



Muito mais que carne e ossos: o corpo e a relação com Deus na Bíblia Hebraica
Much more than flesh and bones: the body and the relationship with God in the
Hebrew Bible

Mucho más que carne y huesos: el cuerpo y la relación con Dios en la Biblia
Hebrea

Molt més que carn i ossos: el cos i la relació amb Déu en la Bíblia Hebrea

Renan FRIGHETTO¹

Willibaldo RUPPENTHAL NETO²

Resumen: El presente artículo trata de analizar cómo la Biblia Hebrea presenta el cuerpo humano, estudiando los textos bíblicos con particular atención a términos importantes para la antropología judía, a ejemplo de *bāsār*, usualmente traducido como “cuerpo”, y *nefesh*, normalmente traducido como “alma”, con el fin de destacar la particularidad de estos. Tal estudio tiene como intención presentar no sólo el valor del cuerpo en la Biblia Hebrea, sino también su importancia en la relación entre el hombre y Dios según la perspectiva bíblica.

Abstract: This paper aims to analyze how the Hebrew Bible presents the human body, studying the biblical texts with particular attention to important terms for Jewish anthropology, like *bāsār*, usually translated as “body”, and *nefesh*, normally translated as “soul”, in order to highlight their particularity. This study intends to present not only the valuation of the body in the Hebrew Bible, but also its importance in the relationship between man and God according to the biblical perspective.

Keywords: Body – Soul – God – Hebrew Bible.

Palabras-clave: Cuerpo – Alma – Dios – Biblia Hebrea.

¹ *Professor titular* da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor em *História Antiga* pela Universidade de Salamanca, na Espanha. Pesquisador 1D CNPq. Membro docente do NEMED/UFPR. E-mail: rfrighetto@hotmail.com.

² Professor da FABAPAR. Doutorando em *História* (UFPR). Mestre e graduado em *História* (UFPR). Membro discente do NEMED/UFPR. E-mail: willibaldoneto@hotmail.com.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30 (2020/1)*
War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

ENVIADO: 10.02.2020
ACEPTADO: 03.01.2020

Introdução

Apesar do relato da criação do ser humano em Gênesis 1.27 se limitar à afirmação de que Deus criou o homem e a mulher à sua “imagem e semelhança”, em Gênesis 2.7 há uma descrição muito mais completa: “Então, formou o SENHOR Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente” (Gn 2.7, ARA³). Aqui, não é descrito somente o meio pelo qual o homem foi criado (“pó da terra”), como ainda se define o que foi criado: o ser humano é uma “alma vivente”.⁴ Tanto o material como o resultado são apresentados com expressões importantes na antropologia da Bíblia Hebraica. Ambas expressões, porém, requerem um esclarecimento.

Quanto ao material utilizado por Deus na criação do homem, a palavra hebraica utilizada é *'āpār* (אֶפֶר), geralmente traduzida por “pó da terra” (ACRF, ARA, ARIB, ASV, KJ, NIV, NVI, SBB), mas que também pode ser traduzida como “barro” (BAM)

³ As traduções bíblicas utilizadas neste trabalho são: Almeida Corrigida e Revisada Fiel (ACRF), Almeida Revista e Atualizada (ARA), Almeida Revisada Imprensa Bíblica (ARIB), American Standard Version (ASV), Bíblia Ave Maria (BAM), Bíblia de Jerusalém (BJ), King James (KJ), New International Version (NIV), Nova Versão Internacional (NVI), Nova Versão Transformadora (NVT), Reina-Valera (RV), e Sociedade Bíblica Britânica (SBB). Todas as citações de obras de língua estrangeira foram traduzidas pelos autores deste artigo.

⁴ Apesar deste texto se referir à criação de Adão, também a mulher é incluída, uma vez que a mulher é criada a partir de uma parte do homem (Gn 2.21), sendo, portanto, formada pelo mesmo material e sendo semelhante ao homem. Como lembra Tremper Longman III, pode-se compreender a criação da mulher pela costela (lado) do homem como uma indicação de que ela é sua igual, de modo que “unidos pelo lado, por assim dizer, ambos são criados à imagem de Deus” (LONGMAN III, Tremper. *Como ler Gênesis*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 129).



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30* (2020/1)

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

ou “argila” (BJ).⁵ Ambas traduções parecem indicar uma característica do homem: o barro⁶ (ou argila), parece fazer alusão à criação, enquanto o pó remete à sua mortalidade. Nos relatos da criação do ser humano presentes em outros textos do Antigo Oriente Próximo, provenientes da Mesopotâmia, o homem também é criado a partir do barro, sendo feito por divindades criadoras com o propósito de realizar trabalhos manuais e substituir os deuses menores. O barro, assim, se relaciona tanto com a constituição do homem (do que ele é feito), quanto com seu propósito (para o que ele é feito).⁷

No relato bíblico, o homem também aparece tendo como propósito o trabalho (cuidar do Jardim do Éden), porém em uma dimensão muito mais positiva que os relatos mesopotâmicos: além de cuidar dos animais, se diferencia destes por ser uma criatura que cria, ou seja, uma criatura que se assemelha ao seu criador, refletindo a imagem divina em sua criação. Ao mesmo tempo, porém, o homem também é pó, ou seja, é uma criatura que está fadada à morte, ao retorno ao pó.⁸

Tanto o pó como a argila, portanto, são elementos que parecem definir os seres humanos, que “moram em casas de barro cujos fundamentos se assentam sobre o pó” (Jó 4.19). O ser humano, diferente de Deus, não somente cria coisas com o pó como fundamento como também ele próprio é fundamentado no pó. Assim, tanto o homem como sua obra são fadados à finitude e ao desaparecimento. Há uma efemeridade

⁵ Segundo John Wilkinson, “todas versões inglesas traduzem esta [palavra] como pó [*dust*] à exceção da New American Bible que a apresenta como argila [*clay*]” (WILKINSON, John. *The Body in the Old Testament. The Evangelical Quarterly*, v. 63, n. 3, 1991, p. 195-210 [198]). Aparentemente as traduções “barro” e “argila” seguem a Vulgata, na qual Jerônimo, diferindo das demais traduções antigas, não utiliza o termo latino “*pulvis*” (“pó”), mas “*limus*” (“barro” e “argila”). Também Tertuliano (*Ad. Marc.*, 1.24) utiliza o termo “*pulvis*”. Cf. WILKINSON, 1991, p. 198n10.

⁶ Outra palavra hebraica para “barro”, *hōmer* (חֹמֶר), também aparece em alguns textos em relação ao ser humano. Cf. p.e. Jó 10.9; 33.6.

⁷ LONGMANN III, 2009, p. 89.

⁸ Cf. Gn 3.19; Jó 10.9; 17.16; 21.26; 34.15; Sl 22.29; Ec 12.7; Is 26.19; Dn 12.2. Outra possibilidade de texto que traz consigo este sentido é Jó 42.6. Apesar da maioria das traduções indicar neste texto uma expressão da forma com que Jó se retrata com Deus, fazendo “penitência no pó [*‘āpār*] e na cinza” (BJ), ou ainda se sentando “arrepentido no pó [*‘āpār*] e na cinza” (NVT), Osvaldo Luiz Ribeiro propõe a possibilidade de se traduzir o texto como “estremeço de pena pelo barro [*‘āpār*] mortal”, como uma afirmação de Jó diante da miséria humana em contraste com o poder divino, expressando uma conclusão radical: pobres dos homens. Cf. RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “Estremeço de pena pelo barro mortal”: Jack Miles e uma introdução ao livro de Jó. *Teoliterária*, v. 8, n. 16, 2018, p. 293-321.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30 (2020/1)*

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

presente em toda ação humana, assim como a mortalidade acompanha o ser humano dia a dia, marcando seu corpo pelo envelhecimento.

