

QUEM ME LIVRARÁ DO CORPO DESTA MORTE? PAULO E A NECROFORIA, EM RM 7:24

Milton L. Torres¹

RESUMO

Este artigo faz uma análise da corriqueira aplicação do suposto costume romano de se atar um cadáver aos criminosos, como forma de suplício, a Rm 7:24. Questiona-se o que o mundo antigo sabia, de fato, sobre a prática da necroforia. Analisam-se, em seguida, os primeiros comentários cristãos sobre a passagem paulina. Finalmente, faz-se uma análise breve das implicações teológicas da aplicação da necroforia à passagem em questão.

ABSTRACT

This paper analyzes the common application of a purported Roman custom of tying a dead body to criminals as a means to punish them (nekrophoria), to Rm 7:24. It questions what the ancient world really knew about nekrophoria. Then, it assesses the evidence from the earliest Christian commentaries on Romans. Finally, it analyzes the implications - for Pauline theology - of the application of nekrophoria to Rm 7:24.

¹ Professor dos Cursos: Letras, Tradutor e Intérprete no UNASP – Centro Universitário Adventista de São Paulo e Pós-Doutor em Estudos Literários pela UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais. Centro Universitário Adventista de São Paulo, Estrada Municipal Pr. Walter Boger, s/n, Lagoa Bonita - Engenheiro Coelho - SP, <mltontorres@yahoo.com>.

O texto de Rm 7:24 tem desafiado a imaginação dos intérpretes. As palavras paulinas *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*; (“Miserável homem que sou! quem me livrará do corpo desta morte?”) provocaram a especulação de Adam Clarke (apud CHAMPLIN, 1990?, v. 3, p. 698) quanto a uma suposta prática dos antigos romanos de atar um cadáver ao corpo de uma pessoa viva. Essa interpretação se disseminou entre os exegetas da principal epístola que nos chegou da pena do grande apóstolo e chegou a se tornar uma espécie de interpretação preferencial para a referência paulina. Embora pareça, de fato, que, em se tratando de Romanos, todos os caminhos levem a Roma, a solução proposta por Clarke esbarra em sérias dificuldades.

Clarke entendeu a declaração paulina como se referindo às palavras de Virgílio, na **Eneida** (canto 8, versos 478-485):

*Haud procul hinc saxo colitur fundata vetusto
Urbis Agyllinae sedes, ubi Lydia quondam
Gens bello praeclara jugis insedit Etruscis:
Hanc multos florentem annos rex deinde superbo
Imperio et saevis tenuit Mezentius armis.
Quid memorem infandas caedes? quid facta tyranni
Effera? Di capiti ipsius generique reservent!
Mortua quin etiam jungebat corpora vivis,
Tormenti genus! Et sanie taboque fluentes
Complexu in misero longa sic morte necabat.
At fessi tandem cives, infanda furentem
Armati circumstant, ipsumque, domumque;
Obstruncant socios; ignem ad fastigia jacrant.*

“Não distante, em vetustos alicerces
De Agila, a belicosa Lídia gente
Fundou cidade nos Etruscos serros:
Florente prosperava, até que veio
Mezêncio, mau tirano a subjugá-la.
Por que assassínios tais e atrocidades
Referirei? Sobre ele e os seus recaiam!
Vivos ligava a mortos, contrapondo
Mãos a mãos (que tormento!) e boca aberta,
E em triste abraço a pútrida sangueira
Nessa agonia longa os acabava.
Lassos porém da infanda crueldade,
Munidos cidadãos cercam-no em casa,

Queimam-na; os vis asseclas lhe degolam”.

De acordo com Aziz (1978, p. 219-220), os etruscos promoveram terrível oposição contra o expansionismo dos colonos gregos do sul da Itália. Os piratas etruscos faziam reinar o terror em todas as costas italianas e ameaçavam os portos gregos estabelecidos naquela região. Na famosa batalha naval de Alalia (540 a.C.), nas costas da Córsega, os prisioneiros gregos caídos em mãos dos etruscos sofreram um medonho castigo ordenado pelo cruel Mezêncio, rei de Caere. Como se percebe do relato de Virgílio, os próprios etruscos, se horrorizaram com a prática da *necroforia*, ação de carregar um cadáver amarrado à pessoa. Acabaram, por isso, assassinando o tirano e queimando-lhe a casa.

A má reputação dos piratas etruscos [*λησται Τυρσηνοί*] tem origem remota. O hino homérico nº. 7, dedicado ao deus Dioniso, conta como esses piratas capturaram o deus, julgando tratar-se de um jovem aristocrata, sob a pretensão de exigir resgate compatível com o nobre aspecto do rapaz. Enfurecido, o deus se transformou em leão e acuou os marinheiros em um canto do navio. Sem saída, os piratas se jogaram ao mar e foram, em seguida, transformados em golfinhos. Apesar da notória incivilidade desses piratas, pouco há que possa ligar seu comportamento ultrajante à passagem de Rm 7:24. De fato, pode-se legitimamente indagar como os cristãos dos primeiros séculos interpretaram Rm 7:24 e qual era o pano de fundo, na Antiguidade, para a narrativa da prática de se amarrar um cadáver a uma pessoa. Vamos propor respostas para essas perguntas na ordem inversa em que foram formuladas.

