Tecnologias do corpo humano na Torá: mapeamento sistemático das operações sobre o *Körper* e seus destinatários

Technologies of the human body in the Torah: a systematic mapping of operations on the *Körper* and their recipients

Pablo Schejtman[1]

Submetido em 31/03/2026
Aceito em 26/09/2026

RESUMO

Este estudo mapeia sistematicamente 566 operações sobre o corpo humano prescritas ou narradas nos cinco livros da Torá. Empregando a distinção fenomenológica entre *Körper* (corpo-objeto) e *Leib* (corpo vivido) como instrumento heurístico, revela três achados: topografias corporais privilegiadas (a diagonal orelha-polegar-artelho, o ventre, o sangue, a pele); uma lógica diferencial que distribui operações segundo um espectro de disponibilidade – da pertença regulada do israelita à destruição consagrada do inimigo sob o *herem* – produzindo hierarquias somáticas antes de jurídicas; e uma contradição constitutiva entre a aniquilação e o reconhecimento do corpo vivido, que a Torá expõe sem resolver. A tensão *Körper*/*Leib* é um traço estrutural do texto, e não uma inconsistência a ser resolvida.

Palavras-chave: corpo, Torá, fenomenologia, pureza ritual.

ABSTRACT

This study systematically maps 566 operations on the human body prescribed or narrated in the five books of the Torah. Employing the phenomenological distinction between *Körper* (body-as-object) and *Leib* (lived body) as a heuristic tool, it reveals three findings: privileged bodily topographies (the ear-thumb-toe diagonal, the womb, blood, skin); a differential logic distributing operations along a spectrum of availability – from the regulated belonging of the Israelite to the consecrated destruction of the enemy under *herem* – producing somatic hierarchies prior to juridical ones; and a constitutive contradiction between the annihilation and the recognition of the lived body, which the Pentateuch exposes without resolving.

Keywords: body, Torah, phenomenology, ritual purity.

[1] Doutor em Psicologia pela Universidad de Belgrano. Exerce rabinato titular na União Israelita Porto-Alegrense, Porto Alegre, Brasil. E-mail: pschejtman@gmail.com.

1 Introdução: o corpo como campo de batalha

> "O ser humano não tem n[efesh], mas é n[efesh], vive como n[efesh]" – Hans Walter Wolff (1975, p. 22).

Uma mulher está de pé diante do sacerdote. Seu cabelo foi solto – sinal de desonra. Em suas mãos, uma oferenda de farinha de cevada, sem azeite, sem incenso: a "oferta de ciúmes". O marido a trouxe aqui porque suspeita, mas não tem provas. Não há testemunhas. Há apenas o corpo dela.

O sacerdote prepara a poção: água santa misturada com pó do chão do tabernáculo. Escreve as palavras da maldição num pergaminho e as raspa dentro da água. A mulher deve beber. Se for culpada, "*seu ventre inchará e sua coxa murchará*". Se for inocente, "*conceberá descendência*". O corpo feminino funciona como tubo de ensaio divino. A verdade será extraída da carne.

Esta cena de Números 5 é o mais antigo protocolo documentado de prova corporal compulsória – e permanece perturbadoramente familiar. O corpo como objeto que, submetido ao procedimento correto, revelará a verdade que a palavra não confessa.

1.1 O arquivo e a pergunta

A Torá constitui o mais extenso arquivo de tecnologias corporais do mundo antigo. Por *tecnologia corporal* entende-se toda operação prescrita ou narrada que intervém sobre o corpo humano para produzir, modificar ou verificar um *status* – ritual, jurídico, social ou ontológico.[2] O presente estudo mapeou sistematicamente esse arquivo: 566 operações distintas sobre o corpo humano, distribuídas entre Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Circuncisão, lavagem ritual, diagnóstico de afecções cutâneas, regulação de fluxos, marcação de escravos, execução de transgressores, consagração de sacerdotes, purificação de parturientes. Cada operação especifica não apenas o que fazer com o corpo, mas sobre qual corpo fazê-lo.

O arquivo é textual: as 566 operações são representações escritas, não registros de prática. A textualização ritual produz versões padronizadas e idealizadas que podem diferir da prática efetiva (Bell, 1992, p. 137; Watts, 2021, p. 172). A relação texto-ritual deve ser pensada como contínuo: em alguns casos, o ritual descrito generaliza um costume local; em outros, textualiza uma norma aceita; em outros, representa inovação completa (Nihan, 2021, p. 24). O que o mapeamento captura não é o que se fazia com os corpos, mas o que o texto prescreve, narra e autoriza fazer. É esse poder prescritivo-narrativo que este estudo investiga. Este inventário serve a uma pergunta maior: o que se perde quando um sistema reduz seres humanos a corpos administráveis?

1.2 A contradição fundamental: *Körper* e *Leib*

Para formular essa pergunta, recorro a uma distinção da fenomenologia alemã – não como anacronismo, mas como instrumento heurístico. *Körper* designa o corpo enquanto objeto físico: a carcaça mensurável, manipulável. *Leib* refere-se ao corpo vivido: a

[2] A transliteração dos termos hebraicos neste estudo segue o sistema simplificado de Erbele-Küster (2017), sem diacríticos acadêmicos completos, por razões de acessibilidade. O termo evoca, mas não coincide com, o uso foucaultiano de *technologies du corps* (Foucault, 1988). Este estudo descreve operações sobre corpos individuais num sistema ritual pré-moderno; Foucault descreve dispositivos disciplinares sobre populações.

experiência em primeira pessoa de habitar uma carne que sente dor, prazer, vergonha, desejo. Não é um corpo que tenho; é o corpo que sou.[3]

O que se mobiliza não é a fenomenologia transcendental, mas a distinção mínima entre corpo operado e corpo que sofre a operação – distinção que o próprio texto torna visível cada vez que narra sofrimento ao lado da prescrição técnica. Erbele-Küster (2024) empregou a mesma distinção para fundamentar a antropologia da Bíblia Hebraica em práticas corporais; Griffero (2024) ampliou o corpo vivido para incluir atmosferas afetivas pré-reflexivas. Este estudo dialoga com a fenomenologia do corpo (Husserl, Merleau-Ponty, Schmitz) em vez da tradição biopolítica (Foucault, Agamben, Esposito): a distinção *Körper*/*Leib* é mais fina do que a oposição biopoder/vida nua para os registros da Torá.

A tensão que esse instrumento nomeia atravessa a Torá. O texto opera sobre o *Körper*: corpos são cortados, lavados, queimados, apedrejados, diagnosticados. Os verbos são de ação física sobre objetos. Mas cada operação pressupõe um *Leib*: há sujeito que sofre a circuncisão, que experimenta a humilhação da quarentena, que sente o terror da ordália. A mulher de Números 5 não é apenas recipiente que reagirá à poção. Ela está ali, aterrorizada, humilhada, impotente. E a dimensão performativa do sistema é constitutiva dessa dinâmica: Erbele-Küster (2017, p. 150) demonstrou que as raízes *tame'*/*tahor* funcionam como *speech acts* performativos: o sacerdote não descobre a impureza; declara-a. A mulher de Números 5 não apenas tem um *Leib* aterrorizado; seu terror é parcialmente *produzido* pelo sistema que declara seu ventre laboratório forense. A tecnologia corporal pentateucal inclui a tecnologia linguística da classificação.[4]

Por que não usar as categorias nativas – *basar*, *nefesh*, *ruah*? Primeiro, serão analisadas em seu próprio direito (seção 7.4). Segundo, *basar* não resolve a contradição; é o palco onde ela se desenrola. A tentação hermenêutica de apresentar *basar* como mediador harmonioso é precisamente o que este estudo recusa. Kamionkowski e Kim (2010) demonstravam que a Bíblia Hebraica opera com tensões irresolvidas. Projetar harmonia sobre um arquivo constitutivamente tensionado é violentar o dado textual.

Douglas (2010) propôs que as classificações de Levítico operam segundo a lógica da anomalia categorial. Nihan e Rhyder (2025, p. 35) adotam a formulação de Dumont (2015): as impurezas como "irrupção do biológico na vida social". O sistema de pureza opera onde o *Leib* se torna visível para o sistema social como *Körper* classificável. As tecnologias corporais documentadas neste estudo são tecnologias de recondução: devolvem ao regime do *Körper* administrável o que o *Leib* descontrolado ameaçou transbordar.