I. A mortalidade do corpo

Apesar do entendimento do pó na criação humana ser importante, para se entender a relação do corpo com a morte, ou seja, sua efemeridade, também se faz necessário o estudo da palavra hebraica *bāsār* (בָּשָׂר)⁹, que é o principal termo para expressar o exterior do homem na Bíblia Hebraica¹⁰, sendo normalmente traduzida como “corpo” ou “carne”. Das 270 vezes que a palavra hebraica *bāsār* aparece na Bíblia Hebraica¹¹, em 104 casos se refere a animais¹² e em nenhum caso se refere a Deus. Isto parece indicar que a palavra *bāsār*, de certo modo, expressa algo que os seres humanos possuem em comum com os animais e que os diferencia de Deus.¹³ Mas o que o homem possui em comum com os animais e Deus não possui?

Certamente uma resposta que vem à mente é o corpo – uma vez que Deus é espírito –, e isto não está incorreto de se pensar. Afinal, de fato, *bāsār* pode representar tanto o corpo humano quanto o corpo animal. Há, porém, outra característica que difere os homens e os animais de Deus: a efemeridade. Homens e animais estão sujeitos à morte, enquanto Deus é eterno. A morte define o homem como um ser entre os animais, finitos, que por

⁹ Sobre a palavra hebraica *bāsār*, cf. BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. (eds.). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the biblical aramaic*. Based on the Lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 1907, p. 142; WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008, p. 57-65; BURTON, Ernest D. Spirit, Soul and Flesh: II. רוּחַ, and נֶפֶשׁ, and בָּשָׂר in the Old Testament. *American Journal of Theology*, v. 18, n. 1, Jan. 1914, p. 59-80 [74-80]; OSWALT, John N. *Bāsar*. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 226-228.

¹⁰ Cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A vida humana no Antigo Testamento. *Protestantismo em Revista*, v. 42, set./dez. 2016a, p. 172-185 [174].

¹¹ Wolff indica o número de 273 vezes (2008, p. 57) e Alexandre de Jesus dos Prazeres indica 262 vezes, segundo sua pesquisa mediante o programa Bible Works. Cf. PRAZERES, Alexandre de Jesus dos. *Néfesb e basar: a relação corpo-alma na Bíblia Hebraica e suas implicações para a cultura somática hodierna*. 107 f. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2013. (Dissertação de Mestrado), p. 43.

¹² A grande maioria dos casos em que *bāsār* é utilizado em relação a animais se dá no livro de Levítico (61 vezes), mediante o uso do termo para expressar a carne dos animais sacrificados. Cf. WOLFF, 2008, p. 58.

¹³ Cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A vida humana no Antigo Testamento. *Protestantismo em Revista*, v. 42, set./dez. 2016a, p. 172-185 [174].



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30* (2020/1)

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

tal razão se diferem do Criador, infinito.¹⁴ Entre o Eterno e os seres mortais, há uma separação absoluta, que somente o próprio Deus pode transpor. De certa forma, é como se a palavra *bāsār* carregasse consigo uma inferioridade absoluta de todo ser criado. De fato, como bem indicado por Hans Walter Wolff em suas pesquisas¹⁵, a palavra *bāsār* expressa, além do corpo humano, seu caráter efêmero, ou seja, é um meio de se remeter à sua condição enquanto ser mortal, o diferenciando radicalmente de Deus. Assim, é por meio da *bāsār* do homem que se explica sua mortalidade, em uma afirmação do próprio Deus: “Meu espírito não permanecerá no homem, pois ele é carne [*bāsār*]; não viverá mais do que cento e vinte anos” (Gn 6.3, BJ).

A efemeridade do corpo, porém, é uma característica do ser humano, e não somente de seu corpo. Na verdade, a própria separação entre o homem e seu corpo não parece existir na Bíblia Hebraica. Talvez o leitor pense: “E a alma, onde fica nesta história?”. Acontece que, diferente dos filósofos gregos que entendiam o homem como sua alma – tomando o corpo inclusive como uma “prisão” desta¹⁶ –, os judeus da Bíblia Hebraica compreendiam o corpo como um elemento fundamental na constituição do ser humano como um todo, não percebendo-o como uma “alma” presa neste.¹⁷

¹⁴ RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. O homem e a morte no Antigo Testamento. *Protestantismo em Revista*, v. 43, n. 2, jul./dez. 2017b. p. 197-209.

¹⁵ Em seu livro *Antropologia do Antigo Testamento*, Hans Walter Wolff trabalha o termo *bāsār* enquanto expressão do “ser humano efêmero”. Cf. WOLFF, 2008, p. 57-65.

¹⁶ A ideia do corpo como prisão da alma tem sua expressão mais famosa em Platão, estando presente nos seguintes textos: Platão, *Fédon* 62b; *Crátilo* 400c; *Fedro* 250c; *Górgias* 493a. Sobre a concepção platônica de alma, cf. PEGORARO, Evandro; SOUZA, Juliano de. Concepção e imortalidade da alma em Platão. *Mirabilia*, v. 11, 2010, p. 18-59. Segundo Francesc Casadesús Bordoy, Platão vale-se de uma perspectiva órfica a respeito da alma, reconfigurando-a pela mudança da analogia do corpo como uma “tumba” da alma (analogia órfica) para uma “prisão” desta (sua analogia). Cf. CASADESÚS BORDOY, Francesc. Liberar el alma del cuerpo-prisión: la función de la verdadera filosofía. *Archai*, n. 17, 2016, p. 173-197. Assim, apesar de Platão ser a principal expressão desta diferenciação entre alma e corpo, não é o primeiro a afirmá-la, valendo-se da perspectiva órfica, nem é o último, uma vez que tal dualismo permanece presente na filosofia, especialmente na chamada filosofia neoplatônica, a exemplo de Plotino. Cf. SANTA MARÍA, Andrés. Observaciones sobre el dualismo “cuerpo-alma” en Plotino. *Hypnos*, Ano 10, n. 14, 2005, p. 103-123.

¹⁷ Isto não significa que não haverá a ideia de uma “alma” alheia ao corpo na perspectiva judaica ao longo do tempo. Assim, se pode perceber na literatura judaica afirmações como a de Hillel preservada em um *midrash*: “– Vou em busca de repouso para o meu hóspede! – Tem algum hóspede em tua casa? Respondeu o sábio com um resignado abater de ombros: O hóspede a que me refiro é a pobre alma que vive, como um forasteiro, em meu corpo. Hoje aqui, amanhã onde estará?” (Rabot 168,1, cf. GLASMAN, Jane Bichmacher de. O tempo na cosmovisão judaica. *Mirabilia*, v. 11, 2010, p. 280-295 [293]). Porém, não é *nefesh* que desenvolve tal significado, mas outro termo, *šāmāh*

Não há, na Bíblia Hebraica, uma separação clara entre corpo e alma, como os gregos imaginavam e como tantos hoje imaginam. A própria palavra que usualmente se traduz por “alma” na Bíblia Hebraica, *nefesh* (נֶפֶשׁ), é uma realidade do homem que se relaciona com sua vida, sua morte e, também, com seu corpo¹⁸, estando muito distante do que normalmente se entende por “alma”. Se trata, antes, de uma realidade do homem cuja relação com o corpo é tão forte que se pode até mesmo dizer que a *nefesh*, “não existe fora da realidade corpórea”, fazendo com que, nesta perspectiva, “nós não possuímos nossos corpos; antes, nossos corpos são partes integrais de nossas identidades completas”, como indicado por John C. Rankin.¹⁹

Corpo e alma, nesta perspectiva, não são “duas entidades do homem”, como bem apontado por Leonardo Boff, “mas duas dimensões e perspectivas do mesmo e único homem”.²⁰ Na antropologia da Bíblia Hebraica, portanto, pode-se dizer que o ser humano não possui um corpo, mas antes é, de algum modo, o próprio corpo. Assim, se o corpo é efêmero, a efemeridade também é uma característica do homem, que é “apenas carne, vento que vai²¹, sem nunca voltar” (Sl 78.39, B).²²

(נֶפֶשׁ), que terá, inclusive, um sentido próximo da ideia dualista platônica de “alma”. Cf. DUSSEL, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974, p. 38. Porém, será na literatura posterior à Bíblia Hebraica que este termo ganhará o sentido de uma realidade pré-existente (Flávio Josefo, *Bell. Jud.*, 2.3.2; *Enoque Eslavo*, 23.5; 2 Esdras 4.35s.), com vida independente do corpo (*Enoque* 9.10), de modo que a morte lhe é uma libertação. Cf. DUSSEL, 1974, p. 39.