O QUE O MUNDO ANTIGO SABIA SOBRE A PRÁTICA DA NECROFORIA?

Além de Virgílio, somente um outro autor latino se refere à *necroforia* imposta pelos piratas etruscos a seus prisioneiros: Cícero. No primeiro século a.C., o orador romano inseriu a referência numa obra intitulada **Hortênsio** (28), em um trecho que, infelizmente, foi preservado apenas por Agostinho (354-430 A.D.), em seu **Contra Juliano de Eclano** (IV.15.78), obra interrompida precocemente pela morte do autor (WILLIAMS, 1992, p. 260, n. 485):

Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit ut interdum veteres illi vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid dixisse videantur verumque sit illud quod est apud Aristotelem, simili nos adfectos esse supplicio atque eos qui quondam, cum in praedonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur, quorum corpora viva cum mortuis adversa adversis accomodata, quam aptissime colligabantur: sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos.

“De que erros e cuidados da vida humana resulta que, às vezes, os antigos [*veteres*], quer fossem profetas ou intérpretes da mente divina pela transmissão dos ritos sagrados, que diziam que nascemos para expiar os pecados cometidos numa vida anterior [*in vita superiore*], parecem ter um vislumbre da verdade, e de que é verdadeiro o que Aristóteles diz que somos punidos como foram aqueles que, era uma vez [*quondam*], quando caíram nas mãos dos salteadores etruscos, foram mortos com deliberada crueldade; seus corpos vivos [*corpora viva*] com os mortos foram atados, tão exatamente quanto possível [*aptissime*], um contra o outro; da mesma forma, as almas [*nostros animos*], atadas aos corpos [*cum corporibus copulatos*], são como os vivos atados [*coniunctos*] aos mortos”.

É Cícero, portanto, que nos fornece o pano de fundo para a narrativa a respeito da necroforia imposta pelos piratas etruscos a seus prisioneiros. Ele nos revela que a fonte desse relato é Aristóteles. Infelizmente, a obra em que o filósofo grego faz menção desse episódio se perdeu. Sabemos que o relato de Aristóteles foi retirado de uma obra intitulada **Exortação** (ou **Protréptico** 10b, B 106-107). Apesar dessa pista, os teóricos encontram-se divididos entre aqueles que acreditam que Cícero, no **Hortênsio**, simplesmente traduziu para o latim o trecho do **Protréptico** de Aristóteles, como sugere Düring (1961, p. 265), e aqueles que pensam que o autor latino narrou sem a preocupação de ser fiel ao original grego, conforme contra-argumenta Brunschwig (1963, p. 171-190).

Disputa-se igualmente a fidelidade do texto do filósofo Jâmblico (250-235 A.D.), nossa única fonte grega para a narrativa aristotélica acerca da necroforia etrusca. Simplesmente não sabemos

até que ponto, em sua **Exortação à filosofia** (ou **Protréptico** 8.47-48), Jâmblico está citando ou traduzindo Aristóteles:

ἀλλὰ διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, οἶμαι, καὶ βίου βραχύτητα καὶ τοῦτο φαίνεται πολὺ. τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, οἱ πρῶτον εὐθὺς φύσει συνέσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρία πάντες; τοῦτο γὰρ θείως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων. πάνυ γὰρ ἡ σύζευξις τοιούτῳ τινὶ ἔοικε πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς. ὥσπερ γὰρ τοὺς ἐν τῇ Τυρρηνίᾳ φασὶ Βασανίζειν πολλάκις τοὺς ἀλισκομένους προσδεσμεύοντας κατ' ἀντικρὺ τοῖς ζῶσι νεκροὺς ἀντιπροσώπους ἕκαστον πρὸς ἕκαστον μέρος προσαρμόττοντας, οὕτως ἔοικεν ἡ ψυχὴ διατετάσθαι καὶ προσκεκολληθῆναι πᾶσι τοῖς αἰσθητικοῖς τοῦ σώματος μέλεσιν.

“É devido à nossa fraqueza, eu acho, e à brevidade da vida, que mesmo isso parece algo de valor. Portanto, quem se consideraria bem sucedido e feliz, olhando para essas coisas pelas quais fomos constituídos pela natureza desde o princípio, como se por punição [τιμωρία], todos nós, como dizem que os mistérios relatam? Pois os antigos têm um dito inspirado que afirma que a alma ‘paga a penalidade’ [διδόναι τιμωρίαν], e nós vivemos para a expiação de certas falhas de magnitude [μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων]. Pois a conexão [σύζευξις] da alma com o corpo parece muito com algo desse tipo; pois, como se diz que, na Etrúria, torturavam-se geralmente os prisioneiros acorrentando aos vivos cadáveres face a face [νεκροὺς ἀντιπροσώπους], atando membro a membro, semelhantemente a alma parece estender-se e ligar-se a todos os membros sensuais do corpo [τοῖς αἰσθητικοῖς τοῦ σώματος μέλεσιν]”.