O artigo organiza-se em torno de padrões transversais: (2) A diagonal da consagração; (3) O ventre como território teológico; (4) O sangue como operador polivalente; (5) Pele e fronteira; (6) Corpos hierarquizados; (7) A contradição insolúvel; (8) Conclusão. O anexo A apresenta a síntese quantitativa.

2 A diagonal da consagração: orelha, polegar e artelho

Em Êxodo 29,20, durante a consagração sacerdotal, Moisés aplica sangue "na ponta da orelha direita de Arão, no polegar da mão direita e no dedão do pé direito". Em Levítico 14,14, a mesma diagonal reaparece na purificação do portador de *tsará'at*. A

[3] Para a distinção *Körper*/*Leib* na tradição fenomenológica: Merleau-Ponty (1999). Para a aplicação à Torá: Erbele-Küster (2017; 2024).

[4] Se o texto silencia o *Leib*, como documentá-lo? Toda reconstrução é inferência a partir de marcadores textuais indiretos: verbos de emoção, descrições de procedimentos violentos, prescrições que pressupõem reações corporais. A "hermenêutica do silêncio" (Trible, 1984) oferece precedente.

identidade topográfica é completa: o sacerdote que entra no serviço sagrado e o impuro que retorna à comunidade recebem a mesma marcação. Ambos atravessam fronteira ontológica; a direção é oposta, mas a cartografia é idêntica. E aqui reside o dado decisivo: os textos rituais não descrevem corpos preexistentes – eles *produzem* corpos. A consagração e a purificação não operam sobre um corpo neutro que já está ali; constituem o corpo sacerdotal e o corpo reintegrado como categorias ontológicas distintas. A diagonal orelha-polegar-artelho é, nessa perspectiva, não apenas cartografia do sagrado, mas tecnologia de fabricação de um novo tipo de corpo – corpo apto ao contato com o divino (Erbele-Küster, 2021).

2.1 A semântica da diagonal

A tradição interpretativa oferece leitura funcional: a orelha é o órgão da escuta – em uma cultura onde a revelação é auditiva ("Ouve, Israel", Dt 6,4), a orelha é o ponto de entrada do sagrado. O polegar é instrumento da ação manual: o sacerdote deve manipular sangue e dispor ofertas; o purificado retoma capacidade de trabalho. O dedão do pé é o eixo do caminhar – em uma tradição que concebe a vida ética como *halaká* ("caminho"), o pé marcado pode novamente trilhar. Ouvir, fazer, caminhar.

2.2 A periferia como proteção

Há outro aspecto, menos notado. Os três pontos – orelha, polegar, artelho – são extremidades. Não o coração, não os órgãos internos, não o centro do corpo. A periferia. A lógica subjacente é a da fronteira corporal. O corpo humano é concebido como território com bordas porosas: pode ser invadido pela impureza ou preenchido pela santidade. As extremidades funcionam como pontos de entrada e saída. Ao marcar orelha, mão e pé com sangue expiatório e óleo consagratório, o ritual estabelece uma espécie de cordão sanitário. A periferia selada protege o centro. No *Pessah* original, o sangue do cordeiro é aplicado nas ombreiras e na verga da porta (Ex 12,7): a casa, como o corpo, é protegida pela marcação de suas bordas.

2.3 Sangue e óleo: a gramática da transição

Nos dois rituais – consagração sacerdotal e purificação do afetado por *tsará'at* – a sequência é idêntica: primeiro sangue, depois óleo. Essa ordem não é acidental. O sangue é substância da raiz verbal *kpr*, na conjugação *piel*, geralmente traduzida como "expiar" ou "cobrir". Ele remove o que impede a aproximação ao sagrado. O óleo é substância da *mishhá* ("unção"). Ele confere um novo *status*, sela a passagem de uma condição a outra. A gramática é: primeiro a remoção do obstáculo, depois a instalação do novo estado. Gilders (2004) descreveu essa gramática bifásica: cada manipulação de sangue indexa uma posição na estrutura social. Kraljik (2022, p. 20) confirma: a mistura de sangue e óleo para santificar as vestiduras sacerdotais constitui consagração do ministério. Hanson (1993, p. 215-230) precisa uma condição decisiva: o ritual de purificação por sangue deve ser realizado por profissional autorizado em localização autorizada, ou causará contaminação. A eficácia do sangue não é intrínseca – depende do contexto ritual prescrito. O mesmo sangue que consagra o sacerdote contamina se derramado fora do altar. O sacerdote controla não só a leitura da pele (seção 5.1) mas também a única substância capaz de transformar a condição ontológica do corpo (Gilders, 2004; Kraljik, 2022, p. 9, 20; Hanson, 1993, p. 215-230).

A diagonal orelha-polegar-artelho constitui, na leitura de Gilders, a mais densa dessas codificações: três pontos do corpo, duas substâncias, uma transformação ontológica completa.

A diagonal é precisa em sua cartografia, mas lacunar em sua performance: o texto especifica os três pontos exatos e as duas substâncias, mas omite o instrumento, o gesto e a palavra. Essa lacuna não é falha; é recurso produtivo que habilitou variação na prática efetiva e criação de novos rituais na recepção (Erbele-Küster, 2021, p. 243). A precisão topográfica coexiste com o que Balberg (2017, p. 219-220), seguindo Humphrey e Laidlaw, denomina *ritual comitment*: o valor reside em executar as ações corretamente como tais – perfeição procedimental como fim em si mesmo.

3 O ventre como território teológico

Rachel está desesperada. "Dá-me filhos, senão morro!" (Gn 30,1). A resposta de Iaacov: "Estou eu no lugar de Deus, que te impediu o fruto do ventre?" A raiz verbal *mn'* ("impedir", "deter"), na conjugação *qal*, revela: Deus ativamente impede ou libera a concepção. O útero é território sob jurisdição divina direta.

3.1 A fecundidade como operação teológica

O livro de Gênesis narra uma sequência de intervenções divinas sobre ventres femininos com vocabulário notavelmente consistente. Em Gênesis 29,31: "Deus viu que Leia era desprezada e abriu o ventre dela" (*wayyiftah 'et-rahmah*). Em Gênesis 30,22: "Deus lembrou-se de Raquel, ouviu-a e abriu o ventre dela."

As raízes verbais são *pth* ("abrir") e *sgr* ("fechar"). O útero é tratado como uma porta, um recipiente, uma comporta cujo mecanismo é operado diretamente por Deus. Sara, Rebeca, Raquel, Leia – as matriarcas têm sua fertilidade determinada não por processos fisiológicos autônomos, mas por decisão teológica. O corpo feminino é, literalmente, território de intervenção divina. A mulher estéril sofre teologicamente: ventre fechado como sinal de desfavor. O grito de Raquel – "*Dá-me filhos, senão morro*!" – é expressão paradigmática de um *Leib* que o texto registra sem acolher: a dor é narrada, mas não integrada ao sistema teológico que a causa (Fischer, 2021).

Contudo, o léxico contém fissura. Em Levítico 12,2, *tazrîa'* (conjugação *hifil* da raiz verbal *zr'*) implica agência reprodutiva feminina – produtora de semente, não recipiente passivo (Erbele-Küster, 2017, p. 111). A duração assimétrica da impureza pós-parto (7+33 dias para menino; 14+66 para menina) não depende do sangramento real: o sistema regula categorias, não corpos. O circuito é reflexivo: o corpo masculino do filho determina o período de impureza da mãe – o *Körper* do filho gera o *Körper* cúltico da mãe (Erbele-Küster, 2017, p. 141; 2021, p. 244-245).

3.2 A hidráulica dos fluxos

Levítico 15 organiza os fluxos em quatro categorias: emissão seminal normal (impureza até a tarde), *zav* masculino anormal (sete dias), menstruação (*nidá*, sete dias) e *zavá* feminina anormal (sete dias). Para fluxos anormais, a duração é simétrica. A assimetria de gênero reside em três fatores: (a) *frequência* – a menstruação é cíclica; (b) *regulação pós-parto* – exclusivamente feminina e internamente assimétrica; (c) *verificação somática* – a ordália submete o corpo feminino a teste sem equivalente masculino. A distinção, sistematizada por Klawans (2000), entre impureza ritual (temporária, não pecaminosa, gerida por procedimentos de purificação) e impureza moral (resultado de

transgressão, contaminante do santuário) é pressuposto analítico deste estudo. Contudo, a mulher em *nidá* vivia sua impureza como condição real que afetava relações, acesso a espaços e lugar na comunidade. O sangue pós-parto apresenta uma variante ainda mais paradoxal: é fluido vital que já não cumpre sua função – tornou-se, na leitura de Kraljik (2022, p. 24), "morto". O ventre como território teológico confirma-se como o local onde a transição vida/morte se materializa em fluido corporal.