¹⁸ Sobre o termo *nefesh*, cf. WOLFF, 2008, p. 33-56; BRIGGS, Charles A. The Use of נֶפֶשׁ in the Old Testament. *Journal of Biblical Literature*, v. 16, n. 1/2, 1897, p. 17-30; PRAZERES, 2013. Para a conceituação do termo, cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. O conceito de *nefesh* no Antigo Testamento. *Vox Scripturae*, v. 24, n. 1, jan-jun 2016b, p. 31-53; SEEBASS, H. נֶפֶשׁ *nepeš*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Translated by David E. Green e Douglas W. Stott. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1998, p. 497-519.

¹⁹ RANKIN, John C. The corporeal reality of *nepeš* and the status of the unborn. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 31, n. 2, 1988, p. 153-160 [156].

²⁰ BOFF, Leonardo. *O destino do homem e do mundo: ensaio sobre a vocação humana*. 2 ed. corrigida e aumentada. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973, p. 57. Esta perspectiva é acompanhada por outros autores, tais como Wolff, que apresenta *nefesh* como “o ser humano necessitado” (WOLFF, 2008, p. 33-56) e *bāsār* como “o ser humano efêmero” (WOLFF, 2008, p. 57-65), ou seja, o ser humano como um todo, em duas dimensões, mediante duas perspectivas sobre o mesmo.

²¹ O vento é outra imagem utilizada para representar a efemeridade humana, de modo que é dito que sua vida passa como num sopro. Cf. Sl 39.5,11; 49.12,20; 82.7; 90.9.

²² É justamente por isso que escolhemos a tradução da Bíblia de Jerusalém de Gênesis 6.3, citada mais acima no texto, a qual traduz que o homem “é carne” e não “é carnal”, como a tradução de

II. A vida do corpo – “alma vivente”

Apesar do ser humano, portanto, ser “poeira e cinza” (Gn 18.27, BJ), como lembra Abraão, e “apenas carne” (Sl 78.38, BJ), como lembra o salmista, não se reduz à estas duas condições. Há algo mais no ser humano que lhe torna “alma vivente”, de modo que não é marcado somente pela morte, mas também pela vida. Porém, se na Bíblia Hebraica não há a ideia grega (e atual) de “alma”, o que exatamente significa o homem ser uma “alma vivente”?

A expressão hebraica usualmente traduzida como “alma vivente” é *nefesh hayyāh* (נֶפֶשׁ הַחַיָּה). A palavra *nefesh*, como já explicado anteriormente, não deveria ser traduzida como “alma”, caso se entenda por esta palavra a ideia grega de alma – a *psykhé* (grego: ψυχή), normalmente entendida como uma parte imaterial, eterna, e superior do homem, oposta ao seu corpo²³ –, pois *nefesh* não apenas se relaciona como também não pode ser separada do corpo.

Isto fica claro quando se percebe que a expressão *nefesh hayyāh* poderia ser traduzida como “ser vivo”, uma vez que se refere não somente aos seres humanos, mas também aos animais²⁴; ou ainda quando se contrapõe *nefesh hayyāh*, literalmente traduzida como “alma vivente”, a *nefesh mēt* (נֶפֶשׁ מֵת)²⁵, literalmente traduzida como “alma morta”, que

Almeida Revista e Atualizada. A Nova Versão Internacional nem mesmo se refere à carne, falando apenas da “perversidade” do homem. Segundo Wolff, porém, o texto expressa que o ser humano é “aquele que em si mesmo é caduco” (WOLFF, 2008, p. 64), ou seja, que depende de Deus (seu espírito) para sua existência.

²³ É evidente que assim como *nefesh*, o conceito de *psykhé* passou por um histórico de transformação até encontrar a definição nestes termos, não tendo tal sentido de oposição ao corpo de modo tão claro antes de Sócrates. Como lembra Thomas M. Robinson, em Homero o termo *psykhé* ainda possui “uma denotação física”. Cf. ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 17. Sobre a transformação do sentido de *psykhé*, cf. também: BREMMER, Jan N. The Rise of the Unitarian Soul and its Opposition to the body: from Homer to Socrates. In: JANSEN, Ludger; JEDAN, Christoph. (eds.). *Philosophische Anthropologie in der Antike: seminar für Alte Geschichte der Universität Freiburg I.Br.* Frankfurt: Ontos Verlag, 2010. p. 11-29. Sobre a relação entre a *nefesh* na Bíblia Hebraica e a *psykhé* em Homero, cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo; FRIGHETTO, Renan. As partes pelo todo: a mentalidade paratáxica em Homero e no Antigo Testamento. *Archai*, v. 24, 2018, p. 159-178.

²⁴ Cf. Gn 1.20, 21, 24, 30; 2.7, 19; 9.10, 12, 15, 16; Lv 11.10, 46; Ez 47.9.

²⁵ A respeito de *nefesh mēt*, cf. SELIGSON, Miriam. *The meaning of נֶפֶשׁ מֵת in the Old Testament*. Helsinki: Societas Orientalis Fennica, 1951. (Studia Orientalia, Vol. XVI). É interessante notar que o fato de *nefesh* se relacionar tanto com o corpo vivo (*nefesh hayyāh*) quanto com o corpo morto (*nefesh mēt*), distancia o termo de seu equivalente no acádio, *nafīštu*, que possui um sentido de “vida” que se

possui o sentido de “cadáver”, ou seja, “corpo morto”²⁶, conduzindo inversamente *nefesh hayyāh* a ser traduzido como “corpo vivo” ou “corpo vivente”. Deste modo, na expressão *nefesh hayyāh* não somente não há sugestão “de uma dicotomia entre corpo e alma”, como lembra Michael Knibb²⁷, como ainda há efetivamente uma referência ao próprio corpo, demonstrando que assim como o homem se relaciona tanto à mortalidade como à vida, também o corpo não é somente marcado pela sua efemeridade, mas também pela vida que pode possuir.

Ora, que o corpo é pó, sendo formado do pó e ao pó retornando, não se pode negar. Isto não significa, porém, que o corpo seja apenas um receptáculo da alma, pois, como demonstrado, o ser humano ser “alma vivente” não significa ser uma alma animando um corpo, mas antes um corpo dotado de vida.²⁸ Apesar do corpo estar sujeito à mortalidade, portanto, pode estar dotado de vida, desde que tenha o elemento que lhe constituiu como “alma vivente”: a saber, o fôlego de vida dado por Deus (Gn 2.7). O fôlego de vida é o que torna o corpo humano, feito do pó, em corpo vivo, de modo que retorna a Deus quando o corpo perde a vida (Ec 12.7).

Assim, Jó pode afirmar e decidir o que fará enquanto nele “houver um sopro de vida, e o alento de Deus nas narinas” (Jó 27.3). A respiração, portanto, além de ser um mecanismo particularmente importante do corpo, marca a vida dele. Não é à toa que o

contrapõe completamente a *šalamtu*, “corpo morto”, “cadáver”. Cf. BARTON, George A. Soul (Semitic and Egyptian). In: HASTINGS, James (org.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. XI (Sacrifice-Sudra). With the assistance of John A. Selbie and Louis H. Gray. New York: Charles Scribner’s Sons; Edinburg: T. & T. Clark, 1914. p. 749-753 [749].