Hutchinson e Johnson (2010) fizeram recentemente uma reconstituição do **Protréptico** de Aristóteles com base nas citações disponíveis nos vários autores antigos. Segundo eles, trata-se de um diálogo no qual pelo menos três personagens debatiam uns com os outros diante de uma plateia de jovens acerca da verdadeira natureza e valor da filosofia. Um desses personagens era Isócrates,

provavelmente representativo do filósofo ateniense de reputação inferior à de Platão; o segundo personagem era Heráclides, representativo de um discípulo de Platão que tinha tendências pitagóricas; finalmente, o terceiro personagem parece ter sido o próprio Aristóteles. Ao que parece, a parte citada por Jâmblico faz parte de um dos discursos de Heráclides.

De qualquer forma, o texto nos informa que a narrativa da necroforia dos piratas etruscos, em Aristóteles, se insere no *topos* da vida humana vista como punição (*timôria*), no contexto em que a morte do indivíduo deve ser interpretada como o retorno da alma para sua pátria (BOS, 2003a, p. 289-306). De fato, os intérpretes de Aristóteles têm debatido longamente acerca da existência de uma fase platônica em Aristóteles (BOS, 2003b, p. 315-357). Nesse caso, o **Protréptico**, composto por Aristóteles em sua juventude, proferia a evidência de que Aristóteles, nessa época, se teria deixado influenciar pelo dualismo de Platão. Para Shanzer (1990, p. 221-229), o tema filosófico da necroforia se referiria ao aprisionamento dos vivos dentro dos mortos e da alma dentro do corpo. Por isso, explica Pépin (1985, p. 387-406), “os piratas amarravam o prisioneiro vivo e o cadáver face a face, de modo que o cadáver formasse uma imagem espelhada do prisioneiro vivo”. O propósito da metáfora, de acordo com Doucet (1995, p. 248, n. 68), era mostrar que “essa união torturante não podia ser mitigada senão pela prática da virtude”.

No contexto aristotélico da necroforia, Clemente de Alexandria (150-211 A.D.) é o único autor antigo a dar uma reviravolta em termos da aplicação da expressão ao contexto cristão. Em sua obra homônima (**Protréptico** 7.4), esse erudito clérigo apresenta o diabo buscando escravizar os cristãos, à moda dos bárbaros [βαρβαρικῶς], que “dizem que amarravam seus cativos aos cadáveres até que os dois apodrecessem juntos” [οἱ νεκροῖς τοὺς αἰχμαλώτους συνδεῖν λέγονται σώμασιν, ἔστ’ ἂν αὐτοῖς καὶ συσσαπῶσιν]. Clemente conclui, então, que, da mesma forma, o diabo, “com a corrente miserável da adoração aos demônios” [τῷ δεισιδαιμονίας ἀθλίῳ δεσμῶ], amarra os homens aos ídolos. Então, “como diz o provérbio” [τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον], “ele os leva e os enterra vivos, até que (homens e ídolos) apodreçam juntos” [ζῶντας ἐπιφέρων συνέθαψεν αὐτούς, ἔστ’ ἂν καὶ συμφθαρῶσιν].

Como se percebe, a necroforia foi, na Antiguidade, acima de tudo, uma metáfora órfica e platônica para a dualidade entre alma e corpo. Nos textos analisados até aqui não encontramos o uso explícito da palavra *necroforia*. O que liga esses textos é o contexto dos piratas etruscos. Em todos esses casos, à exceção de Clemente de Alexandria, predomina o conceito dualista da relação entre alma e corpo. Há, porém, outros textos em que o termo necroforia é explicitamente empregado. Nesse caso, a expressão tem geralmente uma acepção mais mundana, referindo-se principalmente à condução do corpo para o sepultamento. Nesse seu sentido mais corriqueiro, o termo foi usado, pela primeira vez, por Políbio, no século III a.C. O trecho de Políbio foi conservado por Plutarco, em seu tratado **A vida de Marcos Catão** (199e), capítulo 9. No relato de Plutarco, Catão se irrita com o senado romano pela demora em decidir se permitiria aos moradores gregos de Roma que conduzissem seus próprios defuntos ao local de sepultamento ou se isso deveria ser feito exclusivamente pelos coveiros romanos. Apesar disso, já no século I a.C., a expressão foi usada sete vezes por Filo de Alexandria, principalmente no sentido metafórico de que a alma carrega ou sustém o corpo (**Legum allegoriarum** 3.69.5; 3.74.2; **De agricultura** 25.8; **De migratione Abrahami** 22.2; Som. 2.237.7; **In Flaccum** 159.5; **Quaestiones in Genesim** 2.12d.5).

No século I A.D., temos três autores que fazem referência ao termo *necroforia*. Um deles é Inácio, que usa essa expressão em sua epístola aos esmirneanos. O escritor cristão não o conecta, porém, à prática dos etruscos (LIGHTFOOT, 1990?). Para Inácio, necróforo é quem nega a divindade de Cristo. No capítulo 5, parágrafo 2, afirma:

Καὶ γὰρ περὶ ἡμῶν τὸ αὐτὸ φρονοῦσιν.
 Τί γὰρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μου
 βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; ὁ δὲ τοῦτο
 μὴ λέγων τελείως αὐτὸν ἀπήρνηται, ὧν νεκροφόρος.