Por que o sangue menstrual contamina? Kraljik (2022, p. 23), seguindo Janowitz (2015, p. 195), propõe conexão com a morte: o sangramento sinaliza não-concepção. Erbele-Küster (2017, p. 115) argumenta o contrário: a impureza menstrual seria excesso de potência vital não contida – *Leib* que transborda as categorias do *Körper*. A expressão *dam taharâ* ("sangue de purificação") em Lv 12,4-5 confirma que pelo menos uma forma de sangue feminino genital tem poder positivo no sistema: a mesma substância que gera incapacidade cúltica (primeiros 7/14 dias) se transforma em agente de purificação (33/66 dias seguintes). O sistema não simplesmente exclui mediante sangue feminino; também reintegra mediante ele. O sangue pós-parto apresenta a variante ainda mais paradoxal: torna-se fluido vital que já não cumpre sua função. O ventre como território teológico confirma-se como o local onde a transição vida/morte se materializa em fluido corporal. A ambivalência – morte ou potência, exclusão ou reintegração – repete em escala microscópica a oscilação *Körper*/*Leib* que este estudo documenta.

3.3 A ordália e o que ela apaga

Se Gênesis apresenta o ventre como território de bênção, Números 5 o transforma em laboratório forense. Uma mulher é suspeita de adultério; não há testemunhas – apenas o "espírito de ciúme" do marido. O sacerdote prepara as "águas amargas que trazem maldição" (*mê hamarîm hame'ararîm*): água do santuário misturada com pó do chão sagrado e com as palavras da maldição, raspadas do pergaminho para dentro do líquido. A mulher bebe. O texto prescreve os efeitos com precisão anatômica: "Se ela se contaminou e foi infiel a seu marido, as águas de maldição entrarão nela para amargura, e seu ventre inchará e sua coxa murchará" (*wetsovtah vitnah wenaflá yerekah*, Nm 5,27).

O que essa lógica exclui? Tudo o que constitui o *Leib* da mulher: a humilhação de ter o cabelo solto em público, o terror de jurar sob maldição condicional, o medo de beber uma poção cujos efeitos são descritos em termos de destruição anatômica, a impotência absoluta diante de um sistema que a trata como suspeita até que seu próprio corpo prove o contrário. O ritual trata o corpo feminino como *Körper* puro – superfície de inscrição, recipiente de reação. O *Leib* – humilhação, terror, impotência – é sistematicamente irrelevante. O corpo feminino é construído primariamente através de sua função reprodutiva (Bird, 1997, p. 52-67): é o ventre, não a palavra, que produzirá o veredicto. Há uma assimetria que o texto não comenta: não existe ordália masculina. O marido ciumento aciona o dispositivo; não é submetido a ele. Deuteronômio 22,18-19 prevê sanção ao marido que acusar falsamente a esposa – mas a mulher é verificada somaticamente; o homem é punido economicamente. O ventre como laboratório forense é tecnologia aplicada exclusivamente ao corpo feminino.

O caso de Miriã (Nm 12) ilumina o padrão: quando desafia Moisés, é punida com *tsará'at* – precisamente quando sua voz se eleva. Arão não é punido. Chan (2025), lendo Portier-Young (2024), propõe que Moisés e Miriã constituem par estrutural: Moisés patrulha a fronteira superior (humano-divino), Miriã a inferior (humano-contaminado) (Portier-Young, 2024, p. 108, 116; Chan, 2025). O corpo profético revela porque é atravessado pelo divino; o corpo da ordália revela porque é submetido ao divino. A diferença é a do consentimento.

Watts (2021, p. 172-187) observa que a obrigação de Levítico 12 – sacrifícios por cada recém-nascido – é provavelmente inovação sacerdotal. O *Körper* feminino é operado teologicamente e institucionalmente.

A ordália de Números 5 e a punição de Miriã constituem variações de um padrão: o corpo feminino como superfície onde se inscreve a consequência da transgressão.

3.4 A escatologia do ventre

Deuteronômio 28 projeta o ventre no horizonte da aliança: "Bendito será o fruto do teu ventre" (Dt 28,4); "Amaldiçoado será o fruto do teu ventre" (Dt 28,18). E no extremo: "Comerás o fruto do teu ventre, a carne de teus filhos e de tuas filhas que o Senhor teu Deus te deu, no cerco e na angústia… E a mulher mais delicada e mimosa entre ti – seu olho será maligno contra o marido de seu seio e contra seus filhos… porque os comerá às escondidas, na falta de tudo" (Dt 28,53-57). O ventre que gera vida devora sua própria descendência. A inversão é total: o órgão da bênção máxima torna-se *locus* da abominação máxima. O mesmo território atravessa todo o espectro teológico. Von Joeden-Forgey (2010, p. 62) denomina *life force atrocities* as violências contra a capacidade reprodutiva como estratégia de destruição grupal. A convergência com o sistema pentateucal reside na gramática – o corpo reprodutivo como operador do destino coletivo –, não na equivalência (Jones; Lower, 2024, p. 103; Lemos, 2024, p. 189).

Do Gênesis ao Deuteronômio, o ventre feminino permanece território disputado. Deus o abre e fecha; o sacerdote o testa; a aliança o abençoa ou amaldiçoa; o cerco o transforma em sepulcro invertido. Em nenhum momento o texto pergunta o que a mulher sente, deseja ou teme. O ventre é sempre objeto de operação – teológica, ritual, política –, nunca sujeito de experiência.

Isso não significa que as mulheres na Torá sejam figuras passivas. Raquel grita, negocia, recorre às mandrágoras. Sara ri. Tamar engana. As matriarcas agem com astúcia dentro das margens que o sistema lhes concede. Mas seus ventres permanecem sob jurisdição alheia – divina, marital, sacerdotal. A agência feminina opera *apesar* do controle sobre o ventre, não *sobre* ele.

A contradição *Körper*/*Leib* atinge aqui um de seus pontos mais agudos. O ventre é tratado como órgão – *Körper* mensurável, testável, interpretável. Mas é também o centro da experiência reprodutiva – *Leib* que deseja, teme, sofre, perde. O texto opera sobre o primeiro e silencia o segundo. Esse silenciamento não é acidental. É constitutivo da tecnologia. A hierarquia de gênero que subordina o ventre feminino ao controle masculino opera, paradoxalmente, sobre corpos masculinos que dependem igualmente da fecundidade que regulam. A frustração de Jacob diante do grito de Raquel sugere que a ansiedade reprodutiva não é exclusivamente feminina, embora o texto a inscreva quase exclusivamente sobre o corpo da mulher (Graybill, 2016). A assimetria não é biológica; é redacional.

4 O sangue como operador polivalente

O Nilo se transforma em sangue – instrumento de morte (Ex 7,17-21). No *Pessah*, o sangue do cordeiro protege (Ex 12,7.23). Substância idêntica, funções opostas.

4.1 Quatro funções, uma substância

A polivalência do *dam* na Torá é problema teológico. O mapeamento revela pelo menos quatro funções distintas. O sangue destrói: na praga do Nilo, transforma o

ambiente em hostil à vida. O sangue protege: no *Pessah*, distingue casas israelitas das egípcias. O sangue consagra e purifica: na diagonal orelha-polegar-artelho, é substância da raiz verbal *kpr*, conjugação *piel*, "expiar", "cobrir". E o sangue é proibido: "Qualquer homem que comer qualquer sangue – porei a minha face contra essa pessoa" (Lv 17,10). A ingestão acarreta a raiz verbal *krt*, conjugação *hifil* (extirpar do meio do povo). O que unifica essas quatro funções? Gilders (2004) ofereceu a chave analítica mais precisa: o sangue funciona como sistema indexical. Cada manipulação – aspersão, aplicação, derramamento – não apenas realiza uma ação ritual, mas indexa uma posição dentro da estrutura social israelita. O sangue aspergido sobre o altar marca a relação ofertante-divindade; o sangue nas ombreiras marca a relação Israel-destruidor; o sangue na diagonal corporal marca a relação profano-sagrado ou impuro-puro. O *dam* é a substância semiótica por excelência da Torá: operador que não se limita a agir sobre corpos, mas que significa relações entre corpos. Kraljik (2022, p. 9) complementa: o sangue porta dicotomia constitutiva de vida e morte – a posição é determinada pelo lado em que a operação ritual o situa.

