no será así": Resistencia, resiliencia... en la violencia
92. Diosas, Brujas y Profetisas
93. "Cuando mis palabras eran piedras" - Hermenéuticas solidarias con Palestina
94. Carta a los Filipenses. Una invitación a una vida cristiana integral en tiempos de crisis.
95. Amazonía: Territorios, Biblia y justicia

Ribla 96: LEVÍTICO

Este número, dedicado al libro de Levítico, trae implícito un deseo: poder develar fundamentalismos históricos codificados en este cuerpo legal. Nuestro objetivo es cuestionar el proceso de jerarquización religiosa y, especialmente, de un monoteísmo religioso fundamentado en la exclusión de cuerpos de hombres, mujeres, niñas y niños que salen del ideal de la pureza sacerdotal o que, por el contrario, intentan ser moldeados según ellos.

A lei do teu Deus e lei do rei

História (s) e teologia (s) do pós-exílio

“E chamou YHWH a Moisés”:

Aspectos literários do livro de Levítico na Torá

O qōrbān da ‘ōlā: apontamentos sobre Levítico 1

Sacrifício de comunhão: instrumento de promoção da corresponsabilidade comunitária. uma leitura de Levítico 3

Consecuencias de ofrecer fuego extraño:
la muerte de nadab y abiú en Levítico 10

Todo está permitido comer entre lo puro y lo impuro,
una relectura de Levítico 11

La pureza y sus otros. Levítico 13

Uma casa doente e rituais de cura
- Uma Leitura Do Levítico 14, 35-53

Del terror a los cuerpos que sangran Levítico 15, 19-33
al ‘beban mi sangre que será derramada’ (Mt.26, 27-28)

O dia da purificação Lev 16

É o sangue que faz a expiação”: uma leitura de Levítico 17

Por el cuerpo que somos.

Comprendiendo las normas de Lev 18

El pueblo de la tierra: ¿Faltas contra qué familia?

Exégesis y hermenéutica de Lev 20

La ficción de una pureza originaria (Lev 22,10-16)

Decodificando memorias femeninas en las fiestas solemnes
del código de santidad en Levítico 23