“Pois eles pensam também o mesmo concernente a nós. Porque, que benefício tenho se um homem me louva, mas blasfema o meu Senhor, não confessando que Ele veio em carne [*sarkophoron*]? Porém, o que não o afirma, com isso o nega completamente e é portador de um cadáver [*nekrophoros*]”.

Além de Inácio, o termo é usado, como já foi dito, por Plutarco. O historiador Apiano completa a lista do século I, usando-o duas vezes em sua obra **A guerra civil** (4.4.27.27 e 30), ambas em referência ao sepultamento dos mortos.

No século II, a palavra reaparece na obra **Onomastikon** (7.195.8), do gramático Júlio Pólux, ao se referir à narrativa de Tucídides (**A guerra do Peloponeso** 7.87.2) de que os cadáveres dos gregos derrotados em Siracusa eram tão numerosos que não se podia sepultá-los. Eram simplesmente deixados amontoados, a apodrecer. No século IV, Epifânio usa o termo três vezes em sua discussão sobre a relação entre o corpo e a alma, seguindo o precedente de Filo de Alexandria. Na obra **Contra as heresias** 433.5; 434.9 e 471.19, o escritor cristão compara o corpo a uma roupa de pele [δερματίνους χιτῶνας] que a alma tem que levar, como se por punição [τιμωρία], como os coveiros têm que carregar os cadáveres que pretendem sepultar. No mesmo século, Gregório Nazianzeno, em um livro de poemas cristãos intitulado **Carmina dogmatica**, inclui um poema em versos hexâmetros sobre a alma (“De anima” 8.446-456) em que também usa o termo *nekrophoros*. Em outro livro de poemas, intitulado **Carmina moralia**, volta a usar a palavra em um poema sobre a natureza humana (“De humana natura” 14.755-765). Ainda no século IV, Anfilóquio emprega a palavra duas vezes em um sermão sobre a ressurreição de Lázaro (**In Lazarum** 3.116-118), aplicando-a à morte, “o transporte desgovernado que carrega o corpo” [ἡ νεκροφόρος δυσήνιος ἀποφορά]. Finalmente, Teodoreto usa o termo duas vezes, em sua obra apologética **Eranistes** (96.4), no mesmo sentido usado por Inácio trezentos anos antes.

No século V, o lexicógrafo Hesíquio emprega o termo duas vezes para explicar a definição de duas palavras (palavra 1736 com a letra “O” e palavra 190 com a letra “T”) em seu **Léxico**, um dicionário grego daquela época. Trata-se dos termos *oulaphêphorêô* e *tarêphê*. O primeiro é um verbo que significa transportar cadáveres, *oulaphos* sendo o grito de morte atribuído ao deus Ares, a divindade da guerra. O segundo é definido como uma “grande cesta” (*kophinos megas*) usada para o transporte de cadáveres (*nekrophorikos*).

O termo só volta a aparecer no século VIII, em uma homilia sobre a natividade, ora atribuída a Teodoro Estudita ora a João Damasceno. Conforme empregado ali, o particípio feminino

nekrophorousa é aplicado à mirra, considerada como importante perfume no processo de embalsamento dos cadáveres. Trata-se de um pequeno comentário sobre esse perfume com base em Ct 5:1. O termo aparece ainda no século XI, na obra historiográfica **Aléxias**, atribuída à imperatriz Ana Comêni, de Constantinopla. De novo, o contexto se refere meramente ao transporte do corpo para o sepultamento. Nesse mesmo século, o termo é usado na definição de *tarpê*, “ataúde” (palavra 523 com a letra “T”), no **Etimológico Gudiano**, um dos mais antigos dicionários etimológicos da língua grega de que se tem notícia. O termo aparece cerca de dez vezes no século XII, sempre em referência aos costumes mortuários, e em alguns escólios antigos, desaparecendo depois disso.

Portanto, pode-se afirmar que muito do que os antigos gregos e romanos, inclusive os cristãos, sabiam acerca da prática da necroforia vem das discussões acerca da dualidade entre alma e corpo ou do contexto neutro da prática de se carregar o corpo morto para o sepultamento. No segundo caso, a palavra é irrelevante para o contexto paulino; no primeiro caso, trata-se de uma expressão de dualismo entre corpo e alma que, conforme pode ser visto a seguir, parece não ser a melhor explicação para a passagem de Romanos. Resta-nos, portanto, indagar se algum intérprete cristão que tratasse especificamente de Rm 7:24 fez a ligação entre a declaração paulina e a narrativa aristotélica acerca da necroforia dos piratas etruscos.

O QUE OS PRIMEIROS CRISTÃOS DISSERAM SOBRE Rm 7:24?