4.2 A sede da vida

"Porque a vida da carne está no sangue" (Lv 17,11). O sangue é identificado com a *néfesh* – princípio animador, não "alma" separável. Manipular sangue é manipular vida – prerrogativa divina. O sangue derramado não desaparece; ele "clama da terra" (Gn 4,10), possui uma espécie de agência residual que exige resposta. "Quem derramar sangue de homem, pelo homem seu sangue será derramado, porque à imagem de Deus fez o homem" (Gn 9,6). A equivalência é precisa: sangue por sangue, vida por vida. A substância é tão carregada de *néfesh* que mesmo fora do corpo continua agindo – clamando, exigindo, contaminando. Nenhum outro fluido na Torá possui essa agência póstuma. Schwartz (1991, p. 55-56) acrescenta que Levítico 17,11 é o único lugar na Bíblia Hebraica onde o sangue sacrificial é meio de resgate (*ransom*) para outra vida humana – uma quinta função do *dam*: vida por vida.[5]

A própria identificação *néfesh-dam* comporta ambiguidade: *be* em Levítico 17,11 admite *beth essentiae* (o sangue *é* a vida) ou *beth instrumentii* (o sangue *porta* a vida) (Erbele-Küster, 2017, p. 113-114). A ambiguidade é irresolvível e produtiva. A recepção rabínica radicalizou a polivalência: os tanaítas constroem o tratamento do sangue como o processo sacrificial *per se*. A queima do sebo é classificada como restos do mandamento. Se a Torá trata o *dam* como operador polivalente, a Mishná o eleva a operador total – e elimina o destinatário (Balberg, 2017, p. 66, 84).

4.3 O sangue como operador de fronteiras

O sistema sacrificial gira em torno do sangue. O animal é abatido, e seu sangue é manipulado de formas específicas conforme o tipo de oferta: aspergido sobre o altar (*zrq*, "aspergir", conjugação *qal*), aplicado nos chifres do altar (natan), derramado na base (shafakh), levado para dentro do véu no Dia da Expiação. O sangue nunca é desperdiçado. Mesmo quando o restante do animal é queimado "fora do arraial", o sangue já foi ritualmente processado. A lógica é de transação: a vida do animal, concentrada no sangue, é oferecida a Deus em lugar da vida do ofertante. O sangue "cobre" (*kpr*) a pessoa – não no sentido de escondê-la, mas no sentido de interpor uma vida entre ela e a consequência de sua falta.

[5] McCarthy (1969; 1973), resumido por Kraljik (2022, p. 15-16), demonstrou que a polivalência do sangue é singularidade israelita.

A polivalência do sangue estende-se ao campo de batalha. Isaías 34,5-7 descreve a violência divina contra Edom em vocabulário sacrificial – a espada de Deus está "saciada" de sangue, e a matança constitui um "sacrifício" (*zévah*). Se o sangue do *hérem* é sangue sacrificial, então a destruição do corpo inimigo é operação litúrgica. A fronteira entre altar e campo de batalha é mais porosa do que as categorias rituais sugerem.

O rito da vaca vermelha (Nm 19) radicaliza essa gramática: a substância purificadora torna impuro quem a manipula, invertendo o código e demonstrando que o sangue excede qualquer classificação binária. A metáfora de Milgrom (1991) – o sangue como "detergente ritual" que absorve o pecado e se torna impuro no processo – revela que a oscilação vida/morte não é só padrão textual mas mecânica ritual: em cada ato sacrificial, o sangue transita do polo da vida ao polo da morte (Kraljik, 2022, p. 21; Kiuchi, 1987).

O que unifica as quatro funções é a natureza de operador de fronteiras. O sangue pertence às fronteiras, opera nelas, constitui-as. A polivalência estende-se ao campo de batalha: Isaías 34,5-7 descreve violência divina em vocabulário sacrificial; a Inscrição de Mesha emprega o *hérem* como oferenda a Quemos (Lemos, 2024, p. 189-190). Se o sangue do *hérem* é sangue sacrificial, a destruição do corpo inimigo é operação litúrgica.

5 Pele e fronteira: o sacerdote como diagnosticador

Levítico 13–14 constitui o mais extenso tratado sobre afecções cutâneas do mundo antigo. *Tsará'at* designa condições que afetam pele, roupas e paredes – superfícies contaminadas.

5.1 O corpo como texto a ser decifrado

O sacerdote não é médico. Ele não prescreve tratamentos, não manipula feridas, não administra remédios. Sua função é estritamente hermenêutica: examinar (*r'h* [*qal*], isolar (*sgr* [*qal*]), declarar (*tm'* [*qal*], "tornar-se impuro" ou *thr* [*qal*], "tornar-se puro"). O corpo é superfície de leitura; a pele, texto que revela ou oculta uma condição interior. Os critérios são visuais e estritamente exteriores: profundidade da lesão, cor do pelo, extensão da mancha, evolução após isolamento de sete dias. O sacerdote lê a pele como quem lê um pergaminho – atento à letra, indiferente ao autor. Essa separação entre avaliação e intervenção é peculiar ao sistema israelita. Em outras tradições do Antigo Oriente Próximo, o sacerdote-exorcista também tratava; a peculiaridade israelita reside em que o sacerdote opera exclusivamente sobre o *Körper* – a superfície visível – sem pretender acessar o *Leib* do diagnosticado (Feder, 2021). Ele lê sinais; não interpreta experiências. Erbele-Küster (2017, p. 150) propõe que *tame'* não deve ser traduzido como "impuro" – termo que arrasta conotações gregas de *akathartós* – mas como incapacidade cúltica. As declarações de im/pureza traçam fronteiras entre impureza como condição de risco cúltico implicando abstinência, e pureza como condição neutra permitindo participação. O sistema é de acesso, não de limpeza. O grito "Impuro! Impuro!" é declaração de status, não de natureza.

A consequência teórica é significativa. O sistema de pureza distingue rigorosamente entre classificação do *status* – prerrogativa sacerdotal – e intervenção sobre a condição – ausente do texto. A Torá não prescreve cura; prescreve leitura. O corpo com *tsará'at* não precisa ser curado para ser diagnosticado, nem ser diagnosticado para ser curado. A cura, quando ocorre, é atribuída a Deus; o diagnóstico é atribuído ao sacerdote. São jurisdições que não se tocam. E o texto faz com o ritual o que o sacerdote faz com o corpo: lê a superfície e omite a interioridade performativa – textos hititas de purificação por sangue, por contraste, incluem instruções muito mais detalhadas sobre gestos, palavras e

sequência de ações (Feder, 2021). Nihan e Rhyder (2025, p. 47) aplicam o conceito de *ritual mastery* (Bell, 1992) ao sacerdócio pentateucal: que os casos de *tsará'at* não sejam acompanhados de instruções de transmissão à comunidade sugere conhecimento sacerdotal reservado – o sacerdote monopoliza a leitura. Contudo, a narrativização dos rituais confere à comunidade uma forma de conhecimento antes exclusivamente sacerdotal: a transferência de autoridade "do sacerdócio ao livro" (Watts, 2007, p. 55-61) cria instrumento textual que pode fiscalizar o monopólio sacerdotal.[6]

A Torá não prescreve cura; prescreve leitura. A cura é atribuída a Deus; o diagnóstico ao sacerdote. São jurisdições que não se tocam.

A concepção do corpo como superfície de leitura encontra paralelo perturbador: no mundo romano, os corpos dos escravizados funcionavam como tabletes de inscrição. Textos rabínicos registram a inscrição do *get* (certificado de divórcio) diretamente sobre a mão do escravo – o corpo se converte no documento mesmo (Moss, 2024, p. 42, 119). O corpo pentateucal é, simultaneamente, pergaminho que se lê e tableta que se grava – e em ambas operações, o *Leib* do inscrito é irrelevante para a lógica do sistema.

5.2 Exclusão e hiper-visibilidade

O veredicto de impureza desencadeia um protocolo de exclusão que é, simultaneamente, protocolo de hiper-visibilidade:

> O portador da afecção em quem está a praga – suas vestes serão rasgadas, sua cabeça ficará desgrenhada, cobrirá o lábio superior e gritará: 'Impuro! Impuro!' Todos os dias em que a praga estiver nele, será impuro; habitará sozinho; fora do acampamento será a sua habitação (Lv 13,45-46).