²⁶ Há casos em que mesmo a palavra *nefesh*, sem o sufixo *mēt*, pode ter o sentido de “cadáver”, como p.e.: Nm 5.2; 6.11 (mais explícitos); 19.11, 13; Ag 2.13. Porém, é difícil se perceber se trata-se de um sentido mais antigo ou mais recente do termo. Afinal, como lembra Murtonen, não há consenso sobre as etapas de transformação do significado de *nefesh*: para Rüsche, por exemplo, o desenvolvimento da palavra teria se dado na seguinte ordem de significados: garganta » respiração » vida, alma » vida no sangue » sangue, enquanto para A. R. Johnson, seria da seguinte forma: garganta » respiração » vida » pessoa » ser vivo » cadáver. Cf. MURTONEN, A. *The Living Soul: a study of the meaning of the word *nefesh* in the Old Testament Hebrew Language*. Helsink: Societas Orientalis Fennica, 1958, p. 65.

²⁷ KNIBB, Michael A. “Life and Death in the Old Testament”, In: CLEMENTS, Ronald E. (ed.). *The World of Ancient Israel: sociological, anthropological and political perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 395-415 [398].

²⁸ Cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Entre a vida e a morte: o conceito de *nefesh* e as ideias de vida e morte no Antigo Testamento. *Práxis Evangélica*, n. 28, 2017a, p. 63-78.

significado mais antigo de nefesh seja justamente “respiração”²⁹, e ainda que outros significados posteriores preservem a relação com a respiração, a exemplo de “garganta”. Em Salmo 107.9, por exemplo, está bem claro o sentido do texto de que Deus “sacou a garganta [*nefesh*] ressequida e encheu de bens a garganta faminta” (NBP). Neste texto, provavelmente apresentando uma compreensão posterior de nefesh, esta palavra aparece como a garganta, cujo desejo se inclina não somente para a respiração como também para os casos da sede e fome – ambas situações decorrentes de necessidades do homem.

III. A vida do corpo – o sangue

No que diz respeito à vida do corpo, o sangue também exerce papel importante, assim como a respiração.³⁰ De fato, não é afirmado somente que “o sangue é vida [*nefesh*]” (Dt 12.23, ARA), mas também que “a vida [*nefesh*] da carne [*bāsār*] está no sangue” (Lv 17.11, ARA). O fato de a vida do corpo estar no sangue resulta na proibição do consumo da carne com sangue, ou seja, ainda com vida: “carne, porém, com vida [*nefesh*], isto é, com seu sangue, não comereis” (Gn 9.4, ARA).³¹

Somente a carne sem sangue, ou seja, completamente morta, pode ser consumida.³² Isto ocorre pelo fato da vida – e conseqüentemente do sangue – ser posse exclusiva de Deus.³³ Somente o criador da vida pode agir efetivamente sobre ela. Uma vez que a vida é algo sagrado, o sangue torna-se sagrado e, conseqüentemente, um tabu alimentício.

²⁹ Cf. RUPPENTHAL NETO, 2016b, p. 36-37. Wolff trabalha esta relação afirmando que os seres vivos podem ser descritos como “seres com respiração” (WOLFF, 2008, p. 110).

³⁰ Wolff (2008, p. 109) lembra que, enquanto a vida se manifesta pela respiração em 24 casos na Bíblia Hebraica (Antigo Testamento), a frequência da relação desta com o sangue é muito maior: 360 vezes.

³¹ A proibição do consumo de sangue é algo que foi preservada no início do cristianismo, cf. Atos 15.28-29.

³² OWIREDU, Charles. *Blood and Life in the Old Testament*. 200 f. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy (Ph.D.) – Department of Theology, University of Durham, 2004, p. 10. Sobre o assunto, cf. também: GLICK, Leonard B. The Life of the Flesh is in the Blood: The Meaning of Bloodshed in Ritual Circumcision. In: DENNISTON, George C. et al. (ed.). *Bodily Integrity and the Politics of Circumcision: Culture, Controversy and Change*. New York: Springer, 2006. p. 17-36.

³³ “Assim se expressa com rigor cultural-teológico que ao ser humano compete só a carne que foi tirada da terra e se torna terra, mas que a vida pertence exclusivamente a Javé” (WOLFF, 2008, p. 112). O ser humano, portanto, consome aquilo que é como ele, que é “terra”. Afinal, o homem, *a'dam* (אָדָם) é tirado da terra, *a'damah* (אֶדְמָה), devendo retornar ao “pó da terra” após sua morte. Sobre a relação entre “homem” e “terra”, cf. COOPESS, Leonard J. אָדָם (*'dm*). In: HARRIS, R.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30* (2020/1)
War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

O fato de a “vida” ser mencionada mediante o termo *nefesh*³⁴ também é importante, pois é neste sentido do sangue estando associado à vida que se pode falar da *nefesh* sendo esvaziada³⁵ ou ainda derramada.³⁶ Nestes casos, o sangue representa a vida sendo perdida, sendo retirada do corpo vivo, o tornando em corpo morto (cadáver). O sangue, assim, tem duplo caráter: representa a vida quando está no corpo, assim como a morte, quando é derramado, exercendo “a separação entre o princípio vital e a carne”, tal como indicado por Charles Owiredu.³⁷ É claro que, em sentido prático, tanto a respiração como o sangue foram associados à vida pela constatação empírica da necessidade dos mesmos para a vida. Afinal: “se você para de respirar, você morre; se você sangra abundantemente, você morre”, constatação que Deryck Sheriffs³⁸ faz que é óbvia, mas importante de ser lembrada.

Apesar da vida do corpo mediante a respiração e mediante o sangue terem diferenças marcantes, possuem um ponto em comum bastante importante: seja em relação à respiração ou ainda em relação ao sangue, a vida do corpo está em forte conexão com Deus, demonstrando, como indicado por Wolff, que “a vida sem união constate com ele e orientação última para ele não é propriamente vida”.³⁹ É através desta compreensão de Deus como aquele que concede a vida mediante seu fôlego⁴⁰ e que a detém⁴¹, que se pode entender de modo mais profundo a declaração do salmista: “Todo ser que respira louve ao Senhor” (Sl 150.6, ARA). Cabe aos seres vivos, que possuem a vida – posse de

Laird; ARCHER Jr., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondon; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 13-15.

³⁴ Wolff (2008, p. 111) destaca que de modo muito estranho (para nós, ocidentais contemporâneos), o sangue é associado antes à *nefesh* do que ao coração.

³⁵ Cf. Sl 141.8; Is 53.12.

³⁶ Cf. Lm 2.12. Apesar deste texto em geral ser traduzido como se a *nefesh* fosse “exalada” (cf. ACRF, ARIB, BJ, SBB), relacionando o termo à ideia de respiração, nos parece mais adequada a tradução que traz consigo a ideia de derramamento, relacionada ao sangue. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2016b, p. 44n58.

³⁷ Cf. OWIREDU, 2004, p. 9.

³⁸ SHERIFFS, Deryck. “Personhood” in the Old Testament? Who’s asking? *Evangelical Quarterly*, v. 77, n. 1, 2005, p. 13-34 [26].

³⁹ WOLFF, 2008, p. 114.

⁴⁰ Também se pode falar do “hálito de Deus”, que é uma tradução possível. Cf. os textos: Jó 33.4; 32.8; 34.14; 37.10; Is 42.5.

⁴¹ Deus não somente concede, como também cuida da respiração dos seres vivos: “Javé ‘vigia’ a respiração do ser humano; ele perscruta todos os recantos do corpo” (Pr 20.27, Tradução: WOLFF, 2008, p. 110).