Nos três primeiros séculos da era cristã, os únicos autores a citarem a passagem de Rm 7:24 foram Clemente de Alexandria (duas vezes) e Orígenes (14 vezes). Clemente (150-211 A.D.) situa o texto justamente na discussão da dualidade entre alma e corpo. Em **Miscelâneas** 3.18, discute acerca da opinião filosófica sobre a relação entre alma e corpo, conforme esta é expressa no **Fédon**, de Platão:

“οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ’ αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ’ αὐτὴν γίνεσθαι.”
καὶ μὴ τι συνάδει τῷ θεῷ ἀποστόλῳ λέγοντι· “ταλαίπωρος ἐγὼ

ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;
 “εἰ μὴ τὴν ὁμοφροσύνην τῶν εἰς κακίαν ὑποσεσυρμένων σώμα
 θανάτου τροπικῶς λέγει.

‘Portanto, também aí a alma do filósofo despreza o corpo e foge dele. Ela busca, porém, ficar sozinha’. Não consente ele [Platão] com o divino apóstolo, que diz: ‘miserável homem que sou, quem me livrará do corpo desta morte?’ a não ser pela unidade das coisas que arrastam o corpo da morte para o vício, diz em outras palavras”.

Em sua segunda citação da passagem paulina, também em **Miscelâneas** (3.77), Clemente discute a relação entre a lei e o pecado. Sua conclusão é de que “o corpo é a sepultura da alma” (τάφος δ’ ἐστὶν ἔτι τῆς ψυχῆς), o que nos remete, mais uma vez, para a noção aristotélica de que a vida é uma espécie de “punição” (*timôria*).

Orígenes, por sua vez, faz amplo uso de Rm 7:24. Primeiramente, ao rebater as críticas de Celso à doutrina do pecado original, no **Contra Celso** 7.50, recorre a Sl 51:5; 58:3; Rm 8:20 e Ec 1:2, e, então, afirma:

τίς οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;
 θαρρεῖ δὲ λέγειν τὰ ἀληθῆ ἐν τῷ "Ἐταπεινώθη εἰς χοῦν ἢ ψυχῇ
 ἡμῶν» καὶ «Εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με»· καθὸ καὶ τὸ «Τίς
 με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου»; λέλεκται καὶ
 τὸ «Ὁς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν».

“Quem sabe se o viver é morrer e o morrer, viver? Ele [quem estima corretamente o valor da vida humana] ousa dizer a verdade no verso ‘a nossa alma está abatida até o pó’ (Sl 44:25) e no verso ‘me puseste no pó da morte’ (Sl 22:15), consoante também ao verso ‘quem me livrará do corpo desta morte?’ (Rm 7:24). Também está dito que ‘transformará o nosso corpo de humilhação’ (Fp 3:21).

Mais à frente, na mesma obra (8.54), ao discutir a declaração de Celso de que os homens deveriam se submeter a certos seres que são os guardadores de nossa prisão [τισιν ἐπιμεληταῖς τοῦδε τοῦ δεμωτηρίου] em vez de mortificarem o corpo como faziam

os cristãos, Orígenes chama esses seres de “demônios” e recorre à passagem de Sl 116:15, para afirmar que “preciosa é aos olhos do Senhor a morte de Seus santos”. Orígenes volta, então, a citar Rm 7:24, afirmando que não é apenas “em aparência” [εἰκῆ] que entregamos o corpo para o “torturar” [στρεβλοῦν] e “espancar” [ἀποτυμπανίζειν], mas o fazemos de fato porque almejamos a virtude, a piedade e a santidade. Por isso, conclui ele, “dizemos que uma boa coisa é não amar a própria vida” [ἀγαθὸν δ’ εἶναί φαμεν καὶ τὸ μὴ φιλοζωεῖν]. Diante do argumento de Celso de que, a mortificação que os cristãos impunham ao próprio corpo lhes dava a aparência “dos criminosos” [τῶν ληστῶν], Orígenes responde que, ao fazerem isso, se assemelhavam também ao Salvador, que “foi contado entre os malfetores” [μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη]. Percebe-se, portanto, que, nas discussões de Orígenes contra Celso, a expressão “livrar-se do corpo desta morte” significa principalmente entregar a vida por amor ao evangelho e submeter o corpo à purificação de suas propensões para o pecado.

Da mesma forma, em sua **Exortação ao martírio** 3.8-11, Orígenes cita Rm 7:24 duas vezes e explica a morte como sendo “despir o corpo” [ἐκδύσασθαι τὸ σῶμα]. Nesse contexto, ele argumenta que quem é livrado “do corpo desta morte” deve também dizer “graças a Deus por intermédio de Cristo Jesus, nosso Senhor”. Por outro lado, em sua **Homilia sobre Jeremias** (20.7), Orígenes usa o verso em contexto bastante diferente. Ali, “livrar-se do corpo desta morte” significa abandonar “o caminho longo e espaçoso e entrar no caminho apertado e estreito”. Nesse sermão, Orígenes lamenta que “o que ama o corpo [ὁ δὲ φιλοσωματῶν], o abastado [ὁ πολὺς] e o descrente na vida eterna [ὁ ἀπιστῶν τῷ μέλλοντι αἰῶνι]” é incapaz de repetir as palavras de Rm 7:24, porquanto, em vez disso, se congratula por “estar no corpo da morte” [καὶ ἐπὶ τῷ εἶναι ἐν τῷ τοῦ θανάτου σώματι]. Percebe-se que, neste caso, ocorre um enfraquecimento do dualismo entre alma e corpo em favor da ideia de que “o corpo desta morte” se refere a uma vida pautada pelos prazeres mundanos; ou seja, um tipo de vida que, em última análise, conduz à morte. Essa interpretação é reforçada pelo modo que Orígenes cita a mesma passagem paulina em seu **Comentário sobre o evangelho de Mateus** (15.12). Ali, Orígenes contrapõe o “corpo desta morte” à vida que se encontra oculta em Cristo, em referência a Cl 3:2-3, passagem em que Paulo admoesta o cristão a