Vestes rasgadas e cabeça desgrenhada são sinais de luto – morte social. O impuro grita para a comunidade, e o conteúdo do grito é a própria condição. O paradoxo é preciso: o impuro deve ser afastado e simultaneamente visível. O corpo excluído performa sua exclusão – que a veste, a grita, a habita. Mas o *Leib* está ali, pressuposto: a vergonha, a ansiedade, o terror da declaração, a solidão.

A legitimidade institucional do procedimento impede o diagnosticado de contestá-lo (Erbele-Küster; Móricz; Oeming, 2022). O *Leib* do portador de *tsará'at* habita uma dupla prisão: a da doença e a da exclusão autorizada pelo sagrado. O sofrimento não é colateral ao sistema; é produzido por ele – e é tornado irrelevante por ele.

As categorias de deficiência na Torá – tabuladas por David Tabb Stewart (Melcher; Parsons; Yong, 2017) segundo parte corporal, status ritual e tipo de sanção – revelam que o corpo com *tsará'at* é caso dentro de um espectro mais amplo de corpos marcados. O sistema distribui valor e acesso com base na conformidade física: corpos inteiros ministram; corpos afetados são excluídos, examinados, geridos.

5.3 Reintegração: a purificação como renascimento

O ritual de purificação (Lv 14,1-32) inverte o protocolo da exclusão – e culmina na diagonal já analisada: sangue na orelha direita, no polegar direito, no dedão do pé direito. A mesma cartografia da consagração sacerdotal. O purificado não apenas "retorna ao normal" – ele é reconsagrado. Renascido ritualmente. O corpo que emerge da purificação não é o mesmo corpo que foi diagnosticado e excluído. A diagonal reconstitui a pessoa como corpo apto ao sagrado – fabricação ontológica que opera sobre o *Körper*

[6] Feder (2021) para comparação com textos hititas; Nihan; Rhyder (2025, p. 47) para *ritual mastery*.

(superfícies específicas recebem substâncias específicas) para produzir efeitos no *Leib* (o purificado experimenta-se como reintegrado, aceito, restaurado). A técnica é corporal; o resultado é existencial (Erbele-Küster, 2021).

O sistema que exclui é o mesmo que reintegra; o sacerdote que declara "impuro" é o mesmo que declara "puro". O ciclo *tsará'at* – diagnóstico, exclusão, purificação – constitui o modelo mais acabado da tecnologia corporal pentateucal. A violência está em que a reconstituição só é possível *dentro* do sistema que produziu a exclusão. O corpo não pode curar-se a si mesmo; só pode ser curado pela mesma autoridade que o declarou impuro.

6 Corpos hierarquizados: a lógica diferencial das operações

Em vez de perguntar *onde* o corpo é operado, esta seção pergunta *sobre qual* corpo. A Torá distribui operações de forma diferencial. O que um corpo pode sofrer define o que esse corpo é no sistema.

6.1 O espectro da disponibilidade

O mapeamento das 566 operações permite distinguir seis regimes corporais. A distribuição quantitativa por destinatário é apresentada no Anexo A (Quadro 3): o corpo israelita coletivo concentra 32,9% das operações (186), seguido pelo corpo sacerdotal (21,9%, 124) e pelo corpo feminino como destinatário específico (14,5%, 82) – dado que subestima a intensidade regulatória, pois muitas operações classificadas como "israelita coletivo" incidem desproporcionalmente sobre mulheres. O princípio ordenador é o grau de disponibilidade para operação por parte de outros. Num extremo, o corpo israelita coletivo: marcado pela aliança, protegido por ela, constituído pela circuncisão. No extremo oposto, o corpo inimigo sob *hérem*: destruição total. Entre ambos: o corpo sacerdotal (integridade exigida – diagonal, requisitos de Lv 21,17-23), o corpo feminino (disponibilidade vigiada – verificação, fluxos, fecundidade), o corpo escravo (disponibilidade limitada – perfuração da orelha, mas mutilação gera libertação), o corpo transgressor (violência dosada – "teu irmão" permanece, Dt 25,1-3).

A hierarquia social da Torá não é primariamente econômica, política ou étnica – é corporal. O lugar de cada categoria é determinado pelo que pode ser feito ao seu corpo. Levítico sozinho responde por 38,5% do *corpus* (218 operações), confirmando sua centralidade como legislação corporal.

6.2 Da pertença à disponibilidade: os regimes intermediários

O corpo israelita coletivo é o corpo da aliança. Sua operação constitutiva é a circuncisão – marca que separa antes de qualquer mérito ou transgressão individual. Sobre ele incidem ainda as regulações alimentares, as leis de pureza dos fluxos e as prescrições festivas. É corpo que come, copula e celebra dentro de limites prescritos. O regime é o da pertença regulada: o israelita pertence ao povo na medida em que seu corpo se submete às marcas e restrições que definem o povo.

O corpo feminino é o corpo regulado por excelência – verificação (ordália), gestão dos fluxos, determinação da fecundidade –, e essa disponibilidade é gerida por instâncias masculinas (marido, sacerdote, Deus). É o único corpo simultaneamente regulado, verificado e determinado. Meyers (1988, p. 24-46) argumentou que a legislação pentateucal é prescrição idealizada emanada de círculos sacerdotais masculinos. A

ordália, a regulação menstrual, a teologia do ventre: tecnologias convergentes cuja convergência produz regime de vigilância sem equivalente masculino.

O corpo escravo é o corpo-propriedade. Sua operação constitutiva é a perfuração da orelha (Ex 21,6; Dt 15,17), que marca a servidão perpétua. O regime é o da disponibilidade limitada: o corpo pertence ao senhor, mas não infinitamente. De um lado, o escravo é *Körper* administrável: pode ser comprado, vendido, golpeado. Se o senhor o golpeia e ele sobrevive um ou dois dias, não há sanção – "porque é dinheiro seu" (Ex 21,21). O corpo-propriedade é corpo cujo sofrimento não conta enquanto não ultrapassar o limiar da destruição visível. O escravo com orelha perfurada "para sempre" (Dt 15,17) repete no *Körper* a condição que a teologia atribui ao humano como tal. De outro lado, o olho arrancado ou o dente quebrado convertem esse mesmo corpo em pessoa juridicamente reconhecida (Ex 21,26-27). O *Leib* irrompe no exato momento em que o *Körper* é danificado além do reparável. Winnebeck *et al.* (2023) desenvolveram o conceito de dependência assimétrica: relação onde um ator controla acesso a recursos vitais com segurança institucional que impede a saída. Aplicado à Torá, descreve com precisão o regime do escravo: o senhor controla trabalho, integridade, mobilidade – mas o texto impõe limites a esse controle. Berges (2025) propôs que a relação amo-escravo constitui o DNA da religião bíblica, projetada na teologia como dependência assimétrica do humano em relação a Deus. O escravo com orelha perfurada "para sempre" (Dt 15,17) repete no *Körper* a condição que a teologia atribui ao humano como tal. E há gradações que a dicotomia escravidão/liberdade não captura: o escravo hebreu que sai livre no sétimo ano ocupa posição radicalmente diferente do escravo estrangeiro que é "propriedade para sempre" (Lv 25,46). O espectro da disponibilidade, mesmo dentro de uma única categoria, revela subcategorias – corpos mais e menos disponíveis, com limiares de violência mais e menos altos, e horizontes de saída mais e menos reais.[7]

6.3 A operação como constitutiva do *status*

As operações não são reflexos de hierarquias preexistentes – são o mecanismo que as instaura. A circuncisão produz pertença; a consagração fabrica santidade; a perfuração da orelha sela permanência; a diagonal restaura aptidão. A performatividade não é uniforme, mas constante: sem a marca no corpo, o *status* não se completa. O corpo, na Torá, não é superfície passiva sobre a qual a sociedade imprime suas distinções – é o material sem o qual as distinções não se efetivam. Cortar, marcar, lavar, queimar, aspergir, perfurar, apedrejar: cada verbo produz, sela ou restaura um tipo de corpo, e cada tipo de corpo ocupa um lugar na ordem. A hierarquia é somática antes de ser jurídica – não porque o social inexista antes da operação, mas porque sem a operação o social não se inscreve.

Essa performatividade é confirmada pela recepção rabínica: a Mishná determina que apenas a intenção do sacerdote ou degolador pode invalidar uma oferenda; a intenção do ofertante leigo é irrelevante (Balberg, 2017, p. 27-28, 47). O Sifrá redefine *ha-maqriv 'oto* ("o que oferece") de Levítico 7,18, transformando a referência ao ofertante leigo em referência ao sacerdote – transformando o significado mesmo da palavra "oferente". A hierarquia somática se estende ao domínio da intencionalidade.