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30 (2020/1)*

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

Deus (sangue) e sua concessão (respiração) –, o louvor como forma agradecimento por este dom.

IV. O corpo e a relação com Deus

Assim como a vida do corpo é o motivo do louvor a Deus, o corpo vivo é o meio pelo qual este louvor é possível. Somente as pessoas enquanto corpos vivos podem dar a Deus o louvor que lhe é devido.⁴² Mas, além do corpo humano possibilitar o louvor a Deus, também abre as portas para o relacionamento do homem com Deus.⁴³ O ser humano, assim como o próprio corpo humano, necessita não somente de alimento material, mas ainda do contato com o provedor da vida: “não só de pão viverá o homem, mas de tudo que procede da boca do Senhor viverá o homem” (Dt 8.3, ARA). Desta forma, o ser humano se distancia dos animais – apesar da semelhança em virtude da mortalidade⁴⁴ –, por ter uma necessidade mais profunda do que aqueles⁴⁵: a necessidade de relacionamento com Deus.

Muito diferente da atual tendência à interiorização da espiritualidade, o relacionamento com Deus na Bíblia Hebraica se apresenta com uma profunda relação com o corpo. A mudança, do contexto da Bíblia Hebraica para o contexto atual, pode ser percebida na

⁴² Cf. Sl 88.10-12; 115.17; Is 38.18-19.

⁴³ Cf. Sl 88.5, 10-12; Jó 7.21b.

⁴⁴ Os animais podem, inclusive, servir como representação comparativa para a efemeridade humana, especialmente quando se trata de um animal que vive pouco tempo, como a aranha. Apesar da tradução mais recorrente do Salmo 90.9 ser que nós “gastamos os nossos anos como um sopro” (SBB), há outras traduções que, para além de “murmúrio” (NVI), “um conto que se conta” (ACRF) e “um pensamento” (RV), trazem “aranha” na tradução. A Bíblia Síriaca, por exemplo, apresenta a expressão “como uma aranha”, acompanhada pela LXX, “meditaram como uma aranha” (ROWLEY, H. H. *A fé em Israel: aspectos do pensamento do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 222).

⁴⁵ Cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *O ser humano necessitado: as implicações do conceito de nefesh nas ideias de homem, vida e morte na Antropologia do Antigo Testamento*. Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2015. (Trabalho de Conclusão de Curso); WOLFF, 2008, p. 33-56. Como lembra Wolff, “o ser humano do Antigo Testamento não só se reconhece, perante Javé, como נְפִישׁ em sua carência, mas também leva seu ser à esperança e ao louvor” (WOLFF, 2008, p. 56), ou seja, é justamente a necessidade de relacionamento com Deus que lhe permite louvar a este Deus e ter sua esperança depositada nele. Ambos – louvor e esperança – são, portanto, frutos de uma carência humana. Diferente da perspectiva grega, onde a esperança após a morte se fundamenta na imortalidade da alma, a esperança judaica se fundamenta no poder criador de Deus, mediante a ressurreição. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2015, p. 58-59.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30* (2020/1)

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

tradução de uma expressão recorrente no livro de Salmos⁴⁶: ao invés de “bendize, ó minha alma [*nefesb*], ao SENHOR” (ARA), como muitas traduções apresentam, a forma mais correta em relação à ideia original seria “bendize, minha garganta, a Jeová”, como indicado por Wolff.⁴⁷ A capacidade da fala, possível graças ao corpo humano, é o principal meio de relação a Deus, juntamente com os olhos e os ouvidos.

É a partir da visão das obras de Deus, pelos olhos, e do ouvir a Palavra de Deus, mediante os ouvidos, que a boca ganha projeção na relação com o criador, elevando o ser humano acima dos animais, como destaca Wolff: “a boca que profere o que o ouvido e a vista perceberam se torna o órgão que eleva o ser humano sobre todas as outras criaturas”.⁴⁸ Uma vez que o ser humano é o único que consegue propriamente falar com Deus, é na capacidade de falar, como diz Wolff, que “temos a condição decisiva da humanidade do ser humano”.⁴⁹ Seu corpo, singular pela capacidade da fala, lhe coloca em condição superior aos animais, enquanto ser relacional e, portanto, mais próximo do Criador.

Por esta razão, quando o ser humano se afasta de Deus, não somente prejudica sua capacidade de relacionamento com este, mas também acaba se “desumanizando”. Assim, o idólatra, por exemplo, além de se afastar do criador também acaba se tornando aquilo que adora⁵⁰: tal como os ídolos que “têm boca, mas não falam; têm olhos, mas

⁴⁶ Sl 103.1, 2, 22; 104.1, 35.

⁴⁷ Tradução de Wolff: “Louva, minha garganta, a Javé”. Outra possibilidade é: “Louva, minha vida, a Javé” (WOLFF, 2008, p. 56). Apesar de a primeira tradução ser a mais literal, a segunda acompanha a intenção do autor de se referir ao seu todo por meio de uma das suas partes, como se indicará adiante neste artigo.

⁴⁸ WOLFF, 2008, p. 135.

⁴⁹ WOLFF, 2008, p. 137.

⁵⁰ Um interessante estudo a respeito deste elemento teológico é o livro *Você se torna aquilo que adora*, de G. K. Beale, que parte em sua análise do texto de Isaías 6.9-10: “Ele me disse: vai e diz a este povo: Podeis ouvir certamente, mas não entendereis; podeis ver certamente, mas não compreendereis. Embota o coração deste povo, torna-lhe pesados os ouvidos, tapa-lhes os olhos, para que não veja com os olhos, não ouça com os ouvidos, seu coração não compreenda, não se converta e não seja curado” (BJ). Cf. BEALE, G. K. *Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria*. São Paulo: Vida Nova, 2014. Cf. Mt 13.14-16.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30 (2020/1)*

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

não veem; têm ouvidos, mas não ouvem” (Sl 115.5-6a, BJ)⁵¹, também “os que os fazem ficam como eles, todos aqueles que neles confiam” (Sl 115.8, BJ).⁵²

V. As partes e as funções do corpo

De fato, dentre todas as partes do corpo humano, as que compõem sua capacidade de fala parecem ter destaque, especialmente quando se considera a boca, uma vez que, “a nenhuma parte do corpo humano”, comenta Wolff, “são associadas tantas atividades diferentes”.⁵³ A boca realmente parece ser o principal mecanismo de expressão do ser humano, já que lhe permite não somente as relações interpessoais – com Deus e com os outros seres humanos, mas também, de modo ainda mais fundamental, lhe permite a expressão de seus sentimentos para consigo mesmo, assim como a própria reflexão.

Apesar da importância da fala, há ainda outras partes importantes do corpo que podem ganhar maior projeção e que, portanto, merecem menção. Um exemplo importante neste sentido é a visão. O destaque dado à fala por Wolff é conferido à visão por Thomas Staubli e Silvia Schroer, que enfatizaram não somente o fato do olho ser a terceira parte do corpo mais citada na Bíblia Hebraica⁵⁴, como ainda a possibilidade de substituição de uma “teologia centrada na palavra”⁵⁵, como a de Wolff, por uma “teologia dos olhos”, que buscaram desenvolver.⁵⁶

Realmente, a visão serve na relação com Deus enquanto serve para perceber as obras de Deus. As maravilhas da criação refletem o criador aos olhos da criatura humana. Isto é evidente. Acontece, porém, que nem sempre a visão da criação gera no homem a relação

⁵¹ Cf. Dt 4.28; Dn 5.23. É interessante notar o contraste com Deus que, além de ser o criador da visão e da audição (Pv 20.12) é marcado pela capacidade de ouvir e ver: “Aquele que fez ouvido, não ouvirá? Ou aquele que formou o olho, não verá?” (Sl 94.9, ARIB).