pensar nas coisas do alto porque sua vida já está oculta em Cristo. Neste contexto, “o corpo desta morte” seria uma metáfora para a vida sensual daquele que não tem o Salvador.

Mais à frente, no mesmo comentário (15.27), Orígenes retoma a interpretação dualista quando trata da declaração paulina de que “havemos de julgar os anjos” (1 Co 6:3). O autor estabelece, primeiramente, um contraste entre homens e anjos, e, então, no intuito de enfatizar a humanidade de nossa raça, recorre à passagem de Rm 7:24, colocando-a no contexto de 2 Co 5:1-4: “Sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus. E, por isso, neste tabernáculo, gememos, aspirando por sermos revestidos da nossa habitação celestial; se, todavia, formos encontrados vestidos e não nus. Pois, na verdade, os que estamos neste tabernáculo gememos angustiados, não por querermos ser despidos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida.” Nesse contexto, “o corpo desta morte” se torna equivalente à “nossa casa terrestre deste tabernáculo” [ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους], contrastando com nossa “habitação celestial [δικητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ].

Orígenes escreveu um **Comentário sobre romanos**. No trecho que trata de Rm 7:24, o autor declara:

ὡς κακίζων τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν τὴν πειέλουσαν καὶ
περισπῶσαν τὸν λογισμὸν καὶ προκαλουμένην ἐπὶ τὰ ἐναντία
λέγει τὸ ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· καὶ ὡς διὰ ἐπικουρίας θείας
ῥυσθεὶς τοῦ σώματος τοῦ ὀνομασθέντος σώματος θανάτου διὰ
τὰς προειρημέναις αἰτίας, ἐπάγει τὸ εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ
Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Quando deplorando a fraqueza humana que arrasta e estravia o racional e o provoca ao oposto, fala o verso “miserável homem que sou!” E, quando livrado do corpo chamado “corpo da morte” pelo auxílio divino, por causa das causas anteriormente mencionadas, invoca o verso “graças a Deus por intermédio de Jesus Cristo”.

O comentário de Orígenes, embora bastante econômico, permite concluir que, ao tratar especificamente da passagem,

fora do contexto de qualquer polêmica, o autor parece mais uma vez entender a expressão “corpo desta morte” como significando “corpo mortal” ou “corpo que tem a propensão de sucumbir às fraquezas carnis”. Essa interpretação de Orígenes se encaixa admiravelmente no contexto dos capítulos 7 e 8 de Romanos. Esses capítulos fazem, de fato, uma reflexão bastante explícita acerca da relação entre as propensões carnis e os anelos espirituais do ser humano. Em seu **Comentário sobre os salmos** (37.7), Orígenes reforça o peso dessa declaração ao afirmar que o apóstolo Paulo proferiu Rm 7:24 porque se sentia “miserável” [ταλαίπωρος] pelo fato de ter perseguido a igreja de Deus. É sob a motivação de reconhecer a própria pecaminosidade e no desejo de vencer as próprias propensões carnis que o apóstolo apela para a salvação e não no intuito de optar pela morte em detrimento da vida.

Entretanto, percebe-se que há, mesmo em Orígenes, considerável tensão entre a “interpretação do dualismo entre corpo e alma” e a “interpretação do contraste entre o corpo mortal e o corpo espiritual”. Em sua **Seleção de salmos** (12.1201), Orígenes volta a colocar a frase paulina em um contexto propositalmente ambíguo:

Τοιγαροῦν ὁ Παῦλος εἰπών· “Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με
 ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; “ ἐπάγει·
 “Εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐδήλωσε γὰρ, ὅτι
 Κύριος ὁ ῥυσόμενος τὸν ταλαιπωροῦντα. Διὸ εἶχε σῶμα
 θανάτου, ὁ καὶ νῦν λέγων· “Νῦν ἀναστήσομαι.”

“Portanto, de fato, Paulo, após dizer “miserável homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte?”, acrescenta: “graças a Deus por intermédio de Jesus Cristo”. Mostra, assim que o Senhor é quem livra o miserável. Com efeito, tinha “corpo de morte” aquele que agora diz: “eis que me levantarei [ou ressuscitarei]” (Sl 12:5).

Ao conectar Rm 7:24 com o Sl 12:5, Orígenes torna difícil determinar se está afirmando que o Messias triunfou sobre a carne e, por isso, pode se levantar para salvar o oprimido ou se, em outra perspectiva, o Messias ressuscitou após ter vivido como homem e ter provado a morte. Essa dúvida se torna ainda mais evidente

quando nos damos conta da proximidade das duas possibilidades no contexto cristão. Afinal de contas, o batismo é comparado à morte para a vida carnal e ao renascimento para uma nova vida. Vencer o pecado na carne é, nesse sentido, equivalente a um tipo simbólico de morte. Justamente quando Orígenes discute o tema da “novidade de vida” [καινότης ζωῆς], em seu **Comentário sobre o evangelho de João** (20.25), o autor afirma que, “pela graça de Deus, fomos sepultados juntamente com Cristo [συνετάφημεν Χριστῷ] e ressuscitamos juntamente com Ele” [καὶ συνανέστημεν αὐτῷ], cita Rm 7:24 e coloca toda essa temática na perspectiva daquilo que é considerado ἀπορρητότερος, isto é, “deveras misterioso” e “impossível de compreender ou descrever”. Ainda em seu **Comentário sobre o evangelho de João** (39.374-375), Orígenes reconhece a complexidade da questão da interpretação dessa intrigante passagem paulina:

Εἰ δὲ καὶ ἀνατρέχειν τις δύναται ἐπὶ τοὺς βαθυτέρους λόγους καὶ νοεῖν τῶς ὑπὸ ἀνθρώπου λέγοιτ' ἂν τὸ “Εἰς χοῦν θανάτου κατήγαγές με”, καὶ ὑπὸ Παύλου· «Τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; “θεωρήσει τίνα τρόπον ὅσον μὲν ἐτηρεῖτο ὁ λόγος, θάνατος οὐκ ἐθεωρεῖτο τῷ τηροῦντι αὐτόν· ὅτε δὲ τις καμῶν ἐν τῇ προσοχῇ καὶ τηρήσει τοῦ λόγου ἢ ἀπροσεκτήσας περὶ τὸ τηρεῖν οὐκέτι οὐτὸν τετήρηκεν, τότε τὸν θάνατον ἐθεώρησεν οὐ παρ' ἄλλον ἢ παρ' ἑαυτόν· καὶ νομιστέον γε τοῦτου δόγμα εἶναι καὶ νόμον αἰώνιον, ἀεὶ ἂν ἡμῖν λεχθησομένου παραλαβοῦσι τὸν λόγον τοῦ” Ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ ὄψεται εἰς τὸν αἰῶνα”.

“Ora, se alguém pudesse penetrar [ἀνατρέχειν] em palavras profundíssimas [τοὺς βαθυτέρους λόγους] e saber o que é dito pelo homem no verso ‘me puseste no pó da morte’ (Sl 22:15) e por Paulo no verso ‘quem me livrará do corpo desta morte?’ (Rm 7:24), consideraria o modo como a palavra é cumprida. A morte não seria considerada o seu cumprimento, quando alguém, cansado em sua atenção e guarda da palavra ou descuidado acerca de sua observância, não mais a guardasse. Então, consideraria a morte não em relação a outro, mas em relação a si mesmo. É preciso, além disso, considerar que a lei eterna é uma doutrina,

aplicando a nós a palavra que é sempre dita: ‘se alguém guardar a minha palavra, não verá a morte eterna’.”

CONCLUSÃO

Após a análise de diversos textos antigos, pode-se chegar à conclusão de que a interpretação de que, em Rm 7:24, o apóstolo Paulo estivesse se referindo a um antigo costume de atar cadáveres a pessoas vivas como forma de suplício deveria vir de três possíveis fontes. Em primeiro lugar, essa explicação poderia ter por base a aplicação ao texto de Romanos de um notório episódio da história grega em que supostamente os piratas etruscos teriam imposto a seus prisioneiros gregos essa forma de tortura. Em segundo lugar, essa explicação poderia encontrar algum tipo de sustentação no emprego da palavra grega *nekrophoria* que, embora seja usada corriqueiramente para se referir ao transporte de cadáveres para o sepultamento, também poderia metaforicamente aplicar-se à cruel forma de castigo que contemplava uma íntima ligação entre o corpo vivo e o corpo morto. Finalmente, apoio para essa interpretação poderia vir do modo como os primeiros cristãos entenderam a passagem paulina.

Depois de investigados exaustivamente os três tipos de textos antigos mencionados anteriormente, pode-se chegar a algumas conclusões que, se não desabonam, pelo menos desaconselham a aplicação do contexto da necroforia a Rm 7:24. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que a necroforia, no sentido de atar um cadáver a uma pessoa viva, não era uma prática romana como é advogado por alguns, mas um episódio atribuído por gregos e romanos à história etrusca. Em segundo lugar, não há nenhuma evidência histórica de que a prática tenha sido, de fato, desenvolvida pelos etruscos. As fontes antigas, principalmente a passagem aristotélica que primeiramente narrou o suposto episódio, consideram-no geralmente de uma perspectiva essencialmente metafórica e aplicam-no à noção do dualismo entre corpo e alma, em que a vida é vista como uma tortura à alma, mediante a qual esta se vê acorrentada a um corpo pecaminoso e em putrefação. Em terceiro lugar, mesmo quando nenhuma referência é feita ao episódio etrusco, a palavra grega *nekrophoria*, se usada em um sentido que ultrapasse a ideia do mero sepultamento de um cadáver, também se refere ao

dualismo entre corpo e alma. Finalmente, o modo como os cristãos se referiram ao texto de Rm 7:24, nos primeiros três séculos da era cristã, não nos permite concluir que o primeiro auditório de Paulo tivesse conseguido estabelecer uma relação mais do que fortuita entre a expressão “corpo da morte” e a suposta prática etrusca da necroforia.

Os primeiros cristãos entendiam a passagem em dois contextos principais: como uma referência ao dualismo entre alma e espírito, e como uma referência ao contraste entre a vida santificada (espírito) e a vida sujeita às propensões carnis (carne). Contudo, embora alguns dentre os primeiros cristãos acreditassem que Paulo estivesse mesmo expressando seu desejo de que sua alma fosse libertada de sua prisão corporal, o contexto da tensão entre vício e virtude ou pecado e obediência, que permeia os capítulos 7 e 8 de Romanos, parece suficientemente forte para que esta segunda interpretação seja preferível. Sendo este o caso, Paulo pode simplesmente estar afirmando que, diante do combate que travava com suas propensões carnis, ele desejava ser liberto de seu caráter humano e mortal, isto é, do “corpo desta morte”. Os argumentos em favor dessa interpretação são persuasivos: em primeiro lugar, não há qualquer evidência de que o dualismo da narrativa aristotélica jamais tenha sido explicitamente associado a Rm 7:24; em segundo lugar, o próprio conceito de necroforia nunca aparece no contexto da passagem paulina; em terceiro lugar, o **Protréptico** de Clemente de Alexandre apresenta uma aplicação da necroforia que é inteiramente compatível com um contexto de dualismo entre carne e espírito para Rm 7-8 (muito mais, de fato, do que o de um dualismo entre corpo e alma); em quarto lugar, o mais antigo comentário sobre o livro de Romanos, escrito por Orígenes no século II, definitivamente favorece esta última interpretação; e, finalmente, o *topos* da oposição entre a virtude (espírito) e o vício (carne) pertence a uma tradição filosófica tão rica e longa quanto aquele do contraste dualístico entre corpo e alma (TORRES, 2007). Embora se reconheça que os dois primeiros argumentos sofram das deficiências comuns ao assim-chamado “argumento do silêncio”, como um todo, a evidência aqui apresentada deve ter, pelo menos, dois corolários: primeiramente, descartar uma relação explícita entre o episódio aristotélico dos piratas etruscos e Rm 7:24; e, em segundo lugar, advogar a plausibilidade do dualismo entre carne e

espírito (em vez do dualismo entre corpo e alma) para a interpretação da passagem em questão.

REFERÊNCIAS

AZIZ, Philippe. **A civilização dos etruscos**. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978.

BOS, A. P. Aristotle on the Etruscan robbers: a core text of Aristotelian dualism. **Journal of the History of Philosophy**, v. 41, n. 3, p. 289-306, jul. 2003a.

_____. **The soul and its instrumental body**: a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature. Leiden: Brill, 2003b.

BRUNSCHWIG, J. Aristote et les pirates tyrrhéniens: a propos des fragments 60 Rose du Protreptique. **Revue Philosophique de la France**, n. 88, p. 171-190, 1963.

CHAMPLIN, Russell. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Candeia, 1990?.

DOUCET, Dominique. L'époux des âmes: Porphyre, Ambroise et Augustin – *De bono mortis* 14-20; *De ordine* I, 8, 24. **Revue des Études Augustiniennes**, n. 41, p. 231-258, 1995.

DÜRING, I. **Aristotle's Protrepticus**: an attempt at reconstruction. Göteborg, 1961.

HUTCHINSON, D. S.; JOHNSON, Monte R. **Aristotle, Protrepticus**: provisional reconstruction. 2010. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/37075552/Aristotle-s-Protrepticus-provisional-reconstruction>. Acesso em: 30 out. 2010.

LIGHTFOOT, J. B. **Los padres apostolicos**. Coleção Clásicos Evangélicos. Barcelona: M. C. E. Horeb, 1990?.

MENDES, Manuel Odorico (Trad.). **Eneida brasileira ou tradução poética da epopeia de Públio Virgílio Maro**. Edição bilíngue. Campinas: Editora da Unicamp, 2008

PÉPIN, J. La légende orphique du supplice tyrrhénien. In: CAZENAVE, A.; LYOTARD, J. F. (Eds.). **L'art des confins**. Paris: 1985.

SHANZER, Danute. *Asino vectore virgo regia fugiens captivitatem: Apuleius and the tradition of the protoevangelium Jacobi*. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, n. 84, p. 221-229, 1990.

TORRES, Milton L. **A sã doutrina: medicina nas epístolas pastorais e na *Tábula de Cebes***. São Paulo: Allprint, 2007.

WILLIAMS, R. D. (Ed.). **The *Aeneid* of Virgil: books 7-12**. Walton-on-Thames Surrey, Inglaterra: Thomas Nelson & Sons, 1992.