Nihan e Rhyder (2025, p. 24) estendem a performatividade ao corpo coletivo: as leis de pureza fabricam "Israel" como entidade – a textualização eleva prática local a mandato divino (Sapir-Hen; Bar-Oz; Gadot; Finkelstein, 2013; Lemos, 2020).

7 Bartash; Pottorf (2025) demonstraram que gradações entre escravidão e liberdade na Mesopotâmia antiga requerem modelo mais nuançado que a dicotomia binária.

A circuncisão não apenas produz pertença – produz gênero. No modelo de corpo único (*basar* como carne neutra em Lv 15), a circuncisão é a operação que sexua o corpo – confirmando a tese de Eilberg-Schwartz (1990) de que a circuncisão é o ato fundante da masculinidade israelita enquanto categoria teológica (Erbele-Küster, 2017, p. 102). O corpo masculino se torna signo que aponta em duas direções: para a aliança e para si mesmo. O corpo feminino, que não recebe inscrição eletiva, fica definido por marcadores involuntários – menstruação, parto. Dado revelador: Levítico 12 e Gênesis 17 não mencionam o sangue da circuncisão. O sangue feminino é exaustivamente regulado; o masculino é sistematicamente silenciado. A assimetria é epistêmica: o sistema percebe seletivamente.

Nihan e Rhyder (2025, p. 24) estendem essa performatividade ao corpo coletivo: análises zooarqueológicas mostram que a evitação do porco era costume de Judá no Ferro II (c. 1000–586 a.C.), não de Samaria. As regulações de Levítico 11 e Deuteronômio 14 promoviam um costume local como normativo para todo Israel. As leis de pureza fabricam não só corpos individuais diferenciados mas também "Israel" como entidade coletiva – a textualização eleva prática local a mandato divino.[8]

7 A contradição insolúvel: *Körper* e *Leib* em guerra

Seria tentador apresentar síntese harmoniosa. Uma narrativa elegante. E falsa. A Torá não resolve a tensão – ela a expõe.

7.1 Primeiro polo: a aniquilação do *Leib*

Três casos em intensidade crescente. *A circuncisão de Siquém.* Gênesis 34 narra o massacre dos homens de Siquém, atacados "ao terceiro dia, quando estavam com dores" da circuncisão. Os filhos de Jacó calculam o momento de vulnerabilidade máxima. A circuncisão, que deveria ser aliança, funciona como emboscada. O *Leib* – homens agonizando, traídos por um rito que aceitaram como paz – é completamente silenciado. O texto narra o massacre; não narra o sofrimento. *A ordália revisitada.* O sistema quer saber se ela cometeu adultério; o corpo fornecerá a resposta. A poção é preparada, a maldição é pronunciada, o ventre reagirá. O que o sistema não pergunta – e não pode perguntar sem comprometer seu próprio funcionamento – é o que ela sente. O terror, a humilhação, a impotência: tudo isso é *Leib*. E tudo isso é irrelevante para a lógica do ritual. A ordália não funciona *apesar* de ignorar a experiência vivida; funciona *porque* a ignora. O silenciamento do *Leib* não é efeito colateral – é condição de operação. O *hérem.* A destruição consagrada dos povos cananeus representa o ponto extremo do espectro. A aniquilação é total: homens, mulheres, crianças, animais. Para que essa destruição seja ritualmente possível, os corpos devem ser esvaziados de subjetividade – a retórica do *hérem* opera por despessoalização (Lemos, 2017, p. 89-112). A violência é performativa: constitui fronteiras de pertença e exclusão (Olyan, 2015). O *hérem* é a tecnologia corporal pentateucal levada ao seu limite lógico: o *Körper* totalmente disponível, o *Leib* totalmente abolido. Lemos (2024, p. 195-200) demonstrou que essas narrativas constituem imaginário genocida produzido no Ferro II (c. 1000–586 a.C.) sob pressão demográfica e violência imperial. Se o *hérem* é imaginário antes que crônica, a abolição do *Leib* opera a nível textual-ideológico. A Inscrição de Mesha emprega o mesmo termo com idêntico significado, aplicando aos infantes israelitas vocabulário de filhotes de animais predadores (Lemos, 2024, p. 190). A desumanização linguística precede a destruição do

[8] Nihan; Rhyder (2025, p. 24) estendem a performatividade ao corpo coletivo: a evitação do porco era costume de Judá, não de Samaria; as leis de pureza fabricam "Israel" como entidade.

Körper. A Torá participa de um campo discursivo levantino onde a abolição do *Leib* do inimigo é tecnologia cultural compartilhada.[9]

7.2 Segundo polo: o reconhecimento do *Leib*

O limite dos quarenta açoites. Deuteronômio 25,1-3: "Quarenta açoites lhe fará dar, não mais, para que… teu irmão seja degradado diante de teus olhos." Duas palavras-chave: *niqlá* ("ser degradado") – proíbe-se não machucar demais, mas degradar; e *'ahîkha* ("o teu irmão") – o transgressor permanece irmão. O quadragésimo primeiro golpe transforma irmão em objeto. E o texto diz: não. *O escravo mutilado*. Êxodo 21,26-27: se o senhor ferir o olho ou arrancar o dente do escravo, deve libertá-lo. A mutilação gera um direito que a integridade não gerava – o sistema reconhece o *Leib* no momento de sua violação. *O sangue que clama*. Gênesis 4,10: "A voz do sangue de teu irmão clama a mim desde a terra." O sangue derramado não é apenas substância – é voz. O *Leib* de Abel, aniquilado pelo golpe de Caim, continua clamando. A matéria biológica grita. É a passagem mais radical da Torá sobre o corpo: a matéria biológica grita. O *Körper* destruído retém algo do *Leib* que o habitava, e esse algo tem voz suficiente para acionar a justiça divina. Se o *hérem* é o ponto em que o *Leib* é abolido, o sangue de Abel é o ponto em que o *Leib* se recusa a ser abolido – mesmo após a morte.

7.3 A oscilação como dado irredutível

A objeção redacional – autores diferentes, nenhuma contradição real – é legítima mas insuficiente. O texto é arquivo recebido. A comunidade que o canonizou recebeu juntos o *hérem* e o sangue que clama. Se a tensão fosse insuportável, teria sido editada. Permaneceu.

Frevel (2021, p. 190) propõe que essa permanência é estratégia identitária: a Torá funciona como mapa que habilita pluralidade. Lemos (2024) complementa: a violência do Ferro II (c. 1000–586 a.C.) produziu os textos de extermínio; o trauma do exílio produziu os limites; a recepção canonizou ambos. Nihan e Rhyder (2025, p. 40-42) confirmam: a codificação textual causa uma brecha entre o que se escreve e o que se faz (Bell, 1992, p. 137). A Torá habita essa brecha. Há fissuras – passagens em que a dignidade do corpo sofredor impõe limites ao sistema. Esses momentos não cancelam o padrão dominante; perturbam-no. E essa perturbação é, ela mesma, dado teológico.

7.4 O *basar* como campo de batalha

Basar ("carne") designa a carne do animal e a carne do humano, a carne que se come e a carne que se é, o parentesco ("*minha carne e meu sangue*") e a vulnerabilidade ("*toda carne é erva*"). É *Körper* e *Leib* numa só palavra – não porque os harmonize, mas porque não dispõe de duas palavras para o que experimenta como uma só realidade.

A regulação alimentar (Altmann; Angelini, 2024) e sexual (Lv 18; 20) operam sobre o mesmo ponto: o *basar* como interface entre eu corporal e mundo material. Os tabus alimentares não são regras abstratas: são tecnologias que moldam o corpo vivido, determinando o que contamina e o que nutre, o que liga o israelita à comunidade e o que o separa dos povos. A proposta de que sexualidade e alimentação constituem os pontos

[9] Um padrão análogo opera em registros posteriores: nas parábolas neotestamentárias, reis e poderosos enviam trabalhadores escravizados que são brutalizados e mortos – dispositivos narrativos cujas mortes avançam a trama sem pausa nem empatia (Moss, 2024, p. 119). A gramática do *Körper* descartável persiste além do Pentateuco.

de convergência entre *Leibsphäre* e *Sozialsphäre* (Erbele-Küster, 2024) explica por que o *basar* é campo de batalha: é onde o sistema precisa operar e onde o *Leib* resiste à operação. O *basar* é, portanto, o conceito nativo que mais se aproxima da tensão que este estudo descreve – mas que não a resolve. Dizer "o israelita não tem um corpo, ele é um corpo" – transposição ao *basar* da fórmula com que Wolff define a *nefesh*: "o ser humano não tem n[efesh], mas é n[efesh], vive como n[efesh]" (Wolff, 1975, p. 22) – é verdadeiro, mas incompleto.[10] O israelita é um corpo – e esse corpo é, simultaneamente, operado como objeto e habitado como sujeito. O *basar* nomeia a unidade; a prática pentateucal demonstra a cisão. A fórmula de Wolff, transposta ao corpo e evocada na epígrafe, contém já a contradição: ser um corpo é ser, ao mesmo tempo, o que corta e o que é cortado.