⁵² Cf. Sl 135.16-18. Em Isaías 42 parece haver uma relação implícita entre cegueira, surdez e idolatria. Afinal, após a promessa de Deus de conduzir a cegos e mudar para eles as trevas em luz, o texto afirma: “Cobertos de vergonha, recuarão aqueles que confiam em ídolos, que dizem às imagens fundidas: Vós sois os nossos deuses” (Is 42.17, BJ). E logo em seguida continua: “Ouvi, ó surdos! Olhai e vede, ó cegos!” (Is 42.18, BJ). E depois é feita uma crítica a Israel, perguntando se haveria alguém mais surdo ou mais cego (Is 42.19ss).

⁵³ WOLFF, 2008, p. 136.

⁵⁴ Segundo a contagem dos autores, o olho é mencionado 868 vezes na Bíblia Hebraica. Cf. STAUBLI, Thomas; SCHROER, Silvia. *Body Symbolism in the Bible*. Colledgeville: The Liturgical Press, 2001, p. 15.

⁵⁵ STAUBLI; SCHROER, 2001, p. 15.

⁵⁶ STAUBLI; SCHROER, 2001, p. 103-118.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30* (2020/1)
War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

com o criador. Segundo Wolff, a explicação se dá no fato de que esta percepção somente ocorre quando há uma abertura mediante a própria Palavra de Deus, que lhe apresenta, ou seja, quando “o olho é aberto pela palavra”.⁵⁷

Mas, e quanto à incapacidade de fala e de visão? Ou, de outro modo: como a Bíblia Hebraica percebe a situação dos surdos, mudos e cegos? Se, tal como apontado acima, é através da fala (ouvir e falar) que o ser humano encontra sua plena humanidade – não apenas na relação com Deus como ainda nas relações com os outros seres humanos –, “quem está ameaçado de se tornar surdo e mudo”, lembra Wolff, “precisa temer por sua condição humana”.⁵⁸ Isto não significa que surdos e mudos não tenham valor ou mesmo que tenham valor menor⁵⁹, mas antes significa que quem é surdo ou mudo tem suas capacidades humanas limitadas.

Assim, as deficiências corporais são entendidas como limitações no que diz respeito às relações, tanto para com Deus como para com os outros. Em certa medida, surdos e mudos – não tendo um meio de comunicação, tal como as linguagens de sinais atuais –, não eram apenas marginalizados da sociedade, mas também se encontravam em situação de diminuição das suas próprias vidas, progressivamente perdidas para a morte, enquanto uma verdadeira “morte social”.⁶⁰ Também a cegueira apresenta a mesma situação, limitando a percepção de alguém quanto à criação e mesmo às ações de Deus e lhe impedindo de usufruir de sua humanidade completa – como admirador das obras de Deus, por exemplo.

VI. As partes e a forma do corpo

Mesmo que pareça estranho, nem sempre as culturas apresentaram uma palavra clara e precisa para o que hoje chamamos de “corpo”.⁶¹ Deste modo, mesmo que a palavra

⁵⁷ WOLFF, 2008, p. 133. Cf. Êx 14.13ss; Dt 29.1-3; Is 43.8, etc.

⁵⁸ WOLFF, 2008, p. 132. Cf. RUPPENTHAL NETO, 2016a, p. 178.

⁵⁹ A Bíblia Hebraica apresenta inclusive leis que buscam valorizar e proteger os deficientes, a exemplo da proibição de se amaldiçoar alguém surdo ou causar tropeço ao cego (Lv 19.14).

⁶⁰ O salmista aflito, desesperado pelo socorro divino, pode utilizar da surdez e da mudez como analogia para sua situação: “E eu, como o surdo, não escuto, como o mudo que não abre a boca. Sou como homem que não ouve e não tem uma réplica na boca” (Sl 38.14-15, BJ).

⁶¹ Um exemplo neste sentido são as obras homéricas, nas quais não há, por exemplo, um termo que corresponda a “corpo”, em seu sentido vivo (que ainda não é cadáver), assim como “tampouco encontramos em Homero um vocábulo que corresponda a braço e perna, mas apenas palavras que indicam mão, antebraço, braço, pé, parte inferior e parte superior da perna. Falta igualmente uma palavra que designe o tronco em seu conjunto” (SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do*



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30* (2020/1)

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

bāsār, já apresentada, possa significar “corpo” (tal qual entendemos), muitas vezes possui outro sentido, enquanto aquilo que chamamos de “carne”, não representando o corpo como um todo, mas somente uma parte deste. Enquanto “carne”, esta palavra formava unidade com outros termos, a exemplo de *'etsem* (עֵצֶם), “ossos”, tal como ocorre em Jó 2.5, onde ambos elementos representam, conjuntamente, o corpo: “estende a tua mão e fere a sua carne [*bāsār*] e os seus ossos [*'etsem*]”, fala o diabo a respeito do corpo de Jó.

À carne e aos ossos, pode-se ainda juntar um terceiro elemento, *'ôr* (עוֹר), “pele”, estando os três presentes na descrição que Jeremias faz da ação divina em seu corpo: “Fez que a minha pele [*'ôr*] e a minha carne [*bāsār*] envelhecessem e quebrou os meus ossos [*'etsem*]” (Lm 3.4). Há ainda um quarto elemento que aparece juntamente aos outros três, *gādīm* (גִּדִּים), que pode ser entendido como “músculos” ou “tendões”, estando presente com os demais termos na forma com que Jó descreve sua criação: “Não me vestiste de pele [*'ôr*] e carne [*bāsār*] e não me juntaste com ossos [*'etsem*] e tendões [*gādīm*]?” (Jó 10.11). Em todos estes casos nenhum dos termos representou isoladamente o corpo, mas o fez quando em unidade com os demais termos.

O corpo humano, portanto, apesar de ser expresso em sua unidade mediante o termo *bāsār* e ainda mediante outras palavras em certos casos, tende a ser representado em suas diversas partes, separadas, porém integradas, apresentando o corpo como um conjunto vivo delas.⁶² Também as suas partes, mediante a figura de linguagem conhecida como sinédoque, estão muitas vezes no lugar do todo, representando o conjunto que é o corpo.⁶³

Pensamento Europeu. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 8n8). Afinal, na linguagem de Homero, o termo *sōma* (σῶμα), que posteriormente será o principal termo para “corpo”, possui o sentido restrito de “corpo morto”, ou seja, “cadáver”. Tal especificidade da linguagem homérica foi primeiramente percebida por Aristarco de Samotrácia, sendo recentemente destacada por Bruno Snell e outros autores. Diferente do que pressupõe Snell, porém, não haver um termo nas obras homéricas para o corpo como um todo não implica em não haver a consciência de corpo. Cf. WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 24.

⁶² Esta representação do corpo é extremamente semelhante à apresentação homérica do corpo humano que, segundo Giovanni Reale, pode ser denominada “paratáxica”, sendo marcada pelo fato de representar “bem mais os particulares ligados entre si do que o conjunto enquanto tal” (REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 23). A respeito desta semelhança entre a antropologia homérica e a antropologia da Bíblia Hebraica, cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2018.

⁶³ WILKINSON, 1991, p. 196

Deste modo, falar com uma parte de seu próprio corpo, tal como a garganta, é falar com todo o conjunto, ou seja, consigo mesmo: “canta, minha garganta [*nefesh*], ao SENHOR”⁶⁴, portanto, não é uma convocação somente à garganta, mas a si mesmo, para louvar a Deus.⁶⁵

Neste sentido, este verso lembra bastante a passagem da *Odisséia* na qual Odisseu fala com seu coração: “Sê, coração, paciente, pois vida mais baixa e mesquinha suportaste...” (Hom. *Od.*, 20.20). Nestes casos também se podem ver exemplos do que foi dito anteriormente, quanto à importância da fala na relação do ser humano não somente com Deus e com os outros, mas também consigo mesmo.

VII. O corpo e o sexo

No que diz respeito ao corpo como meio de relação entre dois seres humanos, surge uma questão que não poderia faltar: o sexo. Afinal, como, na Bíblia Hebraica, o corpo humano é apresentado no que diz respeito ao sexo? Para se encontrar a resposta, novamente a palavra *bāsār* é útil. Como já visto, *bāsār* pode significar “corpo”, ou ainda uma parte deste, geralmente traduzida como “carne”. Em algumas situações, porém, *bāsār* serve para indicar um membro específico do corpo humano: o pênis.⁶⁶

Assim, em Gênesis 17.11 Deus institui da seguinte forma a circuncisão: “Circuncidareis a carne [*bāsār*] do vosso prepúcio; será isso por sinal de aliança entre mim e vós” (ARA). Pela circuncisão, portanto, o pênis se torna símbolo da união entre Deus e o homem, pelo pacto estabelecido, e a circuncisão a formalização desta por meio de um sinal no próprio corpo do ser humano.⁶⁷ Deste modo, pela circuncisão, o corpo humano serve de canal mediador entre Deus e o homem pela aliança estabelecida entre eles.⁶⁸

⁶⁴ Cf. também outros textos na qual o ser humano dialoga com partes de seu corpo enquanto si mesmo: Jz 5.21; Sl 42.5, 11; 43.5; Jr 4.19.

⁶⁵ Tal como indicado por Wolff, este texto indica uma convocação “para o louvor alegre seu ser vital, emocional, carente e cobiçoso” (WOLFF, 2008, p. 56).

⁶⁶ Cf. Lv 15.2s,7,19; Ez 16.26; 23.20; GLICK, 2006, p. 26ss.

⁶⁷ FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. *O Pacto da Memória: interpretação e identidade na fonte bíblica. Mirabilia*, v. 3, 2003, p. 60-74 [61].

⁶⁸ Sobre a instituição da circuncisão e sua relação com o termo hebraico *bāsār*, cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo; FRIGHETTO, Renan. Um símbolo da diferença: pertença, violência e resistência na circuncisão judaica. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 2, jul./dez. 2017, p. 426-443 [428-431].

Em outro texto, porém, o pênis serve como mecanismo implícito da ação na qual *bāsār* aparece: após Deus fazer uma mulher para o primeiro homem, Adão, os dois se unem, e o comentarista assim explica esta união: quando “deixa um homem pai e mãe, e se une à sua mulher”, os dois se tornam “uma só carne [*bāsār*]” (Gn 2.24, ARA).

Aparentemente, a referência a “uma só carne” parece aludir à união dos corpos no ato sexual. Acontece, porém, que neste texto *bāsār* não expressa somente os dois corpos unidos pelo sexo, mas também o resultado desta união, ou seja, a própria constituição familiar.⁶⁹ Neste sentido, *bāsār* aparece como um “termo jurídico para designar quem pertence à família”, tal como bem explicado por Wolff.⁷⁰ Isto permite, por exemplo, que os irmãos de José o chamem de “nosso irmão e nossa carne” (Gn 37.27, ARA).

É a “carne” e não o sangue, tal como no vocabulário da língua portuguesa, que expressa o parentesco familiar.⁷¹ Os familiares não se dizem do “mesmo sangue”, mas da “mesma carne”. O sexo, portanto, para além da união psicossomática resultante da relação sexual, estabelece outro tipo de união: a família. O ato sexual relaciona-se no texto de Gênesis 2.24 à saída dos filhos da casa de seus pais, indicando não somente certa independência para com estes, como ainda um aspecto muito mais importante: a formação de uma nova família. Uma vez que *bāsār* pode significar tanto “carne” como “corpo”, pode-se até mesmo pensar que, com o ato sexual, surge um novo “corpo familiar”.

Conclusão

O estudo do corpo humano na Bíblia Hebraica não apresenta o homem somente em sua fragilidade, mas também em sua excepcionalidade em relação aos outros seres vivos criados por Deus. Afinal, seu corpo é muito mais do que apenas carne e ossos –

⁶⁹ Há na cultura judaica e, em especial, na Bíblia Hebraica, uma relação entre corpo, pênis e família (cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2017, p. 431), uma vez que pelo corte do prepúcio (circuncisão), se considera a entrada e pertencimento efetivo de um homem dentro de uma família, assim como é através de seu pênis que, pelo sexo, poderá efetivamente estabelecer uma nova família, pelos seus filhos. Simbolicamente, esta relação aparece por meio de uma prática indicada na Bíblia Hebraica (Gn 24.2; 47.29) relativa aos juramentos dos patriarcas, nos quais os filhos colocavam sua mão debaixo da “coxa”, *yarek* (יָרֵךְ) – eufemismo para o pênis (WOLFF, 2008, p. 116n157) – de seus pais, da qual vieram (cf. Gn 46.26; Êx 1.5; Jz 8.30).

⁷⁰ WOLFF, 2008, p. 62. A expressão “meus ossos e minha carne” também se apresenta neste sentido, nos seguintes textos: Gn 2.23; 29.14; Jz 9.2; 2 Sm 5.1; 19.13s.

⁷¹ Assim como um grande número de culturas atuais, também o acadêmico utilizava o sangue para designar o parentesco (“de sangue”). Cf. WOLFF, 2008, p. 62n72.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30* (2020/1)

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

é aquilo que lhe permite observar a obra da criação, ouvir a Palavra de Deus, e mesmo se expressar, louvando e recorrendo ao seu Criador. Seu corpo, apesar de ser pó, é também uma “alma vivente”, possuindo dentro de si o fôlego divino, que lhe permite não somente se relacionar com Deus, mas também com os outros seres humanos (tanto com a comunicação como com a reprodução) e mesmo consigo mesmo. A perspectiva de integralidade do homem presente na Bíblia Hebraica, portanto, somente pode ser compreendida a partir do corpo humano, uma vez que este não é somente o meio pelo qual o ser humano estabelece suas relações, mas é ainda parte constituinte e inseparável de seu ser.

Como indicado por John Wilkinson, no seu livro *Ética*, Dietrich Bonhoeffer nos lembra uma verdade bíblica que parece óbvia, mas que muitas vezes esquecemos a profundidade: “Deus desejou que houvesse vida humana na terra somente na forma de vida corpórea”.⁷² O relato da criação de Adão na Bíblia Hebraica – tão detalhada e particular⁷³ –, eleva não somente o ser humano⁷⁴ como ainda o próprio corpo humano, o qual se apresenta de forma mais valorizada do que na usual perspectiva grega, pela qual é tido como uma prisão da alma.

Neste sentido, o Novo Testamento se apresenta como uma herança desta valorização, estabelecendo uma situação tal que, no dizer de Giovanni Reale⁷⁵, há uma “reavaliação radical e completa do corpo nas dimensões ontológica, metafísica e teológica”, uma vez que, como bem lembra André Léonard, “o próprio Deus tem um corpo, e por toda a eternidade”.⁷⁶ A valorização do corpo, portanto, como mecanismo de mediação entre Deus e o homem, a qual é iniciada na teologia da criação presente na

⁷² WILKINSON, 1991, p. 195.

⁷³ Nos parece que a criação humana na Bíblia Hebraica se distancia completamente da concepção com a qual rivaliza e que era bastante difundida na Mesopotâmia antiga, de que os seres humanos foram criados a partir do sangue de um deus assassinado (WOLFF, 2008, p. 112-113n147). Esta ideia está presente não somente no *Enuma elish*, no qual Marduque utiliza o sangue de Qingu com barro para fazer o ser humano, como ainda o *Atrahasis*, onde é Belit-ili quem mistura o sangue de We-ila com barro. Cf. LONGMAN III, 2009, p. 89. Segundo Tremper Longman III, é provável que o relato bíblico tenha sido uma apropriação desta tradição do Oriente Próximo, substituindo o sangue divino e a cuspidada (Atrahasis), pelo sopro de Deus (LONGMAN III, 2009, p. 90).

⁷⁴ Como bem dito por Tremper Longman III, não somente “os textos da criação em Gênesis tratam a humanidade com mais respeito do que seus equivalentes mesopotâmicos” (LONGMAN III, 2009, p. 90), como ainda “a Bíblia descreve a criação de Adão de uma forma que exalta os seres humanos” (LONGMAN III, 2009, p. 128).

⁷⁵ REALE, 2002, p. 16.

⁷⁶ LÉONARD, André. *Cristo e o nosso corpo*. São Paulo: Quadrante, 1994, p. 19.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30* (2020/1)
War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

Bíblia Hebraica, encontra seu ponto culminante na teologia da encarnação, no Novo Testamento. Até que ponto tal elemento teológico é uma continuação ou ruptura com a Bíblia Hebraica, porém, é outro assunto.

Bibliografia

- BARTON, George A. Soul (Semitic and Egyptian). In: HASTINGS, James. (Org.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. XI (Sacrifice-Sudra). With the assistance of John A. Selbie and Louis H. Gray. New York: Charles Scribner's Sons; Edinburg: T. & T. Clark, 1914. p. 749-753.
- BEALE, G. K. *Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BOFF, Leonardo. *O destino do homem e do mundo: ensaio sobre a vocação humana*. 2 ed. corrigida e aumentada. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.
- BREMMER, Jan N. The Rise of the Unitarian Soul and its Opposition to the body: from Homer to Socrates. In: JANSEN, Ludger; JEDAN, Christoph. (eds.). *Philosophische Anthropologie in der Antike: seminar für Alte Geschichte der Universität Freiburg I.Br.* Frankfurt: Ontos Verlag, 2010. p. 11-29.
- BRIGGS, Charles A. The Use of נָפֶשׁ in the Old Testament. *Journal of Biblical Literature*, v. 16, n. 1/2, 1897, p. 17-30.
- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. (eds.). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the biblical aramaic*. Based on the Lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 1907.
- BURTON, Ernest D. Spirit, Soul and Flesh: II. רוּחַ, and נָפֶשׁ, and בָּשָׂר in the Old Testament. *American Journal of Theology*, v. 18, n. 1, Jan. 1914, p. 59-80.
- CASADESÚS BORDOY, Francesc. Liberar el alma del cuerpo-prisión: la función de la verdadera filosofía. *Archai*, n. 17, 2016, p. 173-197.
- COOPESS, Leonard J. אָדָם ('dm). In: HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondón; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 13-15.
- FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. O Pacto da Memória: interpretação e identidade na fonte bíblica. *Mirabilia*, v. 3, 2003, p. 60-74.
- GLASMAN, Jane Bichmacher de. O tempo na cosmovisão judaica. *Mirabilia*, v. 11, 2010, p. 280-295
- GLICK, Leonard B. The Life of the Flesh is in the Blood: The Meaning of Bloodshed in Ritual Circumcision. In: DENNISTON, George C. et al. (ed.). *Bodily Integrity and the Politics of Circumcision: Culture, Controversy and Change*. New York: Springer, 2006. p. 17-36.
- KNIBB, Michael A. Life and Death in the Old Testament. In: CLEMENTS, Ronald E. (ed.). *The World of Ancient Israel: sociological, anthropological and political perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 395-415.
- LÉONARD, André. *Cristo e o nosso corpo*. São Paulo: Quadrante, 1994.
- LONGMAN III, Tremper. *Como ler Gênesis*. São Paulo: Vida Nova, 2009.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30 (2020/1)*

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

- MARTIN-ACHARD, Robert. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2015.
- MURTONEN, A. *The Living Soul: a study of the meaning of the word nāfəš in the Old Testament Hebrew Language*. Helsinki: Societas Orientalis Fennica, 1958
- OSWALT, John N. Bâsar. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 226-228
- OWIREDU, Charles. *Blood and Life in the Old Testament*. 200 f. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy (Ph.D.) – Department of Theology, University of Durham, 2004.
- PEGORARO, Evandro; SOUZA, Juliano de. Conceção e imortalidade da alma em Platão. *Mirabilia*, v. 11, 2010, p. 18-59
- PRAZERES, Alexandre de Jesus dos. *Néfesh e basar: a relação corpo-alma na Bíblia Hebraica e suas implicações para a cultura somática hodierna*. 107 f. Universidade Católica de Pernambuco: Recife, 2013. (Dissertação de Mestrado).
- RANKIN, John C. The corporeal reality of *nepesh* and the status of the unborn. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 31, n. 2, 1988, p. 153-160.
- REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “Estremeço de pena pelo barro mortal”: Jack Miles e uma introdução ao livro de Jó. *Teoliterária*, v. 8, n. 16, 2018, p. 293-321
- ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010
- ROWLEY, H. H. *A fé em Israel: aspectos do pensamento do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A vida humana no Antigo Testamento. *Protestantismo em Revista*, v. 42, set./dez. 2016a, p. 172-185.
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Entre a vida e a morte: o conceito de nefesh e as ideias de vida e morte no Antigo Testamento. *Práxis Evangélica*, n. 28, 2017a, p. 63-78.
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo; FRIGHETTO, Renan. As partes pelo todo: a mentalidade paratáxica em Homero e no Antigo Testamento. *Archai*, v. 24, 2018, p. 159-178.
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo; FRIGHETTO, Renan. Um símbolo da diferença: pertença, violência e resistência na circuncisão judaica. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 2, jul./dez. 2017, p. 426-443.
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. O conceito de *nefesh* no Antigo Testamento. *Vox Scripturae*, v. 24, n. 1, jan-jun 2016b, p. 31-53.
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. O homem e a morte no Antigo Testamento. *Protestantismo em Revista*, v. 43, n. 2, jul./dez. 2017b, p. 197-209.
- RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *O ser humano necessitado: as implicações do conceito de nefesh nas ideias de homem, vida e morte na Antropologia do Antigo Testamento*. Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2015. (Trabalho de Conclusão de Curso).
- SANTA MARÍA, Andrés. Observaciones sobre el dualismo “cuerpo-alma” en Plotino. *Hypnos*, Ano 10, n. 14, 2005, p. 103-123
- SEEBASS, H. נֶפֶשׁ. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Translated by David E. Green e Douglas W. Stott. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1998, p. 497-519



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES, Armando Alexandre dos SANTOS (orgs.). *Mirabilia 30 (2020/1)*

War and disease in Antiquity and Middle Ages
Guerra y enfermedad en la Antigüedad y la Edad Media
Guerra i malaltia en l'Antiguitat i l'Edat Mitjana
Guerra e doenças na Antiguidade e Idade Média

Jan-Jun 2020/ISSN 1676-5818

- SELIGSON, Miriam. *The meaning of מַלְאָכָה in the Old Testament*. Helsinki: Societas Orientalis Fennica, 1951. (Studia Orientalia, Vol. XVI).
- SHERIFFS, Deryck. "Personhood" in the Old Testament? Who's asking? *Evangelical Quarterly*, v. 77, n. 1, 2005, p. 13-34.
- SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- STAUBLI, Thomas; SCHROER, Silvia. *Body Symbolism in the Bible*. Collegeville: The Liturgical Press, 2001.
- WESTERMANN, Claus. The Human in the Old Testament. *Word & World*, v. 9, n. 4, 1989, p. 318-327.
- WILKINSON, John. The Body in the Old Testament. *The Evangelical Quarterly*, v. 63, n. 3, 1991, p. 195-210.
- WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1999
- WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.