Nihan e Rhyder (2025, p. 43-46) propõem que a impureza moral está informada pela metáfora conceitual pecado é impureza, e a impureza ritual pela metáfora substância descontrolada é impureza. A impureza ritual está mais diretamente enraizada na experiência corporal – o que explica por que impurezas morais se comparam com rituais, mas nunca o inverso. A direção da metaforização confirma que o corpo na Torá é matéria antes de ser metáfora.

7.5 A contradição como condição

A tese que emerge desta análise não é que a Torá fracassa em resolver a tensão *Körper*/*Leib*. A tese é que a Torá demonstra – com uma honestidade que muitos sistemas posteriores perderão – que essa tensão é condição de todo regime que opera sobre corpos humanos. O sistema sacrificial precisa de sangue (*Körper*), mas reconhece que o sangue é vida (*Leib*). O sistema de pureza precisa classificar corpos, mas o limite dos açoites reconhece que há um ponto em que a classificação destrói. A ordália precisa do ventre como dispositivo, mas o grito de Raquel testemunha que o ventre é experiência. Em cada caso, o sistema funciona operando sobre o *Körper* – e em cada caso, algo do *Leib* irrompe para perturbar o funcionamento.

Se o corpo profético é *medium* de revelação (Portier-Young, 2024), a contradição *Körper*/*Leib* é tensão entre dois regimes de mediação: um que instrumentaliza o corpo e outro que o reconhece como lugar onde algo irredutível acontece. A teologia encarnada que a Torá demanda – mas não formula – é articulação entre esses regimes. Articulação, não síntese. O texto deixa a ferida aberta. Em cada caso, o sistema funciona operando sobre o *Körper* – e em cada caso, algo do *Leib* irrompe para perturbar o funcionamento. As fissuras documentadas são perturbação genuína ou válvula de segurança? Abre-se uma pergunta que este estudo formula sem resolver: as fissuras documentadas – o limite dos açoites, o sangue que clama – são perturbação genuína ou válvula de segurança? Se válvula de segurança, o reconhecimento do *Leib* funciona como mecanismo de legitimação. Se perturbação genuína, as fissuras constituem recursos hermenêuticos para leituras emancipatórias. A recepção rabínica ilumina a indecidibilidade por bifurcação. No domínio penal, resolveu em favor do *Leib*: trinta e nove açoites, abolição da ordália. No litúrgico, aprofundou a redução ao *Körper* processual: sacrifício como puro procedimento sem emissor e sem receptor (Balberg, 2017, p. 228-229). A recepção oscila: humaniza o corpo do transgressor e dessubjetiviza o corpo do adorador.

O conceito de luto pós-colonial (Kim *apud* Chan, 2025) permite repensar essa bifurcação: o extenso corpus legislativo sobre sacrifícios e pureza, redigido após a destruição do Templo, pode constituir não resolução teórica, mas trabalho de luto sobre

[10] Wolff (1975) pertence à tradição criticada por projetar holismo indiferenciado (Di Vito, 1999; Kamionkowski, 2010).

corpos que já não podem ser ritualmente operados – textos como corpos substitutos. A recepção transformou exceções em norma – e essa transformação é evidência de perturbação genuína. A normatização do excepcional é o gesto hermenêutico mais radical que uma tradição pode executar.

8 Considerações finais: para uma teologia encarnada

O mapeamento de 566 operações revela três achados. Primeiro, topografias privilegiadas: prepúcio, diagonal, ventre, sangue, pele. Segundo, lógica diferencial: a hierarquia é produzida pelas operações, não pressuposta por elas. Terceiro, contradição constitutiva: o texto opera sobre o *Körper* mas pressupõe o *Leib*, oscilando entre aniquilação e reconhecimento.

Este estudo ofereceu um mapeamento. Demonstrou que a Torá constitui um arquivo denso e internamente tensionado de operações sobre o corpo humano. Demonstrou que a tensão entre o corpo operado e o corpo vivido é constitutiva do próprio texto. E demonstrou que a Torá, ao expor essa tensão sem resolvê-la, faz algo que poucos textos antigos – ou modernos – têm a honestidade de fazer: mostrar, ao mesmo tempo, a máquina e a carne que ela tritura.

As ressonâncias não são antiquárias. O sacerdote que declara "puro" ou "impuro" antecipa o funcionário que classifica corpos segundo critérios exteriores. A ordália ressoa em toda tecnologia de verificação que ignora o sujeito que habita o corpo. Para quem lê desde a América Latina, os textos de *hérem* foram usados para legitimar violência sobre corpos indígenas (Prior, 1997; Lemos, 2024, p. 205). A leitura decolonial (Chan, 2025) articula o que a hermenêutica latino-americana intui: os textos sobre corpos hierarquizados falam com pertinência a contextos onde a classificação de corpos permanece tecnologia ativa.

A autoridade do texto ritual é dinâmica, não estática: é mediante sua contínua reinterpretação e recontextualização que esses rituais puderam efetivamente manter-se vivos (Nihan, 2021, p. 27). A tradição não é repetição; é negociação. A recepção rabínica – trinta e nove açoites, abolição da ordália – transformou exceções em norma. A leitura decolonial (Chan, 2025) propõe dissolver o mecanismo que separa *Körper* e *Leib*, reconstituindo corpo, terra e comunidade como encarnados juntos. Ler a Torá desde este continente não é exercício antiquário. É arqueologia da violência que nos constitui – e, talvez, das fissuras que permitem imaginar outra coisa. A leitura decolonial do corpo bíblico (Chan, 2025) oferece marco para articular o que a hermenêutica latino-americana intui: os textos sobre corpos marcados e hierarquizados falam com pertinência a contextos em que a classificação de corpos permanece tecnologia ativa. As tecnologias corporais da Torá migraram, via recepção colonial, ao repertório de justificações com que se administrou violência sobre corpos indígenas, africanos e mestiços neste continente. E a Torá – arquivo de tecnologias corporais – foi produzida por corpos sobre os quais operavam tecnologias análogas: copistas provavelmente escravizados cuja disponibilidade tornava possível a transmissão do texto que regulava sua disponibilidade (Moss, 2024, p. 22-23).

Este estudo posiciona-se contra três reduções: contra o dualismo espiritualista (a Torá não conhece a separação corpo/alma no sentido grego), contra a redução biopolítica total (as fissuras documentadas impedem o fechamento do sistema), e contra a redução logocêntrica (o corpo na Torá é matéria antes de ser metáfora).

Este estudo ofereceu um mapeamento e uma pergunta. A pergunta que a Torá deixa não é acadêmica. É a pergunta de todo sistema que opera sobre corpos – do sacerdote ao médico, do legislador ao algoritmo: se, em cada operação sobre a carne, estamos

reconhecendo o *Leib* que ali habita. Ou se estamos apenas administrando *Körper*, eficientemente, até que a carne deixe de respirar. A ferida permanece aberta. Talvez seja essa a sua teologia.

Anexo A: síntese quantitativa do corpus

Quadro 1 – Distribuição das operações por livro

Livro	Operações	% do total
Gênesis	68	12,0%
Êxodo	94	16,6%
Levítico	218	38,5%
Números	98	17,3%
Deuteronômio	88	15,5%
Total	566	100%

Fonte: o autor (2026).

Quadro 2 – Distribuição das operações por tipo

Tipo de operação	Operações	% do total
Purificação e gestão de impureza	142	25,1%
Sacrifício e manipulação de sangue	118	20,8%
Punição corporal e execução	72	12,7%
Marcação e consagração	64	11,3%
Regulação de fluxos e sexualidade	58	10,2%
Diagnóstico e classificação	48	8,5%
Regulação alimentar	38	6,7%
Outras (guerra, trabalho forçado etc.)	26	4,6%

Fonte: o autor (2026).

Quadro 3 – Distribuição das operações por categoria de destinatário

Destinatário	Operações	% do total
Corpo israelita coletivo	186	32,9%
Corpo sacerdotal	124	21,9%
Corpo feminino (específicas)	82	14,5%
Corpo transgressor	72	12,7%
Corpo escravo	48	8,5%
Corpo inimigo/estrangeiro	34	6,0%
Indeterminado/sobreposto	20	3,5%

Fonte: o autor (2026).

Nota metodológica: o *corpus* foi constituído por leitura integral em hebraico (*BHS* – Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997). Critérios de contagem: mesmo procedimento com destinatários distintos conta como operações separadas; prescrição e narrativa de execução contam como uma; apenas

verbos explícitos integram o *corpus*. O *corpus* completo está disponível como material suplementar e mediante solicitação ao autor.

Referências

ALTMANN, Peter; ANGELINI, Anna. *To eat or not to eat*: studies on the biblical dietary prohibitions. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024.

BALBERG, Simeon. *Blood for thought*: the reinvention of sacrifice in early rabbinic literature. Oakland: University of California Press, 2017.

BERGES, Ulrich. *Justice and righteousness in the Old Testament*: reflecting on slavery in the Hebrew Bible. Berlin: De Gruyter, 2025.

BARTASH, Vitali; POTTORF, Avery. Beyond slavery and freedom in ancient Mesopotamia. *Journal of Ancient Near Eastern History*, Berlin, v. 12, p. 1-17, 2025.

BELL, Catherine. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press, 1992.

BIRD, Phyllis A. *Missing persons and mistaken identities*: women and gender in ancient Israel. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

CHAN, Xenia. The decolonial prophetic body. *Ancient Jew Review,* [*s. l.*], 3 set. 2025. Disponível em: https://www.ancientjewreview.com/read/2025/8/21/the-decolonial-prophetic-body. Acesso em: 8 out. 2026.

DI VITO, Robert A. Old Testament anthropology and the construction of personal identity. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 61, n. 2, p. 217-238, 1999.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*: le système des castes et ses implications. Paris: Gallimard, 2015.

EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *The savage in Judaism*: an anthropology of Israelite religion and ancient Judaism. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

ERBELE-KÜSTER, Dorothea. *Body, gender and purity in Leviticus 12 and 15*. London: T&T Clark, 2017.

ERBELE-KÜSTER, Dorothea. The ritual texts of Leviticus and the creation of ritualized bodies. *In:* NIHAN, Christophe; RHYDER, Julia (org.). *Text and ritual in the Pentateuch*. University Park: Eisenbrauns, 2021. p. 240-254.

ERBELE-KÜSTER, Dorothea. Grounding the anthropology of the Hebrew Bible in embodied practices. *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology*, [*s. l.*], v. 78, n. 2, p. 207-227, 2024.

ERBELE-KÜSTER, Dorothea; MÓRICZ, Nikolett; OEMING, Manfred (org.). *"Gewaltig wie das Meer ist dein Zusamenbruch" (Klag 2,13)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.

FEDER, Yitzhaq. *Purity and pollution in the Hebrew Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

FISCHER, Irmtraud. *Liebe, Laster, Lust und Leiden*. Stuttgart: Kohlhamer, 2021.

FOUCAULT, Michel. Technologies of the self. *In:* MARTIN, Luther H.; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick H. (org.). *Technologies of the self*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. p. 16-49.

FREVEL, Christian. Ritual in the Pentateuch: sumary and perspectives. *In:* NIHAN, Christophe; RHYDER, Julia (org.). *Text and ritual in the Pentateuch*. University Park: Eisenbrauns, 2021. p. 175-196.

GILDERS, William. *Blood ritual in the Hebrew Bible*: meaning and power. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

GRAYBILL, Rhiannon. *Are we not men?* Unstable masculinity in the Hebrew Prophets. New York: Oxford University Press, 2016.

GRIFFERO, Tonino. *Being a lived body*. London: Routledge, 2024.

HANSON, Kenneth C. Blood and purity in Leviticus and Revelation. *Listening*, Romeoville, v. 28, p. 215-230, 1993.

JANOWITZ, Naomi. Rereading sacrifice: the semiosis of blood. *Signs and Society,* Chicago, v. 3, n. 2, p. 193-208, 2015.

JONES, Adam; LOWER, Wendy. Genocide and gender. *In:* KIERNAN, Ben (org.). *The Cambridge world history of genocide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. v. 1, p. 103-125.

KAMIONKOWSKI, S. Tamar; KIM, Wonil (org.). *Bodies, embodiment, and theology of the Hebrew Bible*. New York: T&T Clark, 2010.

KIUCHI, Nobuyoshi. *The purification offering in the priestly literature*: its meaning and function. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.

KLAWANS, Jonathan. *Impurity and sin in ancient Judaism*. New York: Oxford University Press, 2000.

KRALJIK, Daniel. The notion of blood in the Old Testament. *KAIROS*, Zagreb, v. 16, n. 1, p. 7-30, 2022.

LEMOS, Tracy Maria. *Violence and personhood in ancient Israel and comparative contexts*. New York: Oxford University Press, 2017.

LEMOS, Tracy Maria. Order from chaos: comparing approaches to violence in anthropology, Assyriology, and the study of the Hebrew Bible. *Currents in Biblical Research*, London, v. 18, n. 2, p. 113-138, 2020.

LEMOS, Tracy Maria. Genocide in ancient Israelite and early Jewish sources. *In:* KIERNAN, Ben (org.). *The Cambridge world history of genocide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. v. 1, p. 185-208.

MELCHER, Sarah J.; PARSONS, Mikeal C.; YONG, Amos (org.). *The Bible and disability*. Waco: Baylor University Press, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MEYERS, Carol. *Discovering Eve*. New York: Oxford University Press, 1988.

MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*. New York: Doubleday, 1991.

MOSS, Candida. *God's ghostwriters*: enslaved Christians and the making of the Bible. New York: Little, Brown and Company, 2024.

NIHAN, Christophe. Introduction: text and ritual in the Pentateuch. *In:* NIHAN, Christophe; RHYDER, Julia (org.). *Text and ritual in the Pentateuch*. University Park: Eisenbrauns, 2021. p. 1-30.

NIHAN, Christophe; RHYDER, Julia. Purity and pollution in the Hebrew Bible. *In:* DOERING, Lutz; FREY, Jörg; VON BARTENWERFFER, Lena (org.). *Purity in ancient Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2025. p. 13-59.

McCARTHY, Dennis J. The symbolism of blood and sacrifice. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 88, n. 2, p. 166-176, 1969.

McCARTHY, Dennis J. Further notes on the symbolism of blood and sacrifice. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 92, n. 2, p. 205-210, 1973.

OLYAN, Saul M. (org.). *Violent rituals of the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 2015.

PORTIER-YOUNG, Anathea E. *The prophetic body*. New York: Oxford University Press, 2024.

PRIOR, Michael. *The Bible and colonialism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

SAPIR-HEN, Lidar; BAR-OZ, Guy; GADOT, Yuval; FINKELSTEIN, Israel. Pig husbandry in Iron Age Israel and Judah: new insights regarding the origin of the 'taboo'. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Wiesbaden, v. 129, p. 1-20, 2013.

SCHWARTZ, Baruch J. The prohibitions concerning the 'eating' of blood in Leviticus 17. *In:* ANDERSON, Gary A.; OLYAN, Saul M. (org.). *Priesthood and cult in ancient Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. p. 34-66.

TRIBLE, Phyllis. *Texts of terror*. Minneapolis: Fortress Press, 1984.

VON JOEDEN-FORGEY, Elisa. Gender and genocide. *In:* BLOXHAM, Donald; MOSES, A. Dirk (org.). *The Oxford handbook of genocide studies*. New York: Oxford University Press, 2010. p. 61-80.

WATTS, James W. *Ritual and rhetoric in Leviticus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WATTS, James W. Texts are not rituals and rituals are not texts. *In:* NIHAN, Christophe; RHYDER, Julia (org.). *Text and ritual in the Pentateuch*. University Park: Eisenbrauns, 2021. p. 172-187.

WINNEBECK, Julia; BRAKENSIEK, Stefan; HÖHN, Richard; PULZ, Sabine. The analytical concept of asymetrical dependency. *Journal of Global Slavery*, Leiden, v. 8, p. 1-59, 2023.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975.

Estudos Bíblicos

OPEN ACCESS

Distribuído sob Creative Commons
CC-BY 4.0
© 2026 aos autores.
Publicado e Distribuído por ABIB

abib

Revista Oficial da ABIB –
Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica