**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA,
LITERATURA E CULTURA JUDAICA**

SÉRGIO AGUIAR MONTALVÃO

A HOMOSSEXUALIDADE NA BÍBLIA HEBRAICA
Um Estudo Sobre a Prostituição Sagrada no Antigo Oriente
Médio

**SÃO PAULO
2009**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA HEBRAICA,
LITERATURA E CULTURA JUDAICA**

A HOMOSSEXUALIDADE NA BÍBLIA HEBRAICA

Um Estudo Sobre a Prostituição Sagrada no Antigo Oriente

Médio

Sérgio Aguiar Montalvão

Dissertação Apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Língua Hebraica, Literatura e
Cultura Judaica do Departamento
de Letras Orientais da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São
Paulo, para Obtenção do Título de
Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Moacir A. Amâncio

**SÃO PAULO
2009**

Montalvão, Sérgio Aguiar.
A Homossexualidade Na Bíblia Hebraica – Um Estudo Sobre a
Prostituição Sagrada no Antigo Oriente Médio / Sérgio Aguiar Montalvão.
– São Paulo, Sp : [S.N], 2009.

Orientador: Dr. Moacir A. Amâncio.
Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo.
Bibliografia: f.

1. Homossexualidade. 2. Bíblia Hebraica. 3. História Antiga. 4.
Idade do Bronze e do Ferro. I. Amâncio, Moacir A. II. Universidade de São
Paulo.

SÉRGIO AGUIAR MONTALVÃO

A HOMOSSEXUALIDADE NA BÍBLIA HEBRAICA

Um Estudo Sobre a Prostituição Sagrada no Antigo Oriente

Médio

Dissertação Apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Língua Hebraica, Literatura e
Cultura Judaica do Departamento
de Letras Orientais da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São
Paulo, para Obtenção do Título de
Mestre em Letras.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Moacir A. Amâncio
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari
Universidade de Campinas

São Paulo, ____ de _____ de 2009

À minha mãe e aos meus amigos...
companheiros de todas as horas...

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Orientador Moacir A. Amâncio, ao Professor Dr. Reginaldo Gomes de Araújo, à Prof^a Dr^a Suzana Chwartz e à Prof^a Dr^a Ruth Leftel, braços amigos de todas as etapas deste trabalho.

À minha mãe, pela confiança e motivação.

Aos amigos, colegas e fãs do meu trabalho, pela força e pela vibração em relação a esta jornada.

Aos professores e colegas de Curso e de Disciplinas, pois juntos trilhamos uma etapa importante de nossas vidas.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Letras Orientais: Jorge, Álvaro, Maribel e Luis (este último, especialmente pela paciência e pelo grande esforço).

Aos bibliotecários, pela concessão de informações valiosas para a realização deste estudo.

A todos que, com boa intenção, colaboraram para a realização e finalização deste trabalho.

**“A ciência não é nem boa nem má.
O problema está nas pessoas que estão por detrás dela”**

Slavoj Žižek (paráfrase)

MONTALVÃO, Sérgio Aguiar. **A HOMOSSEXUALIDADE NA BÍBLIA HEBRAICA – Um Estudo Sobre a Prostituição Sagrada no Antigo Oriente Médio**, 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo.

RESUMO

O trabalho tem o objetivo de apresentar a homossexualidade na Bíblia Hebraica através das passagens de Levítico 18:22, 20:13, Deuteronômio 22:5, 23:18-19, 1º Reis 14:24, 15:12, 22:46 e 2 Reis 23:7; analisar as relações da prostituição cultural masculina dos termos encontrados em Deuteronômio 23:18-19 (*qadesh e keleb*); os termos da região do Oriente Próximo com o papel da adoração ritual homossexual (*qadištu e assinu*); as deidades rituais com o rito masculino (Asherah de 2º Reis 23:7 e a Astarte de Kition do Chipre relacionada ao *keleb* em Deuteronômio 23:18-19) as quais estão relacionadas aos ritos de fertilidade; trabalhar o contexto histórico no qual a homossexualidade ritual se desenvolveu em Israel e Judá (1º Reis 14:24, 15:12, 22:46 e 2º Reis 23:7); e com a questão das abominações e interditos tanto da homossexualidade (Levítico 18:22 e 20:13) quanto do travestismo (Deuteronômio 22:5). A pesquisa será realizada através de diversos estudos de acadêmicos que discorreram sobre o tema da homossexualidade na Bíblia Hebraica e sobre as suas questões levantadas e conclusões.

Palavras-chave: homossexualidade; Bíblia Hebraica; Oriente Próximo; prostituição; interdito.

E-mail: montalvao_gripholium@yahoo.com.br

MONTALVÃO, Sérgio Aguiar. **A HOMOSSEXUALIDADE NA BÍBLIA HEBRAICA – Um Estudo Sobre a Prostituição Sagrada no Antigo Oriente Médio.** 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo.

ABSTRACT

The work has the objective to present the homosexuality in the Hebrew Bible through the passages of Leviticus 18:22, 20:13; Deuteronomy 22:5, 23:18-19; 1st King 14:24, 15:12, 22:46; and 2nd Kings 23:7; to analyse the relations of prostitution cultural masculine of terms found in Deuteronomy 23:18-19 (*qadesh* and *keleb*); region of the Near East's terms made a list to ritual homosexual worship's role (*qadištu* and *assinu*); ritual deities with the masculine rite (Asherah of 2 Kings 23:7 and Astarte of Kition in Cyprus connected with *keleb* in Deuteronomy 23:18-19) what they are with the fertility rites; to work the historical context in which the ritual homosexuality was developed in Israel and Judá (1st Kings 14:24, 15:12, 22:46 and 2nd Kings 23:7); and the question of the abominations and injunctions so much of the homosexuality (Leviticus 18:22 and 20:13) how much of tranvestism (Deuteronomy 22:5). The research will be carried out through several academic's studies which wrote about the subject of homosexuality in the Hebrew Bible and on his lifted questions and conclusions.

Key-words: homosexuality; Hebrew Bible; Near East; prostitution; injunction.

E-mail: montalvao_gripholium@yahoo.com.br

ÍNDICE

1	Introdução.....	13
2	A Teorização da Prostituição Sagrada no Oriente Próximo à partir da Bíblia.....	17
2.1	Divindades Relacionadas à Fertilidade.....	20
2.1.1	Qudšu.....	20
2.1.2	Os klbm e a Astarte de Kítion.....	21
2.2	Prostitutas Cultuais.....	23
2.2.1	Qadištu.....	23
2.2.2	Naditu.....	27
2.3	Assinu, o prostituto homossexual cultual.....	31
3	Leis e Textos do Oriente Próximo relacionados à Homossexualidade.....	35
3.1	Assíria Média.....	35
3.2	Hititas.....	42
4	A deusa-mãe e a deusa Asherah.....	45
4.1	Material de Culto da deusa Asherah.....	49
4.2	Prostituição Sagrada.....	55
4.3	Funcionários da Prostituição Sagrada Cananéia.....	57
4.3.1	Qadesh, qdoshim, qdshah e qdshot.....	57
4.3.2	Zonah.....	63
4.3.3	Keleb (“cão”).....	66
4.3.4	Os eunucos na prostituição sagrada.....	70

5	Contextualização Histórica da Adoração à Asherah e da prostituição ritual em Israel e Judá.....	72
5.1	Reino do Norte.....	77
5.1.1	Acabe, Jezabel e Elias no Reino do Norte.....	77
5.1.2	Asherah no Reino do Norte.....	81
5.2	Reino do Sul.....	82
5.2.1	Relações de Asherah com as Rainhas-Mães no Reino do Sul.....	85
5.2.2	Reinado de Josias e a Reforma Deuteronômica.....	90
6	A Organização Sexual do Universo.....	93
6.1	O Conceito de Abominação no Oriente Próximo e nos Hebreus.....	96
6.2	Deuteronômio 22:5 e o Travestismo.....	97
6.3	Abominação e as Leis de Levítico 18:22 e 20:13.....	103
6.3.1	Perspectiva de Olyan.....	105
6.3.2	Perspectiva de Walsh.....	127
7	Conclusão.....	131
8	Referências	136

1 Introdução

Segundo James D Steakley, a palavra homossexual foi criada em 1869 pelo médico húngaro Karoly Maria Benkert, da união de duas raízes lingüísticas: *homo* (do grego, significa “igual”) e *sexual* (do latim).¹

Roland K. Harrison, em seu livro *Levítico, Introdução e Comentário*,² afirma que a homossexualidade na Bíblia Hebraica e no Período Bíblico (que abrange desde aproximadamente 1850 a.C., situado na Idade do Bronze Médio, até 350 a.C.), era conhecida e praticada no Oriente Próximo como forma de satisfação carnal desde tempos muito antigos. Tais atividades entre indivíduos do mesmo sexo parecem ter desempenhado papel na adoração cultural mesopotâmica, conforme é sugerido pelos deveres dos sacerdotes *assinû* e *kurgarrû* da deusa do amor e da guerra Ishtar. Como David Greenberg desenvolve bem em seu livro *The Construction of Homosexuality*; talvez meramente eles tenham se tornado eunucos a fim de servir à deusa Ishtar de maneira considerada apropriada.³ Os regulamentos de Levítico, segundo Harrison,⁴ condenam certas práticas encontradas entre os egípcios e os cananeus que divinizam a atividade sexual na qual os prostitutos e prostitutas cultuais são considerados como קדשים (*qdoshim*) e קדשות (*qdshot*).⁵

Harrison⁶ afirma que tais práticas sacro-homossexuais e a prostituição feminina dentro do contexto ritual foram provavelmente bem estabelecidas em todo o Oriente

---

¹ STEAKLEY, James D.; WOLFF, Charlotte. *Love between Women and Love between Men: Interview with Charlotte Wolff*. apud: *New German Critique*, nº 23, (Spring – Summer, 1981), p. 73-81.

² HARRISON, R. K. *Levítico, Introdução e Comentário*. Mundo Cristão e Vida Nova. São Paulo s/d, p. 176.

³ GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality*. The University of Chicago Press, Chicago London, 1988, p. 96.

⁴ HARRISON, op. cit., p. 177.

⁵ Podem também ser chamados de santos e santas, por serem separados para o serviço sagrado, segundo HARRIS, ARCHER – WALTKE. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1321-1324, Edições Vida Nova, 1998. Tanto o substantivo *qodesh* quanto o adjetivo *qadosh* transmitem a idéia de santidade ou santo. No caso do adjetivo, qualifica aquilo que está intrinsecamente ligado ao sagrado, ou que foi admitido no âmbito sagrado por meio de um rito divino ou de um ato público de culto. Tem a conotação daquilo que é distinto do que é comum. Desde que o domínio do sagrado fosse conceitualmente distinto do mundo com as suas imperfeições, poder-se-ia operar dentro do mundo, desde que se mantivesse estritamente a integridade do sagrado. O culto público também operava a santidade daqueles que dele participavam. A prostituição cultural possui este sentido, em que as mulheres que serviam nos santuários idólatras foram denominadas *qdshot*, “prostitutas cultuais”, ao fazer alusão à permissividade feminina cananéia, e a forma masculina dos prostitutos cultuais (*qdoshim*) é usada no mesmo sentido para os equivalentes homens (Deuteronômio 23:18-19).

⁶ HARRISON, op. cit., p. 177.

Próximo antigo, antes mesmo de os israelitas terem ocupado Canaã, e também corrobora que existe pouca documentação nos textos da Mesopotâmia de uma homossexualidade de variedade não-religiosa. Para o autor, de modo geral, a legislação mesopotâmica prestava pouca atenção a qualquer tipo de homossexualidade, apesar da referência de Pritchard no livro *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* [(1955), p. 181], na qual ele afirma que as leis da Assíria Média preceituam a castração para um homossexual comprovado. Existem leis hititas datadas do segundo milênio a.C., segundo Greenberg,⁷ que apresentam o relacionamento incestuoso entre pai-filho, pai-filha e mãe-filho como um crime capital, mas não há menção do incesto entre mãe-filha, tampouco sobre a homossexualidade não incestuosa, o que sugere que esta última poderia ser permitida. Harrison,⁸ ao se referir a M. H. Pope no *Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume* ⁹, corrobora que apesar dos egípcios desaprovarem a homossexualidade, ocasionalmente abusavam sexualmente de inimigos derrotados na batalha.

Hoje em dia existem interpretações da Bíblia Hebraica que muitas vezes caem no senso comum, como a referência de Sodoma e Gomorra (Gênesis 19:5), na qual é relatada a história de Ló, que recebe os “anjos” em sua casa em Sodoma. Os habitantes da cidade vão até a porta da cidade para pressioná-lo a trazer os visitantes para que eles os “conhecessem”. Esta é uma história que se repete em Juízes 19:22, e tudo devido ao verbo “conhecer” יָדָע (yada), que é trazido para a conotação sexual. Segundo Olyan, os relatos de época atestam que tradutores têm freqüentemente relacionado o termo “qadesh” ao prostituto masculino que se relaciona com outros homens, ao escolher a tradução “sodomita” ou algo similar. Olyan¹⁰ trabalha em um contexto no qual vigorava a monarquia senhorial, que era uma forma de governo na qual o conquistador da terra era o seu habitante legítimo, e todo aquele que não fosse proprietário da terra, fosse estrangeiro, nômade ou perdedor da guerra, estaria em suas mãos; o autor também critica ao dizer que

---

⁷ GREENBERG, op. cit., p. 124.

⁸ HARRISON, op. cit., p. 177.

⁹ POPE M.H. *Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume*. Nashville: Abingdon, 1976, p. 416.

¹⁰ OLYAN, S. M. “And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman”: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13. Fonte: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, nº 2, (Oct./1994), University of Texas Press, p. 179-206.

comentadores têm tendido a enfatizar, na passagem sobre Sodoma e Gomorra de Gênesis 19:5, a ameaça de estupro contra os convidados de Ló, porém ignoram a ameaça contra o próprio Ló e o seu *status* de residente estrangeiro. Alguns viam a lei israelita como vulnerável e precisavam de uma proteção especial contra a opressão. Sodoma, em Ezequiel 16:49, conforme a referência de John Boswell,¹¹ fora destruída por causa da exploração do mais fraco e não devido às práticas homossexuais, como diversos comentários, como o da Bíblia de Jerusalém, apresentam - o que, de certo modo, descarta a possibilidade de ter tal relato como prática homossexual na Bíblia.

O antropólogo Edmund Leach¹² traz interpretações homossexuais das passagens de Caim e Abel (Gênesis 4:1-16) e do mito de Noé (Gênesis 9:21-25). No mito de Caim e Abel, ao invés de interpretar o pecado de Caim como fratricídio, Leach o interpreta como homossexualidade incestuosa. No caso do mito de Noé, em que seu filho Cam zomba de sua nudez, ao invés de interpretar como caso de insubordinação, Leach o interpreta como incesto de pai com filho, no qual Cam seduz o pai, que estava bêbado, conforme a interpretação de Leach (o qual também se baseia na lei de Levítico 18:6-19, em que o antropólogo interpreta o termo “descobrir a nudez” como “ter relações com”).

Roland K. Harrison¹³ faz referência a alguns exemplos de interpretações literárias sobre a homossexualidade do relacionamento entre Davi e Jônatas, e sobre estudos rabínicos apresentados no tratado talmúdico Sotah 13b, nos quais é questionada a natureza do interesse que Potifar (caracterizado em Gênesis 39:1) tinha por José, que era um eunuco, e também atesta que algumas lésbicas modernas têm alegado achar autoridade bíblica para o seu comportamento na afeição profunda que existia entre Rute e Noemi.

Tais enfoques não têm como objetivo esclarecer a homossexualidade no período bíblico ao conduzirem a questão da homossexualidade bíblica para o campo da interpretação literária – que está sujeita a diversas citações e inferências, na medida em que se baseia somente no documento escrito em mãos, sem buscar outras fontes paralelas que abordem o tema – como é o caso da homossexualidade, nas quais têm aparecido mais

---

¹¹ BOSWELL, J. Christianity. *Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1980.

¹² LEACH, E. “*Gênesis enquanto um mito*”. apud: MATTA, Roberto da. *Antropologia*. São Paulo: Ed. Ática. s/d., p. 57-69.

¹³ HARRISON, op. cit., p. 177.

inferências interpretativas do que uma busca mais próxima dos fatos que ocorreram em tal período relacionados com o tema. Para que haja um estudo um tanto mais próximo do factual do que da especulação literária, não é possível pegar o texto bíblico no vernáculo e interpretá-lo através das próprias conclusões que são obtidas no texto. Há uma necessidade de conhecer a língua e a escrita originais do texto, com o objetivo de verificar se a tradução do texto bíblico é viável, aliada aos registros e à cultura dos povos vizinhos relacionados ao tema, para analisar quais as influências que tais povos exerceram sobre os hebreus.

Existem certos aspectos da homossexualidade na Bíblia Hebraica que estão vinculados à religião e às práticas rituais cananéias, e também à formação da identidade e da organização de um povo. Inclusive a perspectiva da sexualidade e da homossexualidade vinculadas à fertilidade, aos rituais agrícolas e à criação de gado era um fator muito corrente na mentalidade dos cananeus e dos hebreus.

Na Bíblia Hebraica, as passagens que são mais pontuais com respeito à homossexualidade para análise de estudo são Levítico 18:22, Levítico 20:13, Deuteronômio 22:5, Deuteronômio 23:18-19, 1º Reis 14:24, 1º Reis 15:12, 1º Reis 22:46 e 2º Reis 23:7. Mas, antes de tudo, é necessário nos desdobrarmos na evolução da religião “yahwista” e compreendermos quais influências a religião recebeu dos povos que estiveram em contato com os hebreus durante o período bíblico (aproximadamente entre 1850 e 350 a.C).

Pode-se encontrar na Bíblia Hebraica diversos interditos sexuais referentes ao adultério, à bestialidade, ao incesto e à prática sexual com mulheres menstrantes, que são irrelevantes para este trabalho. Portanto, buscar-se-á restringir exclusivamente ao tema da homossexualidade.

Já existe uma dissertação de mestrado, de Dallmer Palmeira Rodrigues de Assis,¹⁴ em que o autor, apesar de ter o conhecimento de diversos pesquisadores que trabalham com a temática homossexual, tais como Jerome T. Walsh, Daniel Boyarin, Wanda Deifelt, Saul M. Olyan e Luiz Mott,¹⁵ demonstra-se muito apegado ao autor e teólogo gay Theodore W. Jennings Jr., professor de Bíblia no Chicago Theological Seminary,¹⁶ que acredita que o “Levítico teve o final de sua composição literária no período que se estendeu de 520-170

---

¹⁴ ASSIS, Dallmer Palmeira Rodrigues de. “A Homossexualidade Desconstruída em Levítico 18,22 e 20,13”; maio, 2006.

¹⁵ ASSIS, op.cit., p. 44.

¹⁶ ASSIS, op.cit., p. 44.

a.C.”,¹⁷ além de apresentar uma maior preocupação do Levítico com o perigo iminente da influência imperial Grega,¹⁸ porém se esquece que, segundo Bright,¹⁹ o material do Código de Santidade (Levítico 17-26) foi composto provavelmente perto do fim do Reino de Judá, de material muito mais antigo, e não declara a referência da Bíblia de Jerusalém²⁰ sobre o versículo de Levítico que evidencia a proibição da prática homossexual (18:22), que, por sua vez, se encontra no conjunto de Levítico 18:19-23, o qual se refere a interdições sexuais de caráter mais abrangente, distintas das do conjunto anterior (Levítico 18:6-18), que tratam de proibições sexuais clânicas. Também Assis se aprofunda muito mais em uma perspectiva helenística da homossexualidade na Bíblia do que em uma perspectiva semítica ou oriental, ao dar a impressão de que a homossexualidade foi inventada pelos gregos.²¹ As fontes fundamentais para o desdobramento da questão da homossexualidade na Bíblia, tais como Deuteronômio 22:5, Deuteronômio 23:18-19 e 1º Reis 14:24, para Assis, servem apenas como referências supérfluas²² e, ao se desdobrar sobre os *qdoshim*, nem menciona 1º Reis 15:12, 1º Reis 22:46 e 2º Reis 23:7.²³ Sem estes sete versículos, se torna impossível e inviável uma leitura aprofundada sobre a perspectiva hebraica e cananéia com respeito à homossexualidade.

2 A Teorização da Prostituição Sagrada no Oriente Próximo a partir da Bíblia

Segundo Greenberg²⁴, a prostituição homossexual masculina tinha um significado religioso de caráter institucionalizado nas antigas civilizações do Mediterrâneo e do Crescente Fértil. O autor continua a dizer que muitas autoridades acadêmicas acreditam que tal prostituição homossexual masculina era praticada no Templo de Salomão em Jerusalém,

---

¹⁷ ASSIS, op.cit., p. 62.

¹⁸ ASSIS, op.cit., p. 62.

¹⁹ BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 1978, p. 472.

²⁰ *A Bíblia de Jerusalém* – Nova Edição Revista. São Paulo: Edições Paulinas, 1973, p. 194 (traduzida para o português em 1985).

²¹ ASSIS, op. cit., p. 25-34, 62, 105, 111.

²² ASSIS, op. cit., p. 20, 104.

²³ ASSIS, op. cit., p. 66, p. 73-77.

²⁴ GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1988, p. 94.

assim como na adoração dos povos vizinhos,²⁵ apesar de alguns acadêmicos terem comentado tal hipótese com ceticismo.²⁶ Uma análise próxima das fontes pode ser encontrada na Bíblia Hebraica e em escritos de outros povos do antigo oriente próximo, que são textos que discutem as práticas religiosas das civilizações vizinhas.

As passagens relacionadas com a prostituição cultural masculina encontradas na Bíblia Hebraica são:

Não haverá prostituta [*qdshah*] dentre as filhas de Israel; nem haverá sodomita [*qadesh*] dentre os filhos de Israel. Não traráis salário de rameira [*zonah*] nem preço de cão [*keleb*] à casa do SENHOR, teu Deus, por qualquer voto; porque ambos estes são igualmente abominação [*tô'ēbāh*] ao SENHOR, teu Deus.²⁷

Porque também eles edificaram altos, e estátuas, e imagens de Asherah sobre todo o alto outeiro e debaixo de toda a árvore verde. Havia também sodomitas [*qāḏēš*]²⁸ na terra; fizeram conforme a todas as abominações dos povos que o SENHOR tinha expulsado de diante dos filhos de Israel.²⁹

Porque [Asa] tirou da terra os prostitutos culturais [*qdoshim*] e removeu todos os ídolos que seus pais fizeram.³⁰

Também [Josafá] exterminou da terra os restantes dos prostitutos culturais [*qdoshim*] que ficaram nos dias de Asa, seu pai.³¹

Também [Josias] derribou as casas dos prostitutos culturais [*qdoshim*] que estavam na Casa do SENHOR, em que as mulheres teciam casinhas para o ídolo do bosque [Asherah].³²

---

²⁵ TAYLOR, G Rattray. "Historical and Mythological Aspects of Homosexuality", apud: MARMOR, Judd (ed.), *Sexual Inversion: The Multiple Roots of Homosexuality*, New York: Basic, 1965, p. 140-65; Terrien, Samuel, "The Omphalos Myth and The Hebrew Religion". *Vetus Testamentum* 20, p. 326-7, 1970; Tripp, C.C. "The Homosexual Matrix", p. 5. New York: Signet, 1975; Evans, Arthur, "Withcraft and the Gay Counterculture", p. 24-5, Boston: Fag Rag, 1978.

²⁶ Patai, "The Hebrew Goddess", p. 296, New York: Ktav, 1967; Boswell, "Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century", p. 99, Chicago: University of Chicago Press 1980; Ide, Arthur Frederick, "The City of Sodom and the Homosexuality in western Religious Thought to 630 C.E", p. 76. Dallas: Monument, 1985.

²⁷ Deuteronômio 23:18-19 – Almeida Revista e Corrigida.

²⁸ Palavra encontrada no versículo do texto bíblico na forma singular *qāḏēš* cuja forma plural é *qdoshim*.

²⁹ 1º Reis 14:23-24 – Almeida Corrigida, Revisada e Fiel.

³⁰ 1º Reis 15:12 – Almeida Revista e Atualizada.

³¹ 1º Reis 22:47 – Almeida Revista e Atualizada.

³² 2º Reis 23:7 – Almeida Revista e Corrigida.

Assim como Greenberg diz, literalmente, *qadesh* (masculino) e *qdshah* (feminino), denotam alguém que é sagrado ou consagrado. *Qadesh* é usualmente traduzido como “sodomita”,³³ relacionado com as práticas homossexuais e não relacionado com a cidade de Sodoma; o termo *qdshah* é normalmente traduzido como “prostituta”³⁴ ou “prostituta do templo”. O autor argumenta que tais passagens bíblicas apresentadas anteriormente claramente ligam os *qdoshim* e as *qdshot* com a adoração de deuses detestados pelos seguidores de *Yahweh*, porém não comprovam nada sobre as suas atividades sexuais.

O mesmo autor confirma que o significado de *zonah* (prostituta) e *keleb* (cão) sugere que os termos não possuíam o sentido de desprezo (ou de escárnio), mas sim uma referência sexual a alguém que é penetrado em uma posição similar à de um cão.³⁵ As palavras *zonah* e *qdshah* são às vezes usadas permutavelmente, como na história de Judá e Tamar.³⁶ A construção paralela em Deuteronômio identifica *qadesh* e *keleb* como um equivalente masculino da prostituta cultural.

O suporte de Greenberg para esta identificação vem de outras culturas do antigo Oriente Próximo. Em acádico, *qadištu* era uma sacerdotisa sagrada (que poderia ser ou não uma prostituta sagrada). Os funcionários do templo ugarítico incluíam os *qdšm*. Em Mênfis, um monumento erigido a *Qudshu*, uma deusa síria associada ao amor e à fertilidade, refere-se a ela como “a prostituta”.³⁷ Uma inscrição fenícia em Chipre, datada

---

³³ Traduções em português, tais como a *Almeida Corrigida e Fiel*, a *Almeida Revista e Corrigida* e a *Almeida Corrigida, Revisada e Fiel* trazem a tradução de *qadesh* como sodomita, fato que ocorre não somente no Brasil como no mundo todo, pois Olyan declara que tradutores têm freqüentemente compreendido este termo para referir ao prostituto masculino que se relaciona com outros homens, ao traduzir como “sodomita” ou algo similar. Olyan também critica ao dizer que comentadores têm tendido a enfatizar na passagem sobre Sodoma e Gomorra de Gênesis 19:5 sobre a ameaça de estupro contra os convidados de Ló, porém ignoram a ameaça contra o próprio Ló e o seu status de residente estrangeiro, alguns viam a lei israelita como vulnerável e precisavam de uma proteção especial contra a opressão. OLYAN, SAUL M. “And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman”: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Fonte: Journal of the History of Sexuality, v. 5, nº 2, (Oct., 1994), Published by: University of Texas Press, p. 179-206.

³⁴ Traduções em português, tais como a *Almeida Corrigida e Fiel*, a *Almeida Revista e Corrigida* e a *Almeida Corrigida, Revisada e Fiel* trazem a tradução de *qdshah* como prostituta.

³⁵ Greenberg, op. cit., p. 95.

³⁶ Gênesis 38:15,21-22, 24.

³⁷ YAMAUCHI, Edwin M. “Cultic Prostitution: A Case Study in Cultural Diffusion”, 213-222, apud: *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon*, ed. H. Hoffner. Neukirchen-Vluyn, Germany: Kevelaer, 1973; LEMER, Gerda. “The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia”, *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society* 11, 1986, p. 236-254; W. CARLETON WOOD. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)*, Journal of Biblical Literature, v. 35, nº 3/4. (1916), p. 163-279, demonstram a *Qudshu* como a própria deusa Asherah, cujo culto fora levado por sedentários semíticos e escravos. Esta deusa fora nomeada “*Qudshu*”, um sinônimo para prostituta do templo; ela era

do IV século a.C., ao se referir a uma categoria de funcionário do templo que desempenhava um papel no serviço à deusa Astarte, identifica *keleb* como alguma espécie de funcionário religioso.³⁸

2.1 Divindades Relacionadas à Fertilidade

2.1.1 Qudšu

No Egito existe uma placa da décima nona dinastia que mostra uma deusa, identificada como “*Qudšu*, a amada de *Ptah*”, diante de um leão, segurando serpentes em ambas as mãos;³⁹ uma estela similar, que diz “*Qudšu*, senhora do céu e senhora de todos os deuses”, mostra a deusa diante de um leão, segurando uma serpente em sua mão esquerda.⁴⁰ Estes registros sugerem que o leão deitado, a cobra segurada com a deusa pintada em uma placa da Winchester College collection, publicada por I. E. S. Edwards, apesar de ser identificada como uma deidade composta *Qudšu-Aštar-Anat*, é *Qudšu*,⁴¹ “a única sagrada” - e é bem conhecida das fontes ugaríticas como um epíteto padrão de Asherah. Numerosas outras representações, tanto egípcias quanto canaanitas, de uma deusa que sustenta cobras diante de um leão, enquanto não-escritas, presumivelmente também são pintadas como *Qudšul/Asherah*.⁴²

---

pintada nua, diante de um leão, em espera, com uma cobra em uma mão e uma lótus florescente na outra, simbolizando tanto o perigo, quanto o charme do seu culto.

³⁸ BARTON, G. A. *The Semitic Ishtar Cult*, in Hebraica, X 1893-4; COOKE, G. A. *A Text-book of North-Semitic Inscriptions*. Oxford: Clarendon, 1903, p. 65. ASTOUR, Michael C. “*Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs*”. apud: *Journal of Biblical Literature* 85.2, 1966, p. 185-96.

³⁹ PRITCHARD, J. B. *The Ancient Near East in pictures relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1959, n° 470.

⁴⁰ PRITCHARD, J. B. *The Ancient Near East in pictures relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1959, n° 474 e n° 473.

⁴¹ I. E. S. Edwards. “*A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection*”. apud: *Journal of Near Eastern Studies* 14 (1955) 49-51; a imagem é ilustrada também em *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*. Ed. J. B. Pritchard. Princeton: Princeton Univ. Press, 1969, n° 830.

⁴² Egípcia, segundo Ackerman, a qual evidencia que Edwards lista um total de treze, (agora nos museus no Cairo, Turin, Viena, Moscou, Copenhagen, Paris e Londres) para a placa de *Qudšu-Astarte-Anat* (“*Relief*”, 49). Veja também PRITCHARD, J. B. *The Ancient Near East in pictures relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1959, n° 471 e n° 472. Canaanita: Veja, e.g., a referência em K. R. Joines, “*The Bronze Serpent in the Israelite Cult*”: *Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis* 87 (1968) 246-47 e 247, n° 12; cf. J. B. Pritchard, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Throughout Literature* (New Haven: American Oriental Society, 1943), n° 36. Veja também P. Amiet, *Art of the Ancient Near East* (New York: H. N. Abrams, 1980) pl. 511; MITCHELL, Stephen. *Archaeology in Asia Minor 1985-1989* apud: *Archaeological reports for 1989-1990*. --(Journal of

2.1.2 Os *klbm* e a Astarte de Kition

Astour afirma que categorias similares de funcionários de culto existiram nas colônias fenícias no Chipre. Uma inscrição de Kition, datada do IV século a.C., que enumera o pessoal servente de um templo, menciona *ʿlmt*, “moças, mulheres jovens” e *klbm*, “cães” – não como um termo de desprezo, mas simbolizando o seu serviço fiel ao deus.⁴³ Apesar de Gaster apenas mencionar os *klbm* (“cães”) neste achado,⁴⁴ Olyan também os explica,⁴⁵ mas não encontra referência à sua função.

Thomas também explana sobre os *kālābīm* do templo de Astarte de Kition no Chipre,⁴⁶ mas não se esquece da referência de que com eles foram mencionados como os *garim*, “clientes”, hóspedes que foram convidados ao templo e sustentavam os seus lucros. Thomas diz que tentativas têm sido feitas para tomar os *kālābīm*, aqui caracterizados literalmente como “cães”, e *garim*, lido como *gurim*, como “filhotes”.⁴⁷ No entanto, segundo Thomas, este contexto consiste em uma lista de pessoas que são recipientes de pagamentos de uma espécie ou outra, e, isto é, contra tal interpretação.⁴⁸

Para Thomas, o *keleb* pode ser oficialmente listado em Kition em companhia de outras pessoas, com funções honoráveis a executar.

Quando Roscoe faz referência ao *keleb*, sacerdote da Astarte de Kition e de outros lugares,⁴⁹ afirma que em Deuteronômio 23:18, o termo é usado como um sinônimo para “*qadesh*”, o que também ocorre no Acádico, Fenício, Ugarítico, Árabe, Aramaico, Siríaco, Etíope e nos escritos de Mari, por volta de 2000 a.C.

Hellenic Studies, Supplement) (1990) (London : Council of the Society for the Promotion of Hellenic Studies and the Managing Committee of the British School of Athens, 1990) 86, fig. 5.

⁴³ *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I, n° 86 =G. A. Cooke, *A Text-Book of North Semitic Inscriptions*, n° 20, B, linha 10.

⁴⁴ *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I. 86, B. 10 Gaster sugere que uma discussão completa sobre o assunto pode ser encontrada em Cooke, *North Semitic Inscriptions*, p. 67-8.

⁴⁵ Donner e Röllig, eds., *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (Wiesbaden 1962-64) inscrição 37B, linha 10.

⁴⁶ *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I, n° 86 B 10.

⁴⁷ Veja G. A. Cooke, *A Text-book of North-Semitic Inscriptions*, p. 67 ff. W. Robertson Smith revoga que o homem chamado ‘cão’ e ‘filhote’ está ligado à história de um relicário em Ma ‘lul, próximo a Nazaré (*Rel. of the Semites*, 3rd. ed., p. 541).

⁴⁸ Cp. LAGRANGE, M.J.: *Études sur les religions sémitiques*, 2e ed., ÉB, Paris, 1905., p. 220

⁴⁹ D. W. Thomas, p. 425; Brooks; W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions* (New York: Schocken, 1972), p. 292, n° 2; William F. Albright, “*Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph*: *Journal of Biblical Literature* 37 [1918]: 116).

Brunet faz uma crítica a D. Winton Thomas, o qual relata que determinada acepção de *keleb* vem da idéia de um “cão fiél de Deus, o seu humilde escravo e devoto”, que é uma perspectiva da qual Brunet discorda – ele acredita que seja completamente improvável que tenha sido desta forma na antigüidade semítica. Brunet argumenta a sua discórdia com Thomas ao exprimir que é completamente inexata, sobretudo, que a denominação *keleb* incluía as idéias de “desprezado como um cão + fiel como um cão = empregado que humilha a si mesmo”. Brunet continua a sua argumentação de que a razão desta denominação, na sua perspectiva, trata-se de uma evidência grosseira – já que, como Brunet demonstrou, na aproximação da prostituta e do “cão” (como na inscrição de Kition a aproximação das *ʿlmt* e dos *klbm*), os dois desempenhavam o mesmo papel no ritual hierogâmico. Na perspectiva de Brunet, o *qadesh* ou *keleb* não era um “templo homossexual” como pensava W. Baumgartner⁵⁰, pois assim como a *qdshah*, ele tinha o papel receptivo. Brunet acredita que essa é a razão pela qual é melhor a tradução “cadela”, dado que em sua perspectiva é filologicamente possível.

Os *kālābīm* de Deuteronômio 23, segundo Brunet, foram invertidos sexualmente e desprezados como cadelas por todos que favorecem ao yahwismo e ao deus ciumento (conotação de termos de desprezo bastante ausente em Kition, mas presente na Bíblia Hebraica).

Margalith⁵¹ justifica que nos tempos bíblicos a palavra *keleb* poderia ser usada em sua conotação religiosa de um servo do templo, que inclui um hieródulo masculino,⁵² como é evidente na inscrição encontrada em um templo em Kition⁵³ e através da injunção em Deuteronômio 23:18-19. Para Margalith, aparentemente o conjunto usa os dois termos *keleb* e *zonah* (ou *kālābīm* e *zonot*), que, segundo ele, também tornou-se uma frase estereotipada – e ainda permanece aberta para a especulação se a Septuaginta está “corretamente de acordo” (v. 19b), se a abordagem possui a frase completa, ou se ela foi posteriormente “perdida” no Texto Massorético.

⁵⁰ KOHLER, L. & BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, F.J. Brill, Leiden, s.v. Penah, 1953

⁵¹ 1984, p. 229-30.

⁵² O. Margalith, “*keleb-homonym or metaphor?*” *Vetus Testamentum* 33 (1983), p. 491-5.

⁵³ *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I 6; I 49.

Hoffner observa que algumas referências adicionais podem ser feitas, como por exemplo, a que Servius observou na adoração da Astarte barbada no Chipre, que seduzia o povo em rituais considerados profanos pelo autor. Também são conhecidos dos textos acádicos⁵⁴ que a deusa Ishtar tinha uma barba igual a do deus Ashur e, para Hoffner, fica claro nas alterações da divindade Yazilikaya, que sua equivalente Hurro-Hitita, Shaushga, era bissexual.⁵⁵

2.2 Prostitutas Cultuais

2.2.1 Qadištu

Smith⁵⁶ afirma que a *qadištu* da Babilônia e da Assíria possui um equivalente encontrado no *qadesh* e na *qdshah* da Bíblia Hebraica.⁵⁷ Smith observa que a primeira menção dos *qdoshim* e das *qdshot* na Bíblia Hebraica foi nos dias de Roboão, ao demonstrar que a prática era bastante antiga e que persistiu até o final do reino unido de Israel.

Para Brooks, é conspícuo que a *qadištu* (NU GIG) não era frequentemente mencionada nos códigos acádicos legais. Contudo, afirma que a *qadištu* mesopotâmica era uma prostituta do templo que se estabeleceu ali há algum tempo atrás; ela é frequentemente mencionada na literatura religiosa, especialmente em conexão com o culto de Ishtar. O Código de Hammurabi menciona-a em apenas uma lei, parágrafo 181, que legisla para a ação da propriedade de seu pai, i. e., um terço da porção de um filho, que em sua morte deveria reverter para os seus irmãos.⁵⁸ Brooks escreve que foi sugerido por Jastrow que a razão pela qual esta classe de devoto foi mencionada bastante brevemente nos códigos era

---

⁵⁴ Veja *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 21, Z, Oriental Institute, 1961, p. 126

⁵⁵ Goetze, Albrecht “*Hittite Dress*,” In *Corolla Linguistica: Festschrift Ferdinand Sommer* Wiesbaden, 1955, p. 51.

⁵⁶ 1917, p. 332.

⁵⁷ Deuteronômio. 23:17, 18; 1º Reis 14:24; 15:12; 22:47; 2º Reis 23:7; Gênesis 38:21 f.; Oséias 4:14.

⁵⁸ Smith Tablet nº 260 publicado por Grant em *Cuneiform Documents* na Smith College Library; uma *qadištu* poderia herdar igualmente com os seus irmãos. Também em *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* (London 1896 ff.) VIII 50^a e Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zinil- und Prozessrechts*, nº 183 indicam que ela poderia casar, mas o seu dote vai para os seus irmãos.

porque o seu sustento seria amplamente provido pelo templo.⁵⁹ O código assírio requiriu, segundo Brooks, que uma *qadištu* casada fosse velada quando saísse na rua, e, se solteira, deveria ter a sua cabeça descoberta, (parágrafo 40). Elas não são muito mencionadas também nos documentos de negócios como outras classes de devoção. Brooks menciona que há a evidência de que elas adotavam e davam crianças para a adoção.⁶⁰ A interpretação de K. 251 (V R 25), publicada por Barton, conforme afirma Brooks,⁶¹ indica que uma *qadištu*, às vezes casada, poderia deixar a sua vida antiga. Se o seu marido se divorciasse dela, ela poderia novamente reverter à situação, podendo adotar uma criança para criar e os pais não teriam nenhuma queixa subsequente sobre ela. Segundo Brooks, se ela se engravidasse, ela não poderia recorrer ao aborto.

Para Brooks, não há como provar que as *qdshot* da Bíblia Hebraica e a *qadištu* da Mesopotâmia eram análogas. Se os termos *qadesh* e *qdshot* são específicos, não podem ser designações gerais – e as poucas referências na Bíblia Hebraica fornecem poucos dados sobre estas devoções, exceto por implicar que elas viviam dentro dos precintos sagrados, que estavam ocupadas com os sacrifícios, equipadas com os instrumentos sagrados e que foram classificadas pelos autores hebreus como prostitutas sagradas.

Olyan indica que o único documento acádico de Ugarit que menciona o estado de uma prostituta utiliza o termo do assírio-babilônio standard *ḫarimuṭu*.⁶² Com isto, segundo Astour, o ato de emancipar uma escrava feminina para o estado de *ḫarimuṭu* é dado a ela em casamento com um homem livre, conforme a prática legal assírio-babilônica do período.⁶³ As instituições legais de Ugarit, de acordo com a conclusão de um estudo eminente da lei cuneiforme, “diretamente relacionada à cultura jurídica foi desenvolvida no Oriente Próximo durante o segundo milênio”.⁶⁴ Assim, Astour conclui que pode ser

---

⁵⁹ *Babylonian Civilization*, 308, 1921

⁶⁰ Schorr, op. cit., n° 78, 241. Thureau-Dangin, *Theology Digest* n° 146

⁶¹ *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXXVII (Oct., 1920), 62 ff. 236

⁶² SAL.KID.KAR (para SAL.KAR.KID), no feito de emancipação Museum siglum of the Louvre and Damascus (Ras Shamra) 8.208, publicado por F. Thureau-Dangin, em “*Trois contrats de Ras-Shamra*”, Syria, 18 (1937), p. 248. Astour recomenda para a leitura correta do ideograma relevante e o texto das linhas 6-7, ler *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 6, H, Oriental Institute, 1956., p. 102; 21, p. 29.

⁶³ Georges Boyer, *Melanges d'histoire du droit oriental*, 1965, p. 137 (ler Museum siglum of the Louvre and Damascus (Ras Shamra) 8.208 ao invés de Museum siglum of the Louvre and Damascus (Ras Shamra) 8.213).

⁶⁴ G. Boyer. *Melanges d'histoire du droit oriental*, 1965, p. 149.

admitido que a posição legal das prostitutas sacrais na área Oeste Semítica não era basicamente diferente de seus homólogos na Assíria e na Babilônia.

Astour destaca que na Babilônia, especialmente no Período da Antiga Babilônia, havia numerosas categorias de prostitutas, o que se verifica nos inúmeros termos que se referiam a elas, mas que claramente houve a divisão delas em dois grupos principais: as prostitutas de rua comuns (como *ḥarimtu*, *šamhatu*, *kezretu*), e prostitutas do templo. As leis da Assíria Média⁶⁵ reconhecem as duas classes: *ḥarimtu* e *qadiltu* (forma dialetal de *qadištu*), que correspondem à *qdshah* e à *zonah* bíblicas. Uma *ḥarimtu* é estritamente proibida de usar um véu. A prerrogativa era a marca distinta das mulheres assírias livres; a violação desta proibição traria uma punição corporal severa não apenas para a *ḥarimtu*, mas também para o cidadão que a visse usar o véu e não a detivesse (A, parágrafo 40). Por outro lado, sua conduta não era regulada; ela poderia ter filhos (A, parágrafo 49;⁶⁶ parágrafo 52).⁶⁷ O último ponto é confirmado pelas leis muito mais antigas de Lipit-Ištar de Isin: filhos de um cidadão e de “uma prostituta da esquina pública” são os herdeiros de seu pai, se a sua esposa legítima não tivesse nenhuma criança (parágrafo 27).⁶⁸ Astour afirma que crianças de prostitutas são atestadas nos documentos assírios de negócios.⁶⁹ Prostitutas poderiam ser legalmente tomadas em casamento,⁷⁰ embora, segundo Astour, a literatura sapiencial babilônica não considere distinção entre se casar com uma prostituta ou com uma hieródula.⁷¹

---

⁶⁵ Astour recomenda a nota introdutória para a tradução de Theophile J. Meek em J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 180.

⁶⁶ Astour sugere que o texto é maudosamente danificado, mas o contexto parece indicar que o artigo trata com o direito de uma *ḥarimtu* (e de suas crianças depois dela) para herdar com seus irmãos.

⁶⁷ Astour diz que uma penalidade é imposta para fazer uma prostituta cometer um erro; ela está protegida pela lei junto com as mães casadas que esperam crianças.

⁶⁸ Francis R. Steele, “*The Code of Lipit-Ishtar*,” *American Journal of Archaeology*, 52 (1948), p. 442 (k a r. k i d. d a = *ḥarimtu*); também traduzido por S. N. Kramer em *Ancient Near Eastern Texts*, p. 160. Cf. o caso de Jefté, o filho de uma prostituta (*zonah*), com quem os filhos da legítima esposa de seu pai se recusaram a compartilhar a herança (Juízes 11: 13).

⁶⁹ C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, n^o 640:8 f., London, 1902 –o filho de uma mulher que deu a luz *ina ḥarimliša* (“enquanto for uma prostituta”) é dado como um servo do templo de Ninurta. A tradução “hieródula” em J. Kohler, A. Ungnad, *Assyrische Rechtsurkunden*, pp. 39 f, Pfeiffer, Leipzig, 1913., segundo Astour, não está correta..

⁷⁰ Leis de Lipit-Ishtar, parágrafo 30; casos dos textos legais babilônicos são convenientemente listados em *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 6, H, Oriental Institute, 1956, p. 102.

⁷¹ W. L. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 102, linhas 72-74 Oxford, 1960

Astour diz que o *status* social de uma *qadištu* era muito alto. A Lei da Assíria Média, A, parágrafo 40, prescreve: “Uma prostituta sagrada (*qadiltu*) que se casar com um homem deve se velar na rua, mas uma que não se casou com um homem deve andar com a cabeça descoberta pela rua; ela não pode velar a si mesma”.⁷² Astour salienta que diversos artigos do Código de Hammurabi regulam os direitos matrimoniais e de hereditariedade de diferentes categorias de sacerdotisas e hieródulas. A terminologia aplicada ao pessoal feminino do templo no Código e em outros documentos da Babilônia Antiga é bastante elaborada e as diferenças entre as categorias particulares não são facilmente perceptíveis. Astour diz que a sacerdotisa principal tinha, nos períodos mais antigos, o mesmo título de um sumo sacerdote: *enu* (sumério *en*). A forma feminina deste título, *entu* (*enetu*), tinha um equivalente sumério *n i n . d i n g i r*, “senhora divina.”,⁷³ que era, ocasionalmente, usado pela sacerdotisa chefe, mas na maior parte das vezes designava as sacerdotisas inferiores, também nomeadas *gubabtu* ou *ugbabtu*. Assim, longe de ser submetida ao regime de castidade,⁷⁴ está listada no texto lexicográfico de *Malku-Šarru* (1:131-135) entre termos notórios para prostituta.⁷⁵ As equações *ugbabtum* = *entum* e *ugbabtum* = *assinnatum*, para Astour, indicam que estas sacerdotisas foram sexualmente ativas, apesar de ser na via

⁷² Traduzido por Th. J. Meek, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 183. Em *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 6, H, Oriental Institute, 1956, p. 101, as palavras KAR.KID *la tuptassan*, segundo Astour, estão erroneamente unidas às palavras apresentadas no texto e traduzido: “ao ser uma *ḫarimtu*, ela [a *qadiltu* não-casada] não deve colocar o véu em si mesma”. Astour observa que atualmente, este é o começo de uma nova cláusula que propõe a *ḫarimtu* distinta da *qadiltu*.

⁷³ Astour recomenda ler *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 4, E, Oriental Institute, 1958, p. 173, dicionário pelo qual razões são dadas para traduzir *n i n . d i n g i r* como “senhora (que é) uma deidade” e não como “irmã do deus”.

⁷⁴ Astour percebe que, como presumido em *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 4, E, Oriental Institute, 1958, p. 173. É verídico que a penetração com uma sacerdotisa escolhida pelo próprio deus é considerada um pecado (veja e, g., Erica Reiner, “*Lipšur litanies*”, *Journal of Near Eastern Studies*, 15 [1956], p. 136, linha 84: *ana NIN.DINGIR ilišu lu ilik*), mas segue de todas as passagens desta espécie que a proibição é dirigida apenas a sacerdotisas de uma deidade pessoal, e a afirmação explícita de Heróto deve ser comparada (I, 199) em que as prostitutas sagradas na Babilônia estão à disposição de estrangeiros, ou seja, visitantes de outras cidades.

⁷⁵ Astour considera sobre a edição do tablete, com material até então não publicado: Anne Draffkorn Kilmer, “*The First Tablet of malku=šarru together with its Explicit Version*”, *Journal of American Oriental Society*, 83 (1963), pp. 421-46. As linhas relevantes para Astour (p. 427) são: *šá-muk-tum=na-di-tum*; *up-pu-uš-tum* = *dit-to*; *ša-mu-uḫ-tum* = *qa-diš-tum*; *ug-bab-tum* = *en-tum*; *ug-bab-tum* = *as-sin-na-tum*

não natural para as mulheres.⁷⁶ O objetivo para tais práticas era a prevenção da concepção, pois nenhuma mulher consagrada aos deuses poderia ter filhos, mesmo no casamento.⁷⁷

2.2.2 Naditu

Greenberg enfatiza que apesar de Ishtar ser a deusa do amor e possuir vários amantes, ela não tinha filhos. As hieródulas femininas que se autoconsagravam à deidade eram denominadas de *naditu*, estéril,⁷⁸ devido às suas práticas sexuais que não resultavam na gravidez (como uma forma de imitação à deusa), já que, tanto a *naditu* quanto suas parceiras divinas, assim como seus equivalentes masculinos no sacerdócio, submetiam-se à penetração anal. Os adoradores masculinos que penetravam nos sacerdotes e nas sacerdotisas acreditavam que se uniam com a própria deusa. Como o texto cuneiforme apresentado por Toorn indica, “esta união era propícia: a deusa deveria procurar favoravelmente por um dom do precioso sêmen”, o que era um bom destino para o adorador e seu lar.⁷⁹

Astour discorre que a etiologia da proibição à gravidez das *naditu* não está clara, mas obviamente estava de alguma forma ligada com o caráter sacro das sacerdotisas e das hieródulas. Astour percebe que isto pode ser encontrado na expressão dos nomes de duas classes relatadas de prostitutas sacras: *naditu* (em sumério l u k u r)⁸⁰ literalmente “abandonada”, o termo usado para “um campo fulvo, não semeado”, um símbolo de esterilidade,⁸¹ e *kulmašilu* (em sumério n u . b a r)⁸² provavelmente aponta para a sua

---

⁷⁶ Astour se refere a *Assinnatum* (não traduzido por Kilmer no índice da coluna direita de palavras) é a forma feminina de *assinu* “prostituto masculino”, “(receptivo) sodomita”; cf. nota nº 253 abaixo.

⁷⁷ Astour observa que isto é claramente demonstrado por B. Landsberger, “Zu den Frauenklassen des Kodex Hammurabi”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 30 (1916-17), pp. 67-73. Veja também B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, pp. 69-71 Heidelberg 1920/25 ; 11, p. 436; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 212 ff Paris, Presses Universitaires de France 1949.; A. L. Oppenheim, “*Mesopotamian Mythology II*”, *Orientalia*, Nova Series 17 (1948), p. 34.

⁷⁸ Astour, op. cit., 1966.

⁷⁹ Toorn, op. cit., 1985.

⁸⁰ Astour observa que a escrita SAL.ME, que pode ser explicada como SAL, “mulher” (ou no sentido direto do símbolo: “genitália”) +ME =*parsu* “rito, ritual prescrição”.

⁸¹ Astour compreende que a explicação de Landsberger, *Zeitschrift für Assyriologie*, 41 (1933), p. 229 f., foi aceita por Dhorme, *Rel. de Bab. et d'Ass.*, pp. 212, 218 f. Meissner, *Babylonien und Assyrien.*, I, p. 69, nº 4, encontrado em *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts (Ebeling)* nº 321:7: “As *naditu*-sacerdotisas, que deixam seus ventres vivos em sabedoria”. Segundo Astour, mulheres de alta descendência que incluíam princesas, são encontradas entre as *naditu* (*Babylonien und Assyrien.*, I, p. 70). Sobre o status econômico e legal das mulheres-*naditu* enclausuradas, Astour sugere ver Rivkah Harris, “*The naditu Laws of the Code of Hammurapi in Praxis*”, *Orientalia*, Nova Series 30 (1961), p. 163-69, e “*The*

proibição de portar sêmen.⁸³ Entre *naditu* e *kulmašitu*, o Código de Hammurabi, parágrafo 181, mostra *qadištu* (NU.GIG),⁸⁴ cujo termo sumério equivalente significa “ventre interditado”. *Qadištu* compartilha o ideograma NU.BAR com *kulmašitu*,⁸⁵ e o ideograma NU.GIG com *ištaritu*, outro termo para hieródulas consagradas aos deuses.⁸⁶ A mulher-

---

Organization and Administration of the Cloister in Ancient Babylonia”, *Journal of the Economical and Social History of the Orient*, 6 (1963), pp 121-57. Astour relata que sua definição da “qualificação fundamental da *naditu*, nomeadamente, que ela não era casada e nem tinha filhos” (p. 122, nota da obra) está correto somente em consideração ao último ponto: é conhecido do Código de Hammurabi que pelo menos certas *naditu* poderiam se casar e realmente se casavam. A sua suposição de que as *naditu* foram “mulheres determinadas pelas regras de castidade” (p. 127) não há suporte documentário; cada enumeração como *qadištu naditu ištaritum kulmašitu* (Maqlu III 145, encontrado em *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 7, I-J, Oriental Institute, 1956., p. 271) ou equação como *šamuktum* (prostituta) = *naditum* (nota nº 74 acima) testifica o oposto.

⁸² Or n u . m a š (assim R. Labat, *Manuel d'epigraphie akkadienne*, nº 75, Paris, 1963 m a š e b a r serem duas leituras do mesmo símbolo). De acordo com *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 7, I-J, Oriental Institute, 1956, p. 271, “n u” nesta palavra e em n u . g i g i s ao serem compreendidos como “órgãos sexuais” O segundo signo pode ser interpretado como BAR = *parašu*, “separar”, ou como MAŠ = *ellu*, “(ritualmente) puro”.

⁸³ Astour afirma que o primeiro sinal de KUL-ma-ši-tu, ao lado do valor fonético *kul*, é também o ideograma para n u m u n (n u 5) = *zeru* (“semente, sêmen, posteridade”) e tem no acádio o valor silábico *zir*, *zer* (como em *zir-ma-tu*, “vermes”, *zir-qa-tum*, “lince”). O termo usado dessa forma para ser lido como *zermašitu* (Meissner, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg 1920/25), I, p. 71; Deimel, *Codex Hammurabi*, Rome, 1930, p. 40; Dhorme, *Rel.*, pp. 213, 219; Labat, *Man.*, nº 75) e explicou como “ela que tem esquecido o sêmen”. Astour observa que esta leitura da palavra tem sua analogia gráfica e morfológica em *Zerbanitu*, “ela que tem criado o sêmen” (uma variante etimologizante da divindade, n. *Sarpanitu*) expulso KUL.DÛ.ti, i. e., *Zer-bani-ti* (A. Deimel, *Pantheon Babylonicum*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1914, p. 132; K. Tallqvist, *Akkad. Gotterepitheta*, Helsinki, 1938, p. 452; Dhorme, *Rel.*, p. 146). A leitura aceita, contudo, é segundo Astour, *kulmašitu* baseada em uma única ocorrência, maudosamente danificada em um tablete não publicado da coleção Hilprecht em Jena (*Tablet siglum of the Hilprecht Collection in Jena* 1879 4), encontrado em W. von Soden, *Akkad. Handwörterbuch*, 1965 p. 504, assim: *ku-u[l-ma-?-?]*. Sem ter visto o contexto, Astour declara que ele não pode estar realmente seguro se o símbolo existente e o meio possa ser restaurado desta forma, mas ao admitir que isto é de fato dessa maneira, Astour tenta propor uma alternativa etimológica para *kulmašitu(m)*. A passagem léxica Izi E, 243 f. (citado *Chicago Assyrian Dictionary*, 21, p. 89): nu-um KUL, ku-ul KUL= ze-[rum], mostra que o sinal KUL poderia ser lido como k u l (não apenas como n u m u n) e ainda significa “semente, sêmen”. Astour percebe que *kulmašitu* pode então representar a forma acadianizada de um presumível sumério * k u l . m a š (cf. n u . m a š , nota nº 81 acima), “puro (de) sêmen”.

⁸⁴ Cf., em um texto bilingue, n u . g i g i š à . g i g = *qadištu ša libba marsat*, “mulher-*qadištu* cujo ventre está interditado (?)”, *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 7, I-J, Oriental Institute, 1956, p. 270. *Marsat* (“ferido”) possui aqui, segundo Astour, uma conotação ritual; ao lado, GIG não é apenas *marsu*, “enfermidade”, mas também é *ikkibu*, “interdição” (Labat, *Man.*, nº 446; cf. também *Chicago Assyrian Dictionary*, 7, p. 55).

⁸⁵ Labat, *Man.*, nº 75; *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 7, I-J, Oriental Institute, 1956, p. 271.

⁸⁶ *Ištaritu ša ana ili zakrat*, entre *ḫarimtu ša šari mutuša*, “uma prostituta cujos maridos são uma legião” e *kulmašitu ša qerebša ma'd[a]*, “uma *kulmašitu* cujo ventre é “maior” (que teve penetração com muitos homens)”, W. Lambert, *Bab. Wisdom Lit.*, p. 102, linhas 72-74; cf. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, XI, p. 71; Dhorme, *Rel.*, p. 213; *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 7, I-J, Oriental Institute, 1956, pp 270 f. Do documento MDP (*Mémoires de la délégation en Perse*) 23, 288 2-7, encontrado no *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 7, I-J, Oriental Institute, 1956, p. 271, parece seguir que na *ištaritu*, ao contrário de outras mulheres de culto, poderia ter filhos; contudo, uma criança de um mês dada a uma mãe de leite por uma *ištaritum* estava provavelmente em busca de quem poderia adotá-la (cf. Oppenheim,

qadištu está, conseqüentemente, sob a mesma proibição de ter filhos, apesar de também poderem se casar. Casos como quando um homem pode tomar uma delas como sua esposa - “por ele tê-la amado, apesar dela ser uma hieródula”⁸⁷ – não era nada incomum. Isto é tão significativo para elas (as hieródulas) que a grande deusa do amor (Ištar) de quem as hieródulas tomaram o seu nome *Ištaritu*, também era chamada *d[Ištar qà]-diš-ti ilani rabûli* (“a hieródula dos grandes deuses”),⁸⁸ cuja ausência de filhos lhe permitia numerosas aventuras de amor.

Astour percebe que parece que a maioria das sacerdotisas e hieródulas viviam em edifícios especiais relacionados aos templos e chamados *gagû* (gá. g i 4 . a), mas elas também poderiam viver de maneira privada (Código de Hammurabi, parágrafo 110).⁸⁹ De acordo com as leis de Lipit-Ištar, parágrafo 22, “se o pai estiver vivo, sua filha, se ela for uma *n i n . d i n g i r* (=entu), uma *lukur* (=naditu), ou a *n u . g i g* (= *qadištu*), viverá em sua casa como uma herdeira.”⁹⁰ Porém, a sacerdotisa ou hieródula, como afirmou o Código de Hammurabi,⁹¹ pode não ter herdeiros; (parágrafos 178-181) e tudo

---

“*Mesopotamian Mythology II*”, loc. cit.); Astour corrobora que o pronome possessivo “sua” na tradução do *Chicago Assyrian Dictionary* é uma interpretação editorial.

⁸⁷ V R 25, 10 cd, encontrado em Meissner, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg 1920/25), 11, p. 69. Cf. também: *n a m . n u . g i g . a . n i i n . n e . i n .* TUK.TUK: *qašdussu iḥussu* “ele se casou com ela (embora) ela seja uma mulher-*qadištu*”, *Ana ittišu* VII, VIII, IX, encontrado no *Chicago Assyrian Dictionary*, 1, I, p. 174. Astour atesta que um documento da Assíria antiga estipula: *ina maitim DAM(?) šanitam la eḥaz ina Alimki qadištam eḥaz*, “ele pode não se casar com outra mulher estrangeira [ou: “na terra”], ele pode se casar com uma mulher-*qadištu* na cidade”, F. Hrozný, *Inscriptions cunéiformes du Kultepe*, 3:3, 5 e 7, citado ibid., p. 175.

⁸⁸ A. Deimel, *Panth. Babylonium*, nº 1617, III, 8; Meissner, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg 1920/25), II, p. 27; cf. a deusa *Qdšt* em Ugarit (*Ugaritic Textbook*, nº 1004, 17). Em um hino bilingue, Ištar fala de si mesma como de uma *ḥarintum ra'imtum*, “amante prostituta”, colocada na entrada de um *aštammu* (traduzida como “taverna”, *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 6, H, Oriental Institute, 1956, p. 102), G. Reissner, *Sumevisch-Babylonische Hymne*, p. 106, l. 51 f. Astour declara que em um dos textos sumérios sobre o casamento sagrado publicados por S. N. Kramer (“*Cuneiform Studies and the History of Literature*”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107 [1963], p. 485-527, nº 1,31,36,37). Inanna, a Ištar suméria, representada como a esposa de Dumuzi, é chamada *n u . u s . g i g*, “hieródula” (Astour evidencia que Kramer tinha um modelo muito mais para assegurá-lo de que *n u . u s . g i g* é simplesmente uma variante gráfica de *nu.gig*).

⁸⁹ A. Deirnel, *Codex Hammurabi, transcriptio et versio latina* (Rome 1950). Astour confirma que a tradução de Meek do Código em *Ancient Near Eastern Texts*, p. 163-80, substitui *entum* por “sacerdotisa-devota”, *naditum* por “hieródula”, *qadištum* por “prostituta sagrada”, e *kulmašitum* por “devoto”.

⁹⁰ Steele (veja nota nº 68), p. 439-40.

⁹¹ Astour demonstra que a terminologia nos vários artigos não é uniforme: parágrafos 178-179 fala sobre *entum*, *naditum*, *sinnišat zikrum* (Astour sugere ver Dhorme, *Rel.*, p. 212, 219, no qual o termo é compreendido ao se referir a uma sacerdotisa que usa ritualmente a roupa de um homem); parágrafo 180, de *nadit gagim* e *sinnišat zikrum*; parágrafo 181, de *naditum*, *qadištum*, e *kulmašitum*; mas os princípios jurídicos são os mesmos para todos eles. Parágrafos 40 e 144-146 mencionam apenas a *naditum*, mas, segundo Astour, este termo é usado compreensivelmente e inclui outras categorias relatadas.

termina com a afirmação: “a sua herança pertence aos seus irmãos”. Astour afirma que apenas com uma autorização escrita pelo pai (encontrada no parágrafo 179; ao discorrer sobre a *naditu*, que era a mulher consagrada ao deus babilônico Marduk em uma situação na qual ela não possuía autorização escrita, encontrada no parágrafo 182), uma mulher consagrada poderia “dar a sua herança a quem sempre lhe agradou (pessoas que ela goste ou de sua confiança)”; porém, os seus herdeiros naturais (seus próprios filhos) não são mencionados. A única alternativa para tal mulher “prover seu marido com crianças” é dá-lo a uma mulher escrava para “produzir crianças” (parágrafos 144, 145, 146) – exatamente como no ato de uma mulher fisicamente estéril nas histórias patriarcais de Gênesis; ou o marido poderia tomar uma concubina adicional (ŠU.GE4-tum).⁹² Astour conclui que como a castração ou esterilização de mulheres era desconhecida e tecnicamente impossível na Antigüidade,⁹³ as sacerdotisas ou hieródulas poderiam evitar a impregnação apenas ao utilizar métodos não convencionais de penetração.⁹⁴

---

⁹² ŠU.GE4- tum (segundo Astour é uma leitura incerta), como demonstrado por Landsberger, “*Zu den Frauenklassen des Kodex Hammurabi*”, (cf. nota nº 76), p. 68-71, era um membro inferior do pessoal feminino ligado ao culto, e nomeadamente, era uma serva de uma *naditu* que poderia casar o mesmo homem que mais tarde tinha o objetivo de “provê-las” com filhos. A ŠU.GE4- tum também era a própria irmã da *naditu*. As mesmas roupas aplicadas aos casamentos de uma mulher- *kulmašitu* (também, uma *naditu*, segundo Astour poderia ser ao mesmo tempo uma *kulmašitu*, como é notado dos documentos da antiga Babilônia citados por Landsberger). A tradução de Meek de ŠU.GE4- tum é “sacerdotisa de cama”, a de Deimel é “concubina sacra”.

⁹³ Astour diz que Landsberger, “*Zu den Frauenklassen des Kodex Hammurabi*”, p. 71, explicou que a ausência de maternidade das *naditu*-sacerdotisas mesmo no matrimônio através de uma suposição na qual elas foram feitas estéreis artificialmente (através de cirurgia). Tal suposição, para Astour, é incoerente, pois esta categoria de operação estava além do alcance da cirurgia antiga (veja também G. R. Driver e Sir John C. Miles, “*The SAL.ZIKRUM 'Woman-Man' in Old Babylonian Texts*”, Iraq, 6 [1939], p. 67), e pode-se perceber que as sacerdotisas babilônicas foram fisicamente aptas a terem filhos.

⁹⁴ Astour observa que é de decisiva importância a passagem K.8325, Vs. 10 f. (=Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (London 1896 ff.) XXXI 44) = K.4030, 10 (=A. Boissier, *Documents assyriens relatifs aux présages*, p. 220); NIN. DINGIR.RA (=entu) *aššum la e-ri-ša pin-na-as-sa uš-nak*, primeiro interpretado corretamente por Meissner, *Babylonien und Assyrien.*, III, p. 436, nº 4, e corretamente traduzido em *Chicago Assyrian Dictionary*, 4, p. 325: “a sumo sacerdotisa permitirá penetração *per anum* com o objetivo de evitar a gravidez”. Astour explana que isto pode concordar com a equação lexical *ugbatum*=*entum*=*assinnatum*, i. e., “sodomita feminina”, referida na nota nº 76 acima. Contudo, segundo Astour, esta medida extrema de precaução não parece ter sido praticada por outras classes do pessoal feminino do culto. A expressão *kulmašitu ša qerebša ma'd[a]*, referida na nota nº 86 acima, demonstra mais uma forma normal de penetração, e se a interpretação do termo *kulmašitu(m)* proposta na nota nº 83 acima é justificada, e poderia insinuar ao coito interrompido, como em Gênesis 38 9.

2.3 Assinu, o prostituto homossexual cultural.

Greenberg diz que o sumerograma para *assinu* (UR-SAL), o prostituto homossexual cultural masculino, utiliza os símbolos para “cão” e “mulher”,⁹⁵ o que Brooks compreende como eunuco e interpreta literalmente como “cão feminino”.⁹⁶

Para Greenberg, a situação era indubitavelmente a mesma para os sacerdotes cantores sumérios, cujos títulos traduzidos literalmente significam “ventre”, “pênis-ânus”, e “ânus-ventre”.⁹⁷

Segundo Thomas, o culto de Ishtar era conhecido pelos seus sacerdotes homossexuais (*assinu*, *kurgarru*), “cuja masculinidade de Ishtar tem se transformado em feminilidade”.⁹⁸

Textos babilônicos e assírios referem-se aos *assinu* e aos *kurgarru* como funcionários religiosos particularmente associados com a deusa Ishtar, que dançavam, tocavam instrumentos musicais, usavam máscaras e eram considerados efeminados – eles foram desenhados carregando uma roca para tecer (um símbolo do trabalho feminino).⁹⁹ Para Greenberg, o mito acádico “A Descida de Ishtar ao Mundo Subterrâneo” se refere ao escolhido cuja beleza radiante dá uma alegria abundante a todos aqueles que o observam.¹⁰⁰ Um texto profetizava que “se um homem tocar na cabeça de um *assinu*, ele conquistará seu inimigo”¹⁰¹ indica que alguns funcionários foram criados como detentores de poderes mágicos. Para expulsar os perigos apresentados por um eclipse da lua, o rei tocava

---

⁹⁵ Joseph Plessis, *Etude sur les textes concernant Istar-Astarte: Recherches sur sa nature et son culte dans le monde semitique et dans la Bible*. P. 228-9, Paris, 1921; J. Botteró and H. Petschow, “Homosexualität”, in Erich Ebeling and Bruno Meissner, eds., *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, v. 4, Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

⁹⁶ Veja Albright, *Journal of American Oriental Society*, XXXIX, 1916, 85, para a interpretação do trajeto alterado sobre o eunuco por Eregkigal no Épico; o eunuco era destinado a comer as latas de lixo da cidade, viver na sombra de um muro e ser esbofeteado por bêbados e criminosos.

⁹⁷ Allegro, John M., *The Sacred Mushroom and the Cross*, p. 76/222 n 31; Doubleday Books, Garden City, 1970.

⁹⁸ W. G. Lambert, *Jaarbericht van het Voor-Aziatisch-Egyptisch-Genootschap* (from 1945: Genootschap) *Ex Oriente Lux* (Leiden 1933 ff.), n° 15, p. 195. Cp. B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, II, p. 67, 2nd S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, p. 145.

⁹⁹ Greenberg justifica como uma lembrança inevitável de 2º Reis 23:7 na qual mulheres que provavelmente trabalhavam com homens que mudaram de gênero, teciam roupas para Asherah, considerada a Ishtar cananéia.

¹⁰⁰ Greenberg, op. cit., p. 96.

¹⁰¹ *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 1, A, part 2. p 341 Oriental Institute, 1968

ritualmente a cabeça de um *assinu*, ou o *assinu* tocava na cabeça do rei.¹⁰² Eles também poderiam curar doenças.¹⁰³ Orações e maldições teriam o poder de transformar um homem em uma mulher para a deusa Ishtar, e explicavam que ela transformava os *assinu* e os *kurgarru* em mulheres para demonstrar seus poderes impressionantes. Greenberg conclui que eles foram claramente travestidos,¹⁰⁴ e as referências a eles como “nem homem, nem mulher”, “incompleto”, “meio homem”, ou como “que faltam alguma coisa”, faz alusão à castração.¹⁰⁵ Greenberg conclui que, obviamente, nas suas responsabilidades, não se incluía a fertilização de mulheres.¹⁰⁶

Greenberg afirma¹⁰⁷ que a maioria dos especialistas entende que os *assinu* e os *kurgarru* foram prostitutos homossexuais,¹⁰⁸ mas alguns consideram tal conclusão incerta.¹⁰⁹

Para Greenberg,¹¹⁰ a ambigüidade da maioria das referências deixa muitas dúvidas, embora algumas sejam bastante explícitas, como, por exemplo, a de um presságio que promete que “se um homem tiver penetrado em um *assinu* se livraria de todos os seus problemas.”¹¹¹

---

¹⁰² Greenberg observa que o texto não é claro.

¹⁰³ Plessis, op. cit., p. 228-9.

¹⁰⁴ Greenberg, op. cit., p. 96.

¹⁰⁵ *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 8, K, p 557-8, Oriental Institute, 1971; Hillers, Delbert R., “The Bow of Aghat: The Meaning of a Mythological Theme” in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, ed. H. Hoffner, Alter Orient und Altes Testament, v. 22 (Neukirchen-Vluyn and Kevelaer, 1973); J. Botteró and H. Petschow, op. cit.

¹⁰⁶ Greenberg, op. cit., p. 96.

¹⁰⁷ Greenberg, op. cit., p. 96.

¹⁰⁸ Plessis, op. cit., p. 228; D. WINTON THOMAS *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament Vetus Testamentum*, Vol. 10, Fasc. 4, (Oct., 1960), p. 410-427 P 423-424; Saggs, H W F *The greatness that was Babylon, a survey of the ancient civilization of the Tigris-Euphrates valley*. fig 51c London: Sidgwick and Jackson. 1962; Kramer, Samuel Noah *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. pp 141-2 Chicago: University of Chicago Press, 1963; Gray, John. *The Canaanites, Ancient Peoples and Places Series*, pp 135-6; New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1964; Hillers, Opus Cit.

¹⁰⁹ *Chicago Assyrian Dictionary*, Opus Cit (p 341, 1958; pp 557-8, 1971); Frazer, James George. *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*. 2 vols. v. 4 de *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 1906. 3d ed. 1914. New York: Macmillan, 1935; Nock, A.D. *Essays on religion and the ancient world*. Cambridge, Middle Assyrian: Harvard University Press, 1972; ODEN, R.A., Jr. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* (Paris 1886 ff.), *Studies in Lucian's De Dea Syria*. Harvard Semitic Museum, Harvard Semitic Monographs n° 15, pn. 39, Missoula MT: Scholars Press, 1977.

¹¹⁰ Greenberg, op. cit., p. 96.

¹¹¹ *Papyrus and Tablet*. Edited by A. K. GRAYSON and DONALD B. REDFORD, pp 148-9. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice- Hall, Inc., 1973

O nome *assinu* possui a mesma raiz de *assinutu*, “receber penetração anal”.¹¹² Greenberg percebe que um dos presságios em série utiliza esta expressão ao prever que: “o proprietário do cordeiro sacrificial [o qual será morto para que o adivinho possa verificar o seu fígado] receberá a penetração anal [*assinutu*] se a face direita do cordeiro estiver negra.” O termo denota a penetração homossexual isolada, mas não implica necessariamente um contexto ritual.¹¹³ Greenberg conclui que uma das funções dos *assinu* era servir como parceiro sexual receptivo de adoradores homens na penetração anal,¹¹⁴ possivelmente em particular com aqueles que desejavam abandonar um problema que eles acreditavam que os perseguia.¹¹⁵

O ritual de penetração heterossexual era também, em certos casos, anal. As sacerdotisas sumérias foram chamadas *assinutum*, a forma feminina de *assinu*, pois apesar de serem sexualmente ativas como hieródulas, supõe-se que elas também evitavam a gravidez por meio do método da penetração anal.¹¹⁶ Greenberg destaca que textos cuneiformes babilônios e assírios afirmam que “a sumo-sacerdotisa permitirá a penetração ‘per anum’ para evitar a gravidez”,¹¹⁷ e um selo estampado encontrado no templo de Ishtar na Babilônia, atualmente no Museu Britânico,¹¹⁸ demonstra a penetração sexual, em várias

---

¹¹² Na obra de Greenberg, está o termo sodomia, o qual faz uma suposta alusão à prática de penetração anal em Sodoma encontrada em Gênesis 19:5

¹¹³ *Chicago Assyrian Dictionary*, op. cit. (p. 204/ 341, 1958).

¹¹⁴ Greenberg menciona que não se conhece a identidade dos parceiros do *assinu*. O público em geral não os admitia para os serviços no templo da Babilônia (Lambert, W. G. “*The Babylonians and Chaldeans*”. In *Peoples of Old Testament Times*, edited by D. J. Wiseman, 179-96. Oxford: Clarendon, 1973), mas poderiam haver facilidades isoladas do serviço sagrado, possivelmente no pátio ou em bosques sagrados mais próximos. Toorn (K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative. Study* (Studia Semitica Neerlandica, 22), p 25, Van Gorcum, Assen-Maastricht. 1985) indica que qualquer homem poderia ser um cliente do *assinu*.

¹¹⁵ Greenberg, op.cit., p. 97.

¹¹⁶ Kaler, Anne K. *The Picara: From Hera to Fantasy Heroine*, p. 122; Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1991 transcreve o trecho de Greenberg, pois o autor também é uma das referências de sua obra, explicita a penetração anal nas hieródulas, o que Greenberg não faz porque aparentemente ele acredita que esteja claro. MICHAEL C. ASTOUR *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, nº 2. (Jun., 1966), p. 185-196; Lerner, Gerda, Opus Cit. Greenberg observa se por um acaso Isaias 8:3 e 57:3-9 se referem à prostituição ritual, como parece, as prostitutas israelitas não se restringiam ao método da penetração anal, e elas poderiam ter filhos. Tal método mesopotâmico pode vir de longa data. De acordo com Maimônides, o perdido “*Livro das Relações Nabatéias de Agricultura*” de Ibn-Washya sugere rituais de enxerto de árvores frutíferas no Egito, Pérsia e na Mesopotâmia que envolve um homem que tem “uma penetração não natural e vergonhosa” com uma donzela; serve para proteger os judeus de práticas similares a essa, ele dizia, que eles estavam proibidos de comer frutos de árvores enxertadas. Eliade, Mircea. *The Forge and the Crucible* p 35; London: Rider & Company, 1962.

¹¹⁷ *Chicago Assyrian Dictionary*, op. cit., p. 325, 1958.

¹¹⁸ Leemans, W.F. *Ishtar of Lagaba and her Dress*. p. 22 Leiden. 1952

instâncias, como anal. Greenberg relata que não há nenhuma referência reconhecida nas fontes mesopotâmicas que façam alusão ao estímulo sexual oral,¹¹⁹ e para o autor, parece quase certo que os prostitutos cultuais masculinos se submetiam à penetração anal.

Segundo Brooks, é reconhecido que os sacerdotes-eunucos existiram na Babilônia,¹²⁰ e que inscrições demonstram que os eunucos sagrados foram reconhecidos em um período primitivo como funcionários distintos. Na Babilônia, as palavras mais comuns para designá-los foram *assinu* (UR-SAL), *kulu*¹²¹ *kurgarru*, e GIR-SIG-GA. Brooks salienta que eles foram mencionados não apenas na literatura religiosa, mas também como testemunhas¹²² nos documentos de negócios. O *assinu* da Descida de Ishtar (Rev 1 12) tem sido interpretado como um eunuco representando Tammuz.¹²³ Albright, conforme Brooks, discorre sobre o papel desempenhado pelos eunucos nos festivais de Ano Novo – e relaciona o sacerdote-eunuco com a diminuição da lua.¹²⁴ Segundo sua leitura, o GIR-SIG-GA que é mencionado no Código de Hammurabi, (parágrafos 187, 192, 193), trata-se dos sacerdotes-eunucos e que as *zinništi zikri* (dos parágrafos 178, 179, 180, 187, 192, 193) foram as “sacerdotisas-eunucos” (mulheres que se relacionavam sexualmente sem fins reprodutivos). Isso foi sugerido por Brooks pouco antes da época do artigo.¹²⁵ Esses

---

¹¹⁹ Robert Biggs, “*Medicine in Ancient Mesopotamia*”, *History of Science*, 1969, 8, p. 94-105; Kinsey, Alfred C.; Pomeroy, Wardell B.; Martin, Clyde E. *Sexual Behavior In the Human Male*; Philadelphia: W.B. Saunders: 1948; afirmam que a penetração era oro-genital, mas não apresentam evidências para sustentar as suas teses. O colaborador de Kinsey, Wardell Pomeroy, informou a Greenberg que Kinsey era bastante desatento a questões históricas e antropológicas. C. A. Tripp. *The Homosexual Matrix*. p. 5, New York: McGraw-Hill Book Co., 1975 repete a afirmação de Kinsey, ao sugerir que a prática contemporânea do *metisah bapeh* deriva de um antigo ritual. Na sua prática, o *mohel*, ou circuncisador, suga o sangue da ferida de um jovem recentemente circuncidado para prevenir a infecção. A prática é conhecida de fontes talmúdicas e é ainda utilizada em algumas comunidades contemporâneas atuais, embora muitas tenham a abandonado por considerá-la anti-higiênica. É improvável que tal prática tenha qualquer relação com a prostituição cultual, principalmente ao considerar que os Babilônios e Assírios, que tinham prostitutos cultuais, não circuncidavam.

¹²⁰ Ao menos tão primitivo segundo o estudo de Layard escrito em 1849; cf. *Nineveh and its Remains*, 11, 325, entre diversas passagens.

¹²¹ Veja Albright, *Journal of American Oriental Society*, XXXIX, 1916, 83.

¹²² C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents* (Cambridge 1898-1923), 111, 268; 11, 129 e assim por diante.

¹²³ *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin 1898 ff.), XV, 438; *Journal of American Oriental Society*, XXXIX, 1916, 86. Na cópia de Assur do texto da Descida de Ishtar, a palavra *ku-lu-* é substituída por *assinu*. Frank, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIX, 197 identificou *kalu* e *kurgarru*.

¹²⁴ Albright, *Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis* (1890-1951), XXXVII, 111 ff.; Jensen, em Koheler and Baumgartner, 2. ed., inglês e alemão, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* 1958, VI (2); Frank: *Studien zur Babylonischen Religion*, 21, 80; Zimmern “*Das Babylonische Neujahrsfest*”, *Der Alte Orient*, VII (3), 9, XXV (3) 1926.

¹²⁵ Brooks; *Dissertation*, op. cit., 70-78; Barton, “*Sodomy*”, *Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics*; Ungnad, *Zeitschrift für Assyriologie*, v. XXXI, 51; Meissner, *Bab. und Ass.*, 11, 436 ff. equacionam

devotos, dedicados ao serviço de Tammuz e Ishtar, foram reconhecidos e providos pela lei. Descrições rituais indicam que na Babilônia esses sacerdotes-eunucos trabalhavam em um frenesi extático,¹²⁶ que eles carregavam uma adaga como o símbolo da sua mutilação,¹²⁷ que poderiam vestir um traje feminino, assim como os eunucos de outras deidades,¹²⁸ e que poderiam tocar instrumentos musicais e cantar como parte do ritual.¹²⁹

3 Leis e Textos do Oriente Próximo relacionados à Homossexualidade

3.1 Assíria Média

Olyan propõe que existe no Antigo Oriente Próximo, no qual se encontram os babilônios, assírios, egípcios, e outros povos, uma grande quantidade de documentos relacionados à homossexualidade.¹³⁰

Dos vários materiais existentes no *corpus* da legislação do Oriente Próximo, apenas os das Leis da Assíria Média (MAL – Middle Assyrian Laws) e as Leis Hititas

---

assinu e *girsequ*. (Sal-Uš) pode também designar uma hieródula sem fins reprodutivos, Koschaker, “*Fatriarchat Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 1933, 3, nº 2; Barton, *Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, 203, IV, 9 (SAL-IA-E).

¹²⁶ Farnell sugeriu que a automutilação necessária para manter o status de um sacerdote-eunuco pode ter surgido da ânsia extática ao se assimilar à deusa e a carregar em si mesmo o seu poder: op. cit., III, 300.

¹²⁷ Veja Frank em *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIX, 197 ff., ao se referir à [*collection of cuneiform*] *tablets in the British Museum*, 67, 1, 10-16, que dá a insígnia cultural de várias pessoas e do *kurgarru* como “*Dolch*” e “*Keule*”; *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* (Paris 1886 ff.), XII (1) 35 l. 17, “Os eunucos da sua cidade nunca mais carregarão adagas (lamento)”. LANGDON. *Tammuz and Ishtar*, pp 78, 79, Oxford, 1914; REISSNER G. *Sumerisch babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit*, nº 56, obv. 56 (Berlin, 1896); HUSSEY. “*The American Journal of Semitic Languages and Literatures*”, XXIII, 146, 1907.

¹²⁸ Albright, *Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis* (1890-1951), XXXVII, 116 sugere que a verdadeira razão deles usarem roupas femininas era porque eles trabalhavam como mulheres, e não pela razão dada por Lucian, 27. Attis após a sua castração usou uma roupa feminina; Lucian, *Dea Syr*, 15.

¹²⁹ Meissner, op. cit., 11, 67. ENGEL, Carl. “*The Music of the Most Ancient Nations*”, Wm. Reeves, 1929., 107, escreveu “as representações da performance musical na qual muitos dos músicos foram eunucos. (...) Suas vozes de soprano podem ser distintas em um brilhantismo peculiar para as suas performances”. Para Zimmern, *Neujahrsfest*, 138, o *assinu* toca “flauta”. Frank: *Studien*, 20 and 80; Jensen, em Koheler and Baumgartner, 2ª ed., inglês e alemão, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* 1958, VI (2) 42 l. 10; *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIV, 109, nº 1.

¹³⁰ Sobre a Assíria e a Babilônia, Olyan sugere a pesquisa de J. Botteró & H. Petschow, “*Homosexualität*”, in *Reallexikon der Assyriologie* (Berlin, 1975), 4:460-61, que discutem representações visuais semelhantes às dos textos. No Egito, veja o breve tratamento de W. Westendorf, “*Homosexualität*”, em *Lexikon der Ägyptologie* (Wiesbaden, 1977), 2:1272-74, com referências bibliográficas; H. Goedicke, “*Unrecognized Sportings*”, *Journal of the American Research Center in Egypt* 6 (1967): 97-102, que reconstrói uma variedade de atitudes (positivas e negativas) com respeito ao homoeroticismo no Egito; e L. Manniche, “*Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life*”, *Acta Orientalia* 38 (1977): 11-23, esp. 14-15, e *Sexual Life in Ancient Egypt* (London, 1987).

abordam por completo o assunto das relações sexuais homem em homem. Segundo Greenberg, nenhum dos mais antigos códigos legais da Mesopotâmia, como as Leis de Urukagina,¹³¹ as Leis de Ur-Nammu,¹³² as Leis de Eshnunna,¹³³ e as Leis de Hammurabi¹³⁴ proíbem atos homossexuais. Não há evidência legal do Egito. Nem as Leis Hititas, nem as Leis da Assíria Média proíbem a penetração homem em homem sem qualificação. A única possível referência à homossexualidade é uma providência no Código de Hammurabi relacionada a filhos adotados por eunucos do palácio,¹³⁵ e não há certeza que estes últimos estavam engajados nas práticas homossexuais.

Greenberg observa que “As Leis da Assíria Média”, as quais possuem a sua origem na metade do segundo milênio a.C., contém duas providências relacionadas à homossexualidade: no parágrafo 18 e no parágrafo 20, que serão apresentadas a seguir.

A providência do parágrafo 18, também conhecida como “Lei da Assíria Media A 19”, considera sobre acusações caluniosas sem prova: “Se um proprietário começar um rumor contra seu vizinho em particular ao dizer: ‘pessoas têm deitado com ele repetidamente’ ou dizer a esse vizinho em uma briga na presença das (outras) pessoas, ‘pessoas têm deitado com você repetidamente; eu te processarei’, desde que ele não seja capaz de processá-(lo)(e) não processá-(lo), eles chicotearão este proprietário cinquenta (vezes) com madeiras (e) ele deverá trabalhar para o rei durante um mês inteiro; e eles o castrarão e ele também pagará um talento com antecedência”.¹³⁶

Greenberg enfatiza que o parágrafo anterior demonstra uma penalidade similar (de quarenta chibatadas ao invés de cinquenta) para um homem que faz uma acusação sem provas na qual a mulher do vizinho se comporta igual a uma prostituta vulgar por ter vários amantes. Em ambos os casos, trata-se de uma ofensa passível de punição da divulgação de

---

¹³¹ Aproximadamente 2357 a.C.

¹³² Aproximadamente 2100 a.C.

¹³³ Aproximadamente 1750 a.C.

¹³⁴ Aproximadamente 1726 a.C.

¹³⁵ Parágrafo 187.

¹³⁶ Pritchard, op.cit., p. 181. Greenberg percebe que este parágrafo requer um grande comentário. Um “senhor” é alguém de um alto status social, um aristocrata. A palavra assíria *tappa'u*, aqui é compreendida como “vizinho”, tem sido sujeito de certa discussão (Botteró e Petschow, op. cit., 1975). Greenberg afirma que se trata do equivalente do hebraico *re'a*, e neste contexto é melhor compreendido como alguém que reside na vizinhança de alguém, sem necessariamente ser um parente. A providência que o caluniador será castrado para Greenberg não é completamente absoluta, pois G. R. Driver e J. C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford, 1935), p. 70/391 traduzem a passagem como “ele será excluído” e sugerem que isto possa implicar em um ostracismo social. G. Cardascia, *Les lois assyriennes*, p. 133 (Paris, 1969), interpreta a passagem especificamente como algum tipo de marca ou exclusão ao ofensor.

um rumor difamatório sem haver condições de prová-lo. Greenberg discorre que evidentemente era um erro pequeno acusar um homem de permitir a si mesmo usar-se homossexualmente em uma base regular, em relação a acusar a esposa de alguém de promiscuidade adulterosa. Em ambos os casos, para Greenberg, o papel receptivo habitual pode possuir graus distintos de proscrição. Provavelmente, a ofensa se tratava da prática da prostituição fora do casamento; em essência, sem nenhuma permissão.¹³⁷ Para Greenberg, alternadamente, o parágrafo pode se referir a casos em que o provocador de rumores é incapaz de sustentar as suas alegações quando desafiado em um estabelecimento privado. Segundo Greenberg, não há registros de que a proscrição que possa esclarecer tal providência tenha sido descoberta.

O Parágrafo 20, também conhecido como “Lei da Assíria Media A 20”, compreende o estupro homossexual: um homem convicto de forçar ou coagir alguém a se submeter à penetração anal está sujeito a penetração forçada e a ser castrado. O papel de penetrador não era considerado crime, desde que fosse consensual.¹³⁸ Apesar de alguns desses códigos serem baseados em parte no caso de lei, segundo Greenberg eles não estavam necessariamente compreendidos a serem aplicados no tribunal. Além disso, para Greenberg, eles registravam os padrões ideais do comportamento da época.¹³⁹

Greenberg argumenta que fontes extralegais nos demonstram um quadro de atitudes e práticas sexuais. A penetração anal era parte do repertório sexual: era pintada na arte figurativa de Uruk, Assur, Babilônia e Susa – e em uma época anterior ao terceiro milênio a.C.¹⁴⁰ Greenberg repete mais uma vez que não há evidência que a felação ou o cunnilingus era praticado tanto homossexualmente quanto heterossexualmente, nem parece que tal estímulo era proibido – simplesmente não existe nada sobre o assunto na região.¹⁴¹

---

¹³⁷ Greenberg, *Opus Cit*, p 125

¹³⁸ Traduções publicadas (Driver e Miles, op. cit., 1935 oo 71 e 391; Cardascia, 1979; p. 133-5), segundo Greenberg, se enganam neste ponto, pois elas erroneamente sugerem que a proibição é aplicada a todos os atos de penetração homossexual anal. De qualquer forma, a voz do verbo *na-ku* nesta passagem implica o uso da força (Botteró e Petschow, op. cit., 1975). Em uma passagem que se refere à homossexualidade consensual, a penalidade pode não fazer sentido; ao referir-se a uma coerção, é seguido do princípio das penalidades análogas comuns na lei antiga: “um olho por um olho”, “um estupro por um estupro”. Implicitamente, as leis tinham o dispositivo para condenar o comportamento agressivo homossexual penetrador sobre circunstâncias especiais.

¹³⁹ G. R. Driver and J. Miles, *The Babylonian Laws* (Oxford: Clarendon Press, 1952), v. 1, p. 53.

¹⁴⁰ Botteró e Petschow, op. cit., 1975

¹⁴¹ Biggs, op. cit., 1969.

Greenberg considera que tanto Zimri-lin, rei de Mari, quanto Hamurabbi, rei da Babilônia, possuíam amantes homens. A rainha esposa de Zimri-lin se refere tanto aos reis quanto aos seus amantes em uma carta.¹⁴²

Na perspectiva de Olyan, a “Lei da Assíria Média A 19” declara acusações falsas de uma atração masculina repetida, uma penetração aparentemente voluntária e receptiva¹⁴³ – e não é caracterizado nada sobre a penetração repetida de outros homens. Uma segunda lei, “Middle Assyrian Laws A 20”, parece proscrever o estupro que envolve dois homens de mesmo *status* (ou alguma espécie de relacionamento de proximidade física, apesar disto parecer ser menos provável).¹⁴⁴ O *status* igual ao do parceiro é sugerido pela palavra *tappa'u*, que também é traduzida como “companheiro”, “colega”, ou “vizinho”.¹⁴⁵ Apenas o parceiro penetrador é punido em “Middle Assyrian Laws A 20” (com estupro e castração); o parceiro receptivo (o *tappa'u*) é aparentemente visto como uma vítima de agressão, para que nenhuma penalidade seja prescrita para ele.¹⁴⁶ O verbo *naku/niaku*,¹⁴⁷ “ter penetração

---

¹⁴² Moran, W. L.. *New Evidence From Mari on the History of Prophecy*. Biblica 50:15-56. 1969

¹⁴³ Olyan aponta que o Gtn (iterativo) de *naku/niaku* é usado: “Eles têm penetração (ilícita) com ele repetidamente” (*ittinikus*). O verbo *naku/niaku*, “ter penetração (ilícita)” ,ocorre em todas as formulações de Middle Assyrian Laws A 19-20. é usado em outras espécies de atos sexuais ilícitos (e.g., adultério, em *Middle Assyrian Laws A 17 68; 18 74*). Substantivos derivados e adjetivos incluem *niku*, “adultério”, “fornicação” e *niku/niktu*, “violentado”, “estuprado” (veja Middle Assyrian Laws A 23). Alguns destes atos obviamente implicam em coerção, embora isto não esteja claro, pois o verbo necessariamente sugere o uso da força quando usado isolado; certamente em *Middle Assyrian Laws A 19* isto não ocorre (do mesmo modo em Middle Assyrian Laws A 17 68 e 18 74). Sobre o verbo *naku/niaku*, veja também “*naku [niaku]*”, em *Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 11, nº 1, N, Oriental Institute, 1980:197-98. Sobre o sentido de *Middle Assyrian Laws A 19*, veja também Botteró e Petschow, p. 462.

¹⁴⁴ Olyan atesta, por exemplo, vizinhos próximos, como em *Middle Assyrian Laws B 8* ou 19. Veja a discussão dos possíveis significados de *tappa'u*.

¹⁴⁵ Olyan sugere ver as discussões de G. R. Driver e J. C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford, 1935), p. 66-68; e também, G. Cardascia, *Les lois assyriennes* (Paris, 1969), p. 68; e Botteró & Petschow, p. 461-62, sobre o *tappa'u*. Veja também W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 vols. (Wiesbaden, 1965-81), 3:1321-22. Driver e Miles argumentam que o *tappa'u* era a pessoa pertencente ou tomada de uma família ou clã ou aldeia-comunidade com o objetivo de trabalhar em uma sociedade em comum ou na cultura da terra (p. 67). Após isso, como as propriedades individuais aumentaram, os *tappa'u* vieram a designar os vizinhos. Segundo Olyan, eles reconhecem que esta formulação é o resultado de uma conjectura completa. Mas conforme Olyan, há exemplos em que as próprias *Middle Assyrian Laws* nas quais está claro que os *tappa'u* estão pelas redondezas (veja B 8 e 41 sobre o assunto); outros usos da palavra nas *Middle Assyrian Laws* para Olyan, são ambíguos. Parece provável que o *tappa'u* foi utilizado mais geralmente para alguém de status igual. Olyan escreve que a palavra é utilizada para parceiros de negócios, funcionários colegas, e até soldados colegas ou funcionários em vários contextos e períodos, além dos vizinhos (como discutido por Driver e Miles, p. 66). Nos contextos comerciais da Babilônia Antiga, Olyan afirma que um substantivo relacionado abstrato denominado *tappatu* ocorre comumente, com o significado de “companheiros de negócios”. Botteró e Petschow, p. 461-62, corroboram o *tappa'u* como alguém “*du meme rang social*” ou, “*qui frequente la meme société*”, como foi visto anteriormente.

¹⁴⁶ Cardascia, p. 134-35.

¹⁴⁷ Veja nota nº 142 acima

(ilícita)”, é utilizado em todas as partes de “Middle Assyrian Laws A 19-20”, embora o verbo não indique necessariamente coerção pelo parceiro penetrador e sugira claramente que este ato é ilícito de alguma maneira. Olyan atesta sua punição; contudo, sugere que ele usou a força, como outros têm argumentado.¹⁴⁸ Olyan declara que o que parece é que a lei em “A 20” está preocupada com o estupro de um homem por outro de mesmo *status* ou de relação próxima. A lei em “A 19” mostra assuntos repetidos, entre eles, a adesão voluntária do papel receptivo na penetração.

“As Leis da Assíria Média A 19-20” ocorrem no contexto de uma série de leis dirigidas a crimes cometidos contra mulheres casadas. Olyan menciona que G. Cardascia e J. Botteró concluíram que a evidência de “Middle Assyrian Laws A 19-20” sugere que o parceiro receptivo em uma relação homem em homem era percebido nesta comprovação legal como o equivalente a uma mulher.¹⁴⁹ Esta observação parece válida se a receptividade tenha sido coagida ou não, desde que uma lei (A 19) cause o comportamento consensual e a outra provavelmente descreva atos coagidos. Nisto pode-se observar a Fonte de Santidade; a receptividade está associada com a feminidade e feminização. Em Levítico 18:22 e 20:13, como em “Middle Assyrian Laws A 20”, o parceiro receptivo não era originalmente punido; apenas o penetrador era penalizado, apesar de no contexto bíblico não haver evidência que sugira que o parceiro penetrador tenha usado de coerção.

Olyan confirma que como está escrito em A 20 apenas se um homem penetrar em um *tappa'u* (presumivelmente pela força), ele poderá ser punido através de castração e estupro; nada é dito sobre a penetração (forçada ou voluntária) de homens que não são os *tappa'u* do hipotético parceiro penetrador, nem daqueles que podem ser os *tappa'u* mas não foram forçados à receptividade.¹⁵⁰ Mas segundo Olyan, como no caso da penetração em um homem de uma posição mais baixa, apenas um argumento a partir do silêncio pode ser feito.¹⁵¹ Além disso, a lei de A 20 poderia ter sido baseada nas idéias de comunidade e

---

¹⁴⁸ Veja as discussões de Botteró e Petschow, p. 462; e Greenberg (nota nº 138 acima), p. 126 e nota nº 130, que segue Botteró e Petschow.

¹⁴⁹ Cardascia, p. 41; e J. Botteró, *Antiquites assyro-babyloniennes* (Paris, 1967), pp. 87-88.

¹⁵⁰ Olyan indica que Driver e Miles, p. 71, o anteciparam neste ponto, assim com fizeram Botteró e Petschow (nota nº 130 acima), p. 462. Driver e Miles acreditam que isto era apenas uma ofensa por ter relações sexuais com o *tappa'u* de alguém. Botteró e Petschow tomaram uma posição mais cheia de nuances, segundo Olyan, ao indicar que o forçar ao *tappa'u* era a questão, não a penetração no *tappa'u* “*per se*”.

¹⁵¹ Olyan sugere que para tal argumento, ver Botteró e Petschow, p. 462. Para Olyan, eles estão provavelmente corretos.

proximidade física e não no *status* igual, desde que fosse possível que o *tappa'u* o sugerisse, embora isso para Olyan pareça menos provável. Se este for o caso, segundo Olyan, poderia ter sido lícito penetrar homens que não fizessem parte de alguma aldeia ou clã (ou aqueles que de fato foram) com o seu consentimento. Se o *tappa'u* fosse um membro de uma aldeia ou clã, mas não de um *status* igual, então a construção de atos sexuais lícitos contrastaria com o contexto de Atenas e Roma, já que o membro da comunidade desempenharia um papel central na criação de limites. Para Olyan tudo aquilo que significa *tappa'u* em “Middle Assyrian Laws A 20” difere de Levítico 18:22 e 20:13, que proíbem relações homem em homem sem qualificação, tanto no penúltimo quanto no estágio final do desenvolvimento destas leis.

Para Olyan, a proscrição geral de uma penetração homem em homem em Levítico 18:22 e 20:13 bate à luz da evidência das Leis da Assíria Média, nas quais *status*, coerção, e atos repetidos de receptividade parecem desempenhar um papel na construção dos limites entre o comportamento sancionado e o proibido entre homens.¹⁵²

Finkelstein demonstra que apenas nas Leis da Assíria há regras sobre a homossexualidade, e elas foram limitadas a situações em que alguém era difamado por uma acusação pública de ser o parceiro receptivo em tais atos – a punição para tal difamação era o açoitamento, o trabalho penal e o raspar a cabeça – e para crimes mais sérios de um homem ser estuprado por outro homem. Finkelstein explica que a punição para o crime mais sério é o acusado sofrer estupro homossexual e ser castrado.¹⁵³ Finkelstein explica que, em outras palavras, os atos homossexuais *per se* não foram puníveis, apesar de estar bem claro que as pessoas que assumiam o papel de parceiro feminino em tais atos eram tratadas com desprezo. Finkelstein observa que o assunto não é amplamente discutido nas leis de Hammurabi.

Finkelstein explana que na perspectiva mesopotâmica, o anormal, seja no domínio dos atributos físicos, de comportamento ou das ocorrências, pode ser aberrante e ameaçador, mas não “antinatural”. Na perspectiva bíblica, para Finkelstein, não poderia haver nenhuma “natureza autônoma”.

---

¹⁵²Olyan continua, como mencionado anteriormente, é possível que a membresia da comunidade não tenha o *status* como a chave da compreensão desta restrição.

¹⁵³Veja Driver e Miles, *The Assyrian Laws*, p. 391, parágrafo 19-20

Segundo Greenberg, claramente não havia proibição religiosa contra a homossexualidade, não somente pela existência da prostituição cultural,¹⁵⁴ mas também pelo texto do “Almanaque de Encantamentos”, o qual contém orações de pessoas que intercedem em bases iguais, no amor de um homem por uma mulher, de uma mulher por um homem e de um homem para outro homem.¹⁵⁵

Os babilônios foram bastante interessados pela adivinhação do futuro. E Greenberg¹⁵⁶ faz referência a uma seção do “*šumma alu*”, um manual cuja intensão é prognosticar o futuro ao se basear nos atos sexuais. A maioria dos prognósticos é heterossexual, mas cinco envolvem a homossexualidade masculina:

Se um homem penetrar no traseiro de seu semelhante (macho), ele será maior do que os seus irmãos e colegas.

Se um homem anseia em expressar a sua masculinidade dentro de uma prisão e assim, como um prostituto cultural, se relacionará com homens que se tornarão o seu desejo, assim ele terá uma experiência maligna.

Se um homem penetrar em um prostituto cultural (masculino), o cuidado [no sentido de problema e perigo] o abandonará.

Se um homem penetrar em um cortesão, durante todo o ano a preocupação pela qual ele foi amaldiçoado o consumirá.

Se um homem penetrar em um escravo (homem), terá muito cuidado ao se aproximar dele.¹⁵⁷

Greenberg conclui que nenhum desses atos traz uma condenação moral, mas alguns desses atos são favoráveis; outros não. A homossexualidade, por si própria, não traz implicações, nem neste contexto e nem em outro lugar em que o conceito de homossexual apareça neste período. O que importa são os papéis e as condições sociais desempenhados pelas partes. Ao penetrar analmente alguém de um *status* social mais elevado (um igual, um

---

¹⁵⁴ Greenberg, op. cit., p. 125

¹⁵⁵ Botteró e Petschow, op. cit., 1975

¹⁵⁶ O amor de uma mulher por outra mulher não é mencionado. Greenberg, ao se referir à Biggs, Robert. *SHA.ZI.GA Potency Incantations, Texts from Cuneiform*. Sources, v. 2. Locust Valley, New York: J.J. Augustin. 1967, nos demonstra que não é mencionado nada sobre lesbianismo no texto astrológico do período neo-babilônico (605-539 a.C).

¹⁵⁷ Grayson e Redford, op. cit., p 149, 1979. O lesbianismo, segundo Greenberg, é mencionado na apodosis divina, em um contexto que segundo Bottéro e Petschow não é muito comum. Botteró e Petschow, op. cit., 1975.

prostituto cultural e um cortesão) é favorável; estar envolvido com algum dos escravos é desfavorável. Os babilônios tinham percebido que a conexão sexual pode degradar a autoridade de um mestre sobre os seus escravos. Preferir o papel receptivo ou passivo como o único papel parece ter sido considerado de maneira negativa, com exceção do contexto cultural. Uma maldição apodítica alerta que “cada um fará dele um objeto de coitos repetidos”.¹⁵⁸

3.2 Hititas

Greenberg¹⁵⁹ afirma que textos hititas documentam a existência de sacerdotes masculinos do templo como eunucos travestidos, porém não diz claramente se eles mantinham relações sexuais com os adoradores.¹⁶⁰

Olyan afirma que o Parágrafo 189 das Leis Hititas, datadas do segundo milênio a.C, torna o incesto entre pai e filho uma ofensa capital, em mesmo grau do incesto entre pai e filha e entre mãe e filho, porém não há menção do incesto entre mãe e filha. Além disso, eles classificam a penetração com um espírito masculino ou feminino como um pecado ou abominação, sem especificar a penalidade.¹⁶¹ O contexto sugere que o parentesco seja a questão no caso do filho, não o seu sexo: o filho é mencionado como um terço da tríade familiar.¹⁶² Olyan escreve que em nenhum lugar neste *corpus* há uma

---

¹⁵⁸ Botteró e Petschow, op. cit., 1975.

¹⁵⁹ Greenberg, op. cit., p. 96.

¹⁶⁰ J. Garstang, *The Land Of Hittites*, p. 321, London, Constable, 1910; H. A. Hoffner, *The Hittites and Hurrians. in Peoples of Old Testament Times*, edited by D. J. Wiseman. London: Oxford University Press, 1973.

¹⁶¹ Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*. P 196 Princeton: Princeton University Press. 1955; Daniel, Marc, “*Nos ancetres les Hittites*”, *Arcadie* 115-16:353-56. 1963; J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, p. 83, 113-4; Leiden, 1971; Hoffner, “*Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East*”, in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, ed. H. Hoffner, *Alter Orient und Altes Testament*, v. 22 (Neukirchen-Vluyn and Kevelaer, 1973). Alguns comentadores pensam que a passagem se refere a sonhos com fantasmas (Friedrich, *Opus Cit*, p 83), mas para Greenberg, parece duvidoso. Sonhos não foram o sujeito da legislação em qualquer outra civilização primitiva. Ver L. Bullough. “*Attitudes Toward Deviant Sex in Ancient Mesopotamia*”, *Journal of Sex Research*, VII, 1971 e *Sexual Variance in Society and History*. p. 54 New York: Wiley Interscience, 1976, segundo a menção de Greenberg, erroneamente identifica a Lei Hitita contra o incesto como Assíria.

¹⁶² H. Hoffner, “*Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East*”, in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, ed. H. Hoffner, *Alter Orient und Altes Testament*, v. 22 (Neukirchen-Vluyn and Kevelaer, 1973), p. 83, segundo Olyan, reforça este ponto.

interdição geral das relações homem em homem.¹⁶³ A homossexualidade não incestuosa não é mencionada.¹⁶⁴

Hoffner¹⁶⁵ indica que não sabe se a homossexualidade por si era excluída pela Lei Hitita¹⁶⁶ ou se as relações foram consideradas homossexuais apenas com parentes mais próximos. Hoffner destaca que as leis do Antigo Oriente próximo (juntamente com as leis hititas) proibiam relações heterossexuais entre parentes próximos e, desde que ambas as interdições das relações homossexuais caíssem em uma mesma categoria, segundo Hoffner elas poderiam ser percebidas temporariamente a suspender o julgamento na importância da estigmatização de todas as relações homossexuais. Hoffner sugere que a heterossexualidade (e provavelmente e acima de tudo a homossexualidade) era regulada, mas não interditada, em contraste com a interdição fixa da homossexualidade na Lei Hebraica.¹⁶⁷

Com respeito à frase “uma abominação para o Senhor” no Código de Santidade, Weinfeld salienta a sua visão ao perceber que ela recebe uma conotação limitada e se refere apenas a aberrações sexuais, pois tal código, que para Weinfeld em alguns aspectos possui afinidade com o Deuteronômio, pode estar relacionado com o começo da utilização da língua hebraica. Weinfeld observa que há uma ligação com material de origem não-israelita, como nas leis hititas, as quais, em diversos casos de impureza sexual, foram condenados como *hurkel*, uma palavra traduzida por Neufeld como *tô‘ēbāh*.¹⁶⁸

Hoffner explica que o TÚG *Kureššar* é a espécie de acessório de cabeça característico para mulheres.¹⁶⁹ No juramento do soldado *Kureššar*, três itens característicos

---

¹⁶³ Olyan sugere também a discussão da obra de Hoffner *ibid.*, p. 83, 84. Segundo Olyan, Hoffner acreditava que estas leis datam pelo menos ao meio do décimo-setimo século a.C.

¹⁶⁴ Segundo Greenberg, alguns acadêmicos afirmam que a lei hitita dá condição de realizarem casamentos homossexuais masculinos (Friedrich, Johannes *HETHITISCHE GESETZE AUS DEM STAATSARCHIV VON BOGHAZKÖI (UM 1300 V. CHR.)*. Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922; Albrecht Goetze, “Hittite Dress”. apud: *Corolla Linguistica: Festschrift Ferdinand Sommer* Wiesbaden, 1955, referida por Greenberg, porém não encontrada na sua obra; Riemenschneider, Margarete. *Le monde des Hittites*. Paris: Correa-Buchet- Chastel. 1955), mas a maioria dos hititólogos atualmente rejeita esta afirmação (Friedrich, op. cit. 1971), porém sobrevive amplamente nas publicações de não especialistas (Boswell, op. cit., p. 21)

¹⁶⁵ 1967, p. 191

¹⁶⁶ Código Parágrafo 195 e Huqq. III 59f.

¹⁶⁷ Levítico 18:22; 20:13.

¹⁶⁸ E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1951 p. 189

¹⁶⁹ É encontrado na obra de Goetze, “*Hittite Dress*”, em *Corolla Linguistica*, p. 48-62, o qual, segundo Hoffner, não discute sobre o TÚG *kureššar*, desde que este não ocorra nas listas de vestuário que formam o esboço da estrutura do estudo. Hoffner enfatiza que J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch* (Heidelberg 1952-1954); 1-3 *Ergänzungsheft* (Heidelberg 1957-1966), p. 117, traz uma bibliografia representativa dos estudos da palavra, e que isto pode ser observado que na base de duas linhas independentes de evidência,

da mulher são empregados. Em *Keilschrifttexte aus Boghazköi*¹⁷⁰ 4 34 obv 2 42 eles são: TÚG.NÍG.MUNUS, **GIŠ** *hulali* e **GIŠ** *hueša*. Nas linhas 50 e 53 eles são: TÚG *Kureššar*, **GIŠ** *hulali* e **GIŠ** *hueša*. Segundo Hoffner, a justaposição dessas duas seções resulta na equação TÚG.NÍG.MUNUS = TÚG *Kureššar*. Hoffner propõe a segunda linha da evidência como fonológica. Nas descobertas do sítio de Ursum há ocorrências do termo *kuleššar*,¹⁷¹ que Guterbock, segundo Hoffner, está apto para definir como “conduta feminina”.¹⁷² O mesmo termo o qual Hoffner declara poder interpretar como “feminilidade” ocorre como *kureššar* para designar o adorno de cabeça tão característico da feminilidade. Hoffner observa que a (aparentemente não-condicionada) alternância fonética de 1 e 7 em cuneiforme hitita tem sido reconhecida por algum tempo.¹⁷³ Hoffner conclui que aparentemente o tronco de *kureššar* / *kuleššar* (“feminilidade”) não possui nenhuma relação direta com o termo “Hitita” para mulher, o qual se considera antes do símbolo SAL/MUNUS quando ele não é precedido por NÍG, pois, para Hoffner, em casos semelhantes, estes complementos fonéticos indicam um nome do tronco “n”.¹⁷⁴ O adorno de cabeça do homem é *kupaḫi*.¹⁷⁵

Hoffner continua a discorrer sobre Deuteronômio 22:5 que é um versículo que proíbe um homem a se vestir como uma mulher, pois nos rituais hititas o TÚG.NÍG.MUNUS (“adorno feminino”) inclui não apenas as características do vestuário feminino (como o TÚG *kureššar* feminino e a cobertura corporal completa), mas também a sua roca e o seu espelho.¹⁷⁶ Na Estela de Marash inscrita em hieróglifo Luwian, Hoffner

---

apenas uma pode estabelecer a equação TÚG.NÍG.MUNUS = TÚG *kureššar*

¹⁷⁰ Bd. 1-22 em *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft*, Leipzig/Berlin 1916 ff.

¹⁷¹ *Keilschrifttexte aus Boghazköi* (Bd. 1-22 em *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft*, Leipzig/Berlin 1916 ff.) I 11 2 17.

¹⁷² *Zeitschrift für Assyriologie Neue Folge*, 10, p. 128.

¹⁷³ cf. Kronasser, *Etymologie der hethitischen Sprache*, I: Wiesbaden 1962-1966; II [zsgst. von E. Neu]: Wiesbaden 1987, p. 66, ao qual se adiciona o cuneiforme Luwian “*adduwalahit*” e o hieroglífico Luwian “*atuwara*”.

¹⁷⁴ Cf. J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch* (Heidelberg 1952-1954); 1-3 *Ergänzungsheft* (Heidelberg 1957-1966), p. 290-91.

¹⁷⁵ Goetze, “*Hittite Dress*”, p. 59, para Hoffner possivelmente da fonte do hebraico *koḇāʿ*. Hoffner discorre para observar o comentário do escritor no *Journal of Near Eastern Studies*, 23, p. 67, nº 17, no qual o “P” é um erro de impressão para “K”. T. H. Gaster, segundo Hoffner, foi o primeiro que propôs a equação *kupaḫi* nos anos 30

¹⁷⁶ *Keilschrifttexte aus Boghazköi* (Bd. 1-22 em *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft*, Leipzig/Berlin 1916 ff.) 4 34 obv 2 42

percebe que é possível observar duas mulheres que seguram um espelho e uma roca.¹⁷⁷ Na inscrição Karatepe,¹⁷⁸ Hoffner percebe que Asitawanda dá a impressão de que nos tempos de segurança doméstica a mulher bem vestida poderia ainda ter uma roca na sua mão quando fosse sair à passeio. “Mas nos meus dias sempre uma mulher poderá passear com apenas uma roca na mão, por causa da graça de Baal e (outros) deuses.”

4 A deusa-mãe e a deusa Asherah

Asherah, também conhecida como Astarte e Ashtoret, segundo Bright,¹⁷⁹ era uma das divindades femininas do panteão cananeu, que apesar de ser muito instável em personalidade e função, representava a mulher principal no culto da fertilidade. Bright compreende que ela era retratada como uma cortesã sagrada, uma mulher grávida ou até mesmo como uma deusa da guerra, sedenta de sangue.

Fohrer¹⁸⁰ destaca que Asherah é a consorte de El, que participa de sua dignidade e é adorada como “a criadora dos deuses” – e pode interceder efetivamente diante de El a favor das outras deidades. Fohrer faz referência a Eissfeldt¹⁸¹, que mostra a deusa mais parecida com uma matrona que passou da época da concepção e do parto e, mesmo com a polaridade freqüentemente encontrada na natureza dos deuses cananeus, isto não impedia que ela fosse pintada ao dar à luz e ao amamentar.

Bright¹⁸² afirma que a participação da Asherah como mulher principal no culto da fertilidade correspondia às forças da natureza que foram reativadas e que seria assegurada a desejada fertilidade do solo, dos animais e dos homens.

O culto cananeu relacionado com a Asherah, segundo Bright, era caracterizado pela prostituição dos deuses, pelas práticas homossexuais e por vários ritos orgíacos.

Fohrer¹⁸³ corrobora que a deusa Astarte corresponde à deusa babilônica Ishtar e é mencionada freqüentemente nos textos culturais e litúrgicos de Ugarit. Ela é claramente

---

¹⁷⁷ PRITCHARD, J. B. *The Ancient Near East in pictures relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1959, n° 631

¹⁷⁸ Donner and Rollig, *Kanaanaische und Aramaische Inschriften*, sel. 26, texto A, 2: 6-7 (pp. 5, 37, 41)

¹⁷⁹ Bright, op. cit., p. 151-152

¹⁸⁰ FOHRER, G. *A História da Religião de Israel*, p. 49. São Paulo, Ed Paulinas, 1982

¹⁸¹ EISSFELDT, O. *Kanaanäisch-ugaritische Religion*. – Handbuch der Orientalistik, vol. 8, pt. 1, pp. 76-91 (Leiden, 1964)

¹⁸² Bright, op. cit., p 151-152

¹⁸³ Fohrer, op. cit, p 52

uma deusa da fertilidade com um culto sexual, cujos aspectos bélico e astral de Ishtar são atestados em segundo plano.

Fohrer¹⁸⁴ declara que nas escavações da cidade de Ugarit existem numerosas representações pictóricas de deidades femininas com pronunciados atributos sexuais e que, pelo menos uma parte delas, provavelmente representa Astarte, o que para o autor evidencia, a partir de tais descobertas, que era admitida a difusão de muitos cultos das deusas-mães.

Ackerman¹⁸⁵ diz que evidências inscricionais também demonstram a associação da Asherah com serpentes, tais como os textos proto-Sinaíticos nos quais ela é chamada de “Senhora da Serpente”.

Ackerman argumenta que Eva em Gênesis 2:4b-3:24 é a figura desmitologizada de Asherah,¹⁸⁶ em que Eva, como Asherah, representa fertilidade (“a mãe de todos os seres viventes”; Gênesis 3:20). Significativamente, para a tese de Ackerman, esta Asherah “semelhante a Eva” está associada com a serpente.

Cooper¹⁸⁷ afirma que o culto de Ishtar, cujas origens são encontradas no culto sumério à deusa Inanna, possui paralelos próximos ao culto canaanita à deusa Asherah e ao culto egípcio a Ísis. Ele afirma que existem similaridades entre a profecia assíria e a profecia bíblica, o que explica devidamente para Cooper os conceitos e as similaridades doutrinárias das religiões subjacentes, sem ter que recorrer à hipótese implausível de empréstimos diretos ou de “influências” interculturais.

Meyers¹⁸⁸ afirma que independente do que a dinâmica social da situação na vida urbana na Idade do Bronze Tardia possa ter sido, determinados fatos sobre os papéis femininos surgem, talvez fracamente, mas de forma alguma inexistentes. Meyers confirma que as forças e apelos persistentes de Anat e Asherah¹⁸⁹ na própria Bíblia Hebraica são evidências da participação das mulheres na vida religiosa e também na vida pública, pois mulheres serviam divindades femininas e, em troca, divindades femininas serviam mulheres, ao afirmar seu valor criativo final.

---

¹⁸⁴ Fohrer, op. cit, p 53

¹⁸⁵ 1993.

¹⁸⁶ H. N. Wallace, *The Eden Narrative* (tablets in the collections of the Harvard Semitic Museum 32; Atlanta: Scholars Press, 1985), 111-14, 158

¹⁸⁷ 2000, p. 439.

¹⁸⁸ 1978, p. 94.

¹⁸⁹ cf. Juízes 3:7; 1º Reis 15:13 = 2º Crônicas 15:16; 1º Reis 18:19; Jeremias 44:15 ff.

Wood ¹⁹⁰ continua a demonstrar que a deusa ‘Ashtart continuou a ser adorada por todo esse período e, com respeito ao aumento da sua popularidade, ela parece estar mais evidente em função das características distintivas do seu culto, pertencentes a este período e aos períodos consecutivos. Segundo Wood, a aparência das imagens e placas desta deusa em todos os níveis que pertencem a este período, “se não ao mais antigo”, é bastante significativa. Mesmo antes do décimo quarto século a.C, esta deusa, sob o nome de Ashirat, revelou-se no Ta’anach.¹⁹¹ A julgar pelos traços maternos que caracterizam a imagem da deusa-mãe encontrada em todos os níveis por toda a Palestina, pode-se admitir que a sua natureza permaneceu inalterada desde tempos primitivos. Wood explica que ela era a doadora da descendência, e além do mais, “respondia às que oravam que se tornariam mães” como Wood demonstra.¹⁹² Ela requeria, pelo rito de circuncisão, a consagração dos poderes reprodutivos do homem, e ela ordenava o sacrifício do primeiro homem nascido e dos animais. A função que os semitas primitivos atribuíam à deusa-mãe era de dar a fertilidade às plantas e às árvores e se tornou, por meio das causas econômicas, usurpada pelos *ba’als*; enquanto a mesma função em um homem e animal permanecia na esfera da autoridade, aqui a conexão próxima que já tem sido mencionada entre a ‘Ashtart e os *ba’als*.

Terrien¹⁹³ supõe que a adoração de ‘Asherah na corte de Judá¹⁹⁴, para a maioria dos reis e rainhas davídicos – e, juntamente com a sua forma notável, um número de elementos cúlticos superficialmente heterogêneos – poderia estar relacionada ao Antigo Oriente Próximo, bem como tais elementos estariam relacionados ao mito de Omphalos: forças ctonianas, a cobra sagrada, o rito solar, a prostituição masculina, e a bissexualidade. Ainda Terrien¹⁹⁵ explana que as representações de serpentes aparecem juntas com as da

---

¹⁹⁰ 1916, p. 261- 263

¹⁹¹ Segundo Wood, de acordo com um tablete de barro encontrado no Ta’anach, Ernst Sellin, *Tell Ta’annek*, Vienna, 1904, p. 108.

¹⁹² Wood diz que esta função foi absorvida por Yahweh nos casos de Jacó, Ana, Sara e Raquel. Na Fenícia, se acreditava que os deuses davam a semente aos homens, *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I. 3, 11.

¹⁹³ 1970, p 331

¹⁹⁴ D. Nielsen, “*Die altsemitische Muttergöttin*”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Wiesbaden ... Stuttgart 1847 ff.). 92, 1938, p. 594 ff.; E. O. JAMES, *The Cult of the Mother-Goddess: An Archaeological and Documentary Study*. New York: Frederick A. Praeger, 1959, p. 76 ff.; R. Patai, *The Hebrew Goddess*, p. 45 f.

¹⁹⁵ 1970, p.321

deusa Asherah em Ugarit, em Bethshan, e possivelmente em Beit Mirsim, em Hazor, bem como em muitos outros lugares da Síria e de Palestina.¹⁹⁶

Para Wood, a ‘Asherah era provavelmente e geralmente concebida como uma incorporação da concepção feminina de deidade, apesar da referência de Jeremias aos idólatras que chamavam uma madeira de “meu pai”,¹⁹⁷ parece a favor de uma idéia masculina. Por outro lado, como afirma Wood, a linguagem de Oséias e Jeremias, a menção de “para Ashtart na Asherah” como um dos postes limitantes de um santuário semítico tardio,¹⁹⁸ a forma feminina de Asherah nela mesma, assim como sua similaridade na ortografia em um som para ‘Ashtart, a deusa-mãe, determinam uma concepção feminina.

Mesmo sem a inscrição “comparada”, de fato Ackerman caracteriza a Asherah como bastante conhecida por associações com leões¹⁹⁹ (em Ugarit as crianças de Asherah são chamadas por ela de “orgulho dos leões”) [*Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes a Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*. Editado por A. Herdner. Mission de Ras Shamra 10. Paris, 1963: 3.5.45; 4.1.9; 4.2.25-261; Ackerman sugere que E M. Cross tem argumentado que a própria Asherah é chamada de *labi'tu*, “senhora leão”;²⁰⁰ a deusa nua no fundo registrado do décimo século a.C, o culto a *Ta'anach* mostra que quem aperta os leões com a mão direita e a sua mão suavemente pega é a Asherah].²⁰¹

---

¹⁹⁶ J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, III-IV, London-Copenhagen 1940), pp. 711 f., nota na p. 452 da obra; J. Gray, *I and II Kings*, London, 1964 pp. 608, 9

¹⁹⁷ Jeremias 2:27

¹⁹⁸ Cooke, p. 48; *Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig, 1928, p. 437n

¹⁹⁹ Em adição à discussão aqui, Ackerman sugere W.G. Dever, “Recent Archaeological Confirmation of the Cult of Asherah in Ancient Israel”, *Hebrew Studies* 23 (1982), 39-40 e figs. 3-4; idem, “Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet `Ajrud”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1984): 28.

²⁰⁰ J. T. Milik e F. M. Cross, “Inscribed Arrowheads from the Period of the Judges”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 134 (1954) 8-9; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, Middle Assyrian: Harvard University Press, 1973) 33. Mas cf. idem, “The Origin and Early Evolution of the Alphabet”: *Eretz-Israel* 8 (1967) 13* e nº 33; idem, “Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts”: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 238 (1980) 7, no qual Cross sugere que *labi'tu* possa ser compreendida como um título de Anat ou talvez se refira a uma fusão de Anat e Asherah. Veja também em Dever, “Asherah”; 28.

²⁰¹ Ackerman justifica que o local possui quatro registros; neste fundo resgistrado é pintado o leão que segura a deusa. Os leões são representados novamente no terceiro registro do fundo, mas neste registro eles flanqueiam a árvore sagrada. Esses dois ícones de leões flanqueados são melhor compreendidos como representações variantes do mesmo poder divino. Que o poder divino em questão é a Asherah que é indicada pela sua associação com árvores sagradas.

4.1 Material de Culto da deusa Asherah

Wood²⁰² diz que a árvore, que era um dos objetos sagrados mais primitivos no santuário, parece ter uma importante conexão com o lugar alto canaanita. Há dificuldade para determinar se a frase também repetida “toda a árvore verde” era associada com um santuário, era para ser literalmente interpretada como aplicação a toda a árvore, ou meramente a árvores sagradas. Considerações importantes, segundo Wood podem ser observadas para pontuar a alternativa posterior, desde que altar,²⁰³ Asherah, *massebah*,²⁰⁴ e possivelmente *bamah*²⁰⁵ são declaradas estando debaixo de uma árvore verde, enquanto estes mesmos objetos sagrados são indispensáveis para todo o lugar alto. Wood afirma concordantemente que isto pode ser bem suposto pela cláusula “sobre todo o vale alto e sobre toda árvore verde”²⁰⁶, ou seja, que uma árvore verde sagrada era um importante requisito para todo o lugar alto, se estava localizada em um vale, em uma cidade, ou em um monte. O significado da árvore sagrada com os ritos associados não pode, durante esse período, ser distinguido por concepções primitivas da adoração da árvore.

Wood²⁰⁷ tem observado que de acordo com a evidência da Bíblia Hebraica, apenas uma *massebah* se encontrava no santuário típico canaanita. O autor²⁰⁸ escreve que de acordo com Oséias, Miquéias, e repetidas observações dos escritores deuteronomícos e sacerdotais, o pilar forma, ao longo do altar a Asherah, e às vezes uma árvore e um ídolo, uma apresentação indispensável do típico santuário canaanita.²⁰⁹

Wood não sabe responder se a *massebah* era o símbolo exclusivo da masculinidade, ou *Ba'al*, a deidade principal, e deixa a questão em aberto. Para Wood há algumas considerações que são observadas a favor da perspectiva de que algumas pedras ao menos

---

²⁰² 1916, p. 180.

²⁰³ Jeremias 17:2 (texto duvidoso); Ezequiel 6:3.

²⁰⁴ 2º Reis 17:10

²⁰⁵ Deuterônimo 12:2 com 2º Reis 16:4; 2º Crônicas 28:4.

²⁰⁶ Deuterônimo 12:2; Jeremias 3:6,13; Jeremias 17:2; Ezequiel 20:28.

²⁰⁷ 1916, pp 182 Cp. “nem vos levantareis uma *massebah*”, Levítico 26:1; Deuterônimo 16:22. Masseboth em 2º Reis 10:26 pode ler Asherah, desde que quando construído não possa ser queimada, feita de pedra.

²⁰⁸ 1916, pp 182-4

²⁰⁹ Deuterônimo 7:5; 12:3 (pilar, altar, Asherah, e imagem); Êxodo 34:13; 2º Crônicas 14:2 (3) (pilar, altar, Asherah); Deuterônimo 16:21, 32 (pilar, altar, Asherah, árvore); 1º Reis 14:23; 2º Reis 17:10 (pilar, Asherah, árvore); 2º Reis 10:26-27 (pilar, Asherah. Texto emendado). Miquéias 5:12, 13 (13, 14) (pilar, Asherah, imagem); Oséias 3:4 (pilar, altar (sacrifício), imagem); Oséias 10:1 (pilar, altar); Êxodo 23:24; Levítico 26:1 (pilar).

serviam de fetiches de deusas. Para Wood, a palavra *massebah* aparece no gênero feminino tanto no singular quanto no plural. A concepção feminina é favorecida pela declaração de Jeremias que os idólatras – “Que dizem ao pau: Tu és meu pai; e à pedra: Tu me geraste.”²¹⁰ Além disso, uma pedra cônica amplia a base ao enfileirar-se em um ponto até o topo – e é quando Tácito se refere à Paphian Vênus como objeto sagrado,²¹¹ que é um cone que responde às descrições encontrados no Idalium. Segundo Wood, este pilar cônico observado por Tácito pode ser comparado com certos pilares quando o rei do Egito invadiu a Síria.

Por outro lado, segundo Wood, o peso da evidência favorece a visão de que o pilar está incorporado a uma concepção masculina, que é conhecida como “*massebah* de Baal” que existiu na Samaria,²¹² cidade onde adoração posterior a *Ba'al* era fortemente estabelecida.²¹³ Shechem²¹⁴ e Ophrah²¹⁵ foram centros do culto de baal nas quais pedras-fetiches eram amplamente veneradas. Além disso, como Wood menciona, o significado masculino é observado na palavra assíria *Bait-ili* (casa de deus, em acádico), como o nome de um deus fenício, que evidentemente tomou o seu nome de *betel* como o fetiche por excelência. Wood indica que, em grego, *baitulos* significa pedra sagrada – que é possível encontrar nos pilares da entrada do Templo, levando os nomes masculinos de Jachin e Boaz,²¹⁶ além de aproximadamente dois mil tabletes de devoção dedicados a Baal Hammon de Cartago.²¹⁷ Pode-se encontrar, na Bíblia Hebraica, referências a Yahweh como “A Rocha”²¹⁸ e a José, o deificado herói de Shechem, como “O Pastor da Pedra de Israel”.²¹⁹

---

²¹⁰ Jeremias. 2:27.

²¹¹ TACITUS, “*The Histories - Translated With Introduction And Notes*” Vol II. Chapter 3 traduzido para o inglês por FYFE, W. HAMILTON, Clarendon Press (Oxford, 1912)

²¹² 2º Reis 3:2

²¹³ 10 :18, &c

²¹⁴ Juízes 9:5, &c

²¹⁵ 6:21,26

²¹⁶ 1º Reis 7:21

²¹⁷ Cooke, p. 104

²¹⁸ *šûr*, “rocha”, veio a ser deificada provavelmente porque uma rocha era dedicada como a aboda convencional de uma divindade. Em muitas passagens da Bíblia Hebraica, *šûr* é a designação para Yahweh [Deuteronômio 32:4, 15, 18, 31, 37; 1º Samuel 2:2; 2º Samuel 22:32, 47; 23:3; Salmo 31:4 (3) ; 62:7,8 (6, 7) ,&c.; Isaías 17:10; 44:8; Habacuque 1:12.] , e em outras passagens, de um deus cruel (Deuteronômio 32:31; 1º Samuel 2:2; 2º Samuel. 22:32; Isaías 44:8.); no entanto em muitas outras passagens, o termo é utilizado como um símbolo de proteção e força de YHWH para o seu povo. Além da evidência confirmar a existência desta divindade como o resultado da ocorrência do termo *šûr* nos nomes de lugares fenícios *Šurru* ,[Nas cartas de Tell el Amarna ; =Da-ru egípcio, MULLER: *Studies in Oriental Archaeology* IV 1914, p. 183; = *Šûr*

As “pedras figuradas”,²²⁰ que parecem ter algo em comum nos lugares altos, e que foram rigidamente condenadas pelo puritanismo hebraico, segundo Wood, podem reforçar a interpretação; Wood, no entanto, não confirma isto. Wood²²¹ afirma que a ‘Asherah era uma espécie de poste de madeira que estava próximo de todo o santuário que servia como um ídolo. Ele destaca que sua origem é indubitavelmente traçada por uma árvore sagrada, cuja santidade não sofreu nenhuma diminuição, mesmo após a decadência; quando seu tronco era cortado, mesmo que em parte, era eventualmente carregado até o lugar alto e considerado como uma árvore sagrada. Era feita de diferentes espécies de madeira²²² ou árvores sagradas, e poderia ser “cortada” ou “talhada” e “queimada com fogo”.²²³ Como é compreendido, desde que ela seja referida como “erguida”, “plantada”, “talhada”, “colhida”, ou “cortada”.²²⁴ Sua localização, segundo Wood, estava ao lado do altar de fogo e a *massebah* estava usualmente debaixo de uma árvore sagrada. A árvore escolhida em Ophrah tinha o tamanho suficiente para fornecer combustível para consumir um touro castrado, assim como queimar uma oferenda.²²⁵

Wood salienta que, em primeiro lugar, não há dúvida que se tratava de um poste áspero sem adornos; no entanto, como o amor pela estética foi sendo gradualmente desenvolvido, ela veio a ser “esculpida”, “ou feita com os dedos”, em formas icônicas²²⁶ apropriadas para incorporar o conceito do suposto local não habitado. Para Wood é fácil supor, que desse poste sagrado fosse desenvolvido um ídolo, que eventualmente era enfeitado de ornamentos de ouro e prata. Assim, a éfode pode ser desenvolvida da ‘Asherah, já que foi esculpida e sobreposta, como o nome implica, com ouro ou prata.

(Tiro), 2º Samuel 5 : 11, &c.] e *ṢRY*,(*ṢRY*, LIDZBARSKI M., *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, 1898., p. 359) nos nomes de lugares da Bíblia Hebraica. *Beth- ṣûr*, casa de *ṣûr*. (Josué 15:58) e *Ṣer* (*Ṣer*, nome de local, em Josué 19:35); e na Bíblia Hebraica,(*ṣûr*, Números 25:15, &c.; *ṣûrîʿēl*, Números 3:35; *ṣûrîṣaddāy*, Números 1:6, &c; *ʿēliṣûr*, Números 1:5.) no Púnico, (*ṢR*, *ṢR-BN*, LIDZBARSKI M., *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, 1898., p. 359.) no Aramaico, (*BR-ṢR*, VON LUSCHAN, *The Stele of Zinjirli. Panammu Inscription I*, Ausgrabungen von Sendschirli. Berlin , 1893.) e nos nomes pessoais.

²¹⁹ Gênesis 49 :24 (texto corrompido).

²²⁰ Levítico 26:l (Ph) ; Números 33 :52 (Ps).

²²¹ 1916, pp 184-188

²²² Deuterônimo. 16:21

²²³ Êxodo. 34:13; Deuterônimo. 7:5; 12:3; Juízes 6:26, 28.

²²⁴ Deuterônimo. 7:5; 16:21; Juízes 6:35; 2º Reis 17:10; 31:7; Miquéias. 5:13 (14).

²²⁵ Juízes 6:36.

²²⁶ 1º Reis.15:13=2º Crônicas 15:16; 2º Reis. 23:4; Isaías 17:8; cp. 2º Reis 17:16; 21:3

Contudo, segundo Wood, a ‘Asherah continuou ao mesmo tempo em sua forma rústica primitiva ao lado deste desenvolvimento posterior. Algumas espécies de brincos ou de artigos para vestuário com os quais seria feito o adorno foram manufaturados pelas mulheres.²²⁷ Um poste de mármore, encontrado em *Ras el-‘ain* pela fonte de Habur, com o seu topo gravado após a semelhança da deusa velada, segundo Wood, tem sido comparada com a velha madeira ‘Asherah.²²⁸ Wood acredita que é possível inferir, a partir da forte linguagem de Jeremias, que ‘Asherah usualmente trazia algumas marcas emblemáticas da vida sexual: “...(Israel) adulterou com a pedra e com a madeira”²²⁹, e de Oséias:

“O meu povo consulta o seu pedaço de madeira... porque um espírito de prostituição os enganou,... ,(fazendo com que eles terminassem) prostituindo-se”²³⁰.

Para Wood, esta inferência é favorecida pelo desprezo que tanto os escritores de Reis como os de Crônicas²³¹ sentiam com respeito a este objeto de culto, quando eles apresentam a deusa ‘Asherah, “ídolo a Asherah”, como *miphleseth la-‘Asherah*, termo que o autor interpreta como “uma coisa para tremer para Asherah”, bem como ao chamar ao escárnio a deidade simbolizada pelo nome de um fetiche obsceno.

Wood continua dizendo que a ‘Asherah foi, sem sombra de dúvida, considerada como uma espécie de bethel, ou a permanência convencional da deidade e, como tal, foi análoga ao pilar. A respeito da relação que ela tinha com a árvore sagrada, pela qual ou sobre a qual ela normalmente estava²³², ou com respeito a *massebah* e o altar, perto do qual ela estava, é impossível dizer algo, exceto que de algum modo tenha sido consultada pelos oráculos. Wood propõe que os ritos incidentes para esta consulta poderiam apenas ser

---

²²⁷ 2º Reis 23:7. ler *patinim* “brincos” ao invés de *beitim* “casas” segundo KITTEL, R., ed. *Biblia Hebraica*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1905-1906.

²²⁸ Benzinger, *Hebriische Archiologie*, Tiibingen, 1907, p. 326, fig. 243

²²⁹ Jeremias 3:9 *Bíblia Almeida Corrigida Revisada e Fiel*, Sociedade Bíblica do Brasil, 1994. Na versão escolhida por Wood para a elaboração da publicação, o versículo está traduzido da seguinte forma: “Israel cometeu adultério com pedras e madeiras”

²³⁰ Oséias 4:12 *Bíblia Almeida Revista e Atualizada*, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. A tradução da versão adotada por Wood é encontrada da seguinte forma: “Meu povo pediu conselhos às suas madeiras... pois o espírito de prostituição tem os levado ao erro e eles terem se relacionado com prostitutas”

²³¹ 1º Reis 15:13=2º Crônicas 15:16. *Bíblia Almeida Corrigida Revisada e Fiel*, Sociedade Bíblica do Brasil, 1994. No texto de Wood, 1º Reis 15:13 está traduzido como “imagem esculpida de Asherah”

²³² Jeremias 17:3. *Bíblia Almeida Corrigida Revisada e Fiel*, Sociedade Bíblica do Brasil, 1994.

imaginados. Ele também faz alusão a um monumento assírio de Khorsabad, que é representado por um pólo ornamental erigido ao lado de um altar. Sacerdotes estão posicionados e tocam o pólo no ato da adoração, possivelmente ao aplicar algum líquido oferecido a ele.²³³ W. R. Smith, segundo Wood, compara esta evidência de adoração do pólo sagrado com a adoração do toco sagrado de uma erica²³⁴ em Biblos – que, assim como se encontra no mito, foi enrolado com uma roupa de linho, embalsamado com mirra como um cadáver e presenteado pela Ísis aos biblianos. Wood observa que ele sugere que “o rito de cobrir e embalsamar um tronco sagrado” pode fornecer “a resposta para a pergunta não solucionada da natureza das práticas rituais ligadas à Asherah”.²³⁵ Se alguma oferenda líquida estava da mesma forma aplicada à Asherah, pode seguramente ser inferida da menção de vasos feitos para o seu culto.²³⁶

Wood considera que havia, na maioria das probabilidades, apenas uma única Asherah em cada um dos lugares altos (altares), caso esta única probabilidade fosse seguida ao se inferir a sua aplicação em Ophrah,²³⁷ Samaria²³⁸ e Jerusalém.²³⁹ Sempre que o plural *'asherim* é mencionado, a língua é geral e aplicável a todos os lugares altos freqüentados pelo povo.²⁴⁰

Wood diz que *Mizbeah*, a palavra hebraica para altar, significa “lugar de matança”, parece ter a sua etimologia primeiramente utilizada em tempos antigos na época em que a função do altar era de meramente fornecer uma permanência (ou residência) para a deidade, a qual acreditava-se ser obtida (a moradia, permanência ou residência) através do sangue de vítimas sacrificiais. Wood salienta que oferendas queimadas pertenciam a um estágio posterior e mais reflexivo no desenvolvimento da idéia de sacrifício, mas nenhum ritual de oferenda-queimada inventou um expressivo termo distintivo de sua própria natureza para suplantar o nome já existente, que ficou obsoleto de mais um tipo de oferta primitiva. Este uso primitivo do altar, que envolvia dedicação de pedras, pilares e rochas na adoração à natureza, também estava incluso nela. Talvez seja suficiente aqui, para Wood, observar que

²³³ Dado em Stade, Bernhard. *Geschichte des Volkes Israel*. Berlin, Baumgärtel, 1888-89, Vol I. p 461.

²³⁴ Segundo FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda – *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 3ª edição. Curitiba: Editora Positivo, 2004, erica é um gênero botânico pertencente à família *Ericaceae*.

²³⁵ SMITH, W. Robertson. (1846 –1894) *Ras Shamra*. pp. 188n, 191, 192n.

²³⁶ 2º Reis. 23:4

²³⁷ Juízes 6 :25, 25

²³⁸ 1º Reis 15:13; 16:33; 2º Reis 13:6; 17:16.

²³⁹ 2º Reis 21:3, 7; 23:4-15.

²⁴⁰ Deuterônimo. 7:5, &c.

a prática primitiva de salpicar sangue nos altares de pedra ou nos pilares ainda era feita: mas por este lado a oferenda pelo fogo aparece em uma condição florecente no período mais primitivo da história dos hebreus, que, segundo Wood, é um fato que prova o ritual como sendo nativo ao solo. O mandamento nos códigos legais mais antigos que proscreviam o uso de altares de pedras vestidas com passos ascendentes²⁴¹ revela uma reação conservadora contra o tipo refinado de altares prevalecentes em Canaã. De acordo com a concepção primitiva, segundo Wood, a pedra áspera, ou pilar vertical, era o “altar” e, ao mesmo tempo, a residência da deidade. Acreditava-se que tocar a residência com um instrumento era profanar o lar da deidade, e subir pelas escadas era considerado como descobrir a nudez da oferenda à deidade. Segundo Wood, pode-se supor que o altar que Yahweh aprovou foi construído de pedras não talhadas, ao contrário do altar canaanita de pedras cobertas. Para Wood, este tipo de altar canaanita, usado especialmente para oferendas de fogo, claramente não foi concebido como uma residência de um *ba'al*, mas meramente como uma mesa de pedra convencional, na qual são oferecidos sacrifícios na presença da deidade que foi incorporada ao pilar, ‘Asherah, ou árvore sagrada.

Wood diz que quando a consideração é tomada a partir do alto estágio da civilização mantida pelos canaanitas, como é demonstrado tanto pela olaria, quanto por outras escavações remanescentes, bem como por sua história primitiva, é razoável esperar encontrar um sistema mais altamente desenvolvido de oferendas desse período, com a entrada dos hebreus.

No texto, o nome era ou suplantado por *bosheth*, “coisa vergonhosa”,²⁴² ou vocalizada nas duas últimas sílabas com as vogais de “*bosheth*”, que formam desta maneira ‘Ashtoreth,²⁴³ ou ainda substituída por ‘Asherah, o poste sagrado que era dedicado à deusa nos santuários. Isto foi provavelmente esculpido em formas revoltantes²⁴⁴ e por esta razão se tornou posteriormente um objeto do ridículo.

---

²⁴¹ Êxodo 20:25, 26; Deuteronômio. 27:5, 6; Josué 8:30, 31

²⁴² Jeremias 11:13; Oséias. 9:10.

²⁴³ 1º Reis 11:5.

²⁴⁴ Wood enfatiza que não há como separar as deusas ‘Asherah, ‘Asherah e ‘Ashtaro’th, pois elas são usadas permutavelmente com *ba'al*. Cp. Juízes 2:13; 10:6: 1º Samuel 7:4 com Juízes 3:7 (‘Asheroth); [1º Reis 18:19 (‘Asherah)] ; 2º Reis 23:4

4.2 Prostituição Sagrada

Fohrer²⁴⁵ afirma que a religião cananéia como culto de fertilidade estava familiarizada com a prostituição sagrada, que se difundia por todo o Antigo Oriente Próximo, a qual deveria ser compreendida a partir de uma religião agrícola e de suas necessidades – esta religião servia para fortalecer a divindade e conservar as poderosas forças operantes da vida.

Fohrer percebe que, como é próprio de uma religião de fertilidade, todo o ritual era notavelmente influenciado por concepções mágicas; as formas, freqüentemente, aparecem não apuradas e não desenvolvidas. Contudo, para o autor, não se deve esquecer que a religião cananéia tinha um particular elenco de valores, que foram determinados por sua relação com a natureza. Esta religião produzia tal intimidade entre o homem e a natureza, que deve ter sido motivo de atração para os nômades que se estabeleciam em Canaã, já que nela procurava-se elevar e estabelecer a vida humana por meio do envolvimento do homem na preservação do mundo, compensando sua dependência com a divindade por considerá-lo auxiliar dos deuses.

Na visão de Fohrer, entre os antigos israelitas essa religião era capaz de reforçar o elemento de reciprocidade entre Yahweh e o homem, além de tornar possível o elemento do domínio de Yahweh como rei.

Brooks compreende que Graham e May em *Culture and Conscience*, 64, 93-95, expressam a opinião de que a prostituição sagrada foi inicialmente praticada na Palestina no período dos Hicsos, uma vez que este costume foi primeiro mencionado nas histórias do tempo de Jacó e José e porque pequenas figuras de barro da deusa-mãe começaram a ser feitas em níveis numerosos entre 1600 e 1200 a.C.²⁴⁶

---

²⁴⁵ Fohrer, Opus Cit, p 64-5

²⁴⁶ Brooks considera que os figurinos femininos do Oriente Próximo não foram todos do mesmo tipo. Alguns deles pareciam terem sido usados na mágica sincronizada como nos cuidados do nascimento, veja: Rostovtzeff “*The Squatting Gods in Babylonia and at Dura*”, Journal IRAQ, IV, 20, PART 1 Spring 1937; M.E.L. Mallowan and J. Cruikshank Rose: *Excavations at Tall Arpachiyah*, 1933, 79-80, Journal IRAQ VOL. II, PART 1 Spring 1935 em que a deusa que se agacha era associada com o mergulho, está ligada com uma combinação semelhante à da Creta Neolítica e tardia; Van Buren, Elizabeth *Clay Figures of Babylonia and Assyria*, Yale Univ. Press. 1930, XLVIII; e os figurinos de *Tell Mirsim*, cf. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, New York, 1932, 109. Certos figurinos são de alguma forma análogos ao da Madonna, cf. May, H. “*The Fertility Cult in Hosea*”. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 48 (1932), 88.

Uma das liturgias de Ras Shamra desse período traz um completo conteúdo do ritual do casamento sagrado no qual as *qdshot* funcionavam como as esposas de El.²⁴⁷ A Bíblia Hebraica indica um pano de fundo mesopotâmico ao menos na parte dos “Filhos de Israel”. Uma vez que a prostituição sagrada existiu na Babilônia e era tão antiga quanto o começo do período histórico, e uma vez que o simbolismo das deidades da vegetação estavam todos no Oriente Próximo, juntamente com o Egito, esta era completamente difundida entre os vários grupos étnicos. Não é possível supor que alguns habiri, ou alguns grupos tribais nômades ou de outro tipo, poderiam não se familiarizar com estas práticas do culto da fertilidade. Mesmo se a prevalência dos figurinos da deusa-mãe registre apenas do período dos Hicsos, e mesmo se as narrativas bíblicas do período primitivo patriarcal falhem ao mencionar a prostituição sagrada, como Graham e May afirmam, pode não ser necessário provar, como esses acadêmicos reivindicam, que a prostituição sagrada na Palestina seja datada somente nesse período.²⁴⁸ Pode-se perceber que o culto de fertilidade e também o seu “constante acompanhante”, a prostituição sagrada, é coincidente com o influxo amorrita na Palestina – para Brooks, a adoração da deusa-mãe na Palestina é, portanto, consideravelmente antiga.

Brooks afirma que estudos precedentes indicam que a prostituição sagrada era comum na Palestina e certamente não faltava no culto de Yahweh. Como certos indivíduos hebreus surgiram com um discernimento para um refinamento maior nos relacionamentos e nas interpretações religiosas, lá também gradualmente se desenvolveu uma campanha ou movimento de reforma contra a prostituição sagrada. Em primeiro lugar, foi diretamente chefiada contra as *zonot* que eram, de acordo com a opinião do presente escritor, prostitutas femininas originalmente dos cultos de fertilidade amoritas-canaanitas, mas a quem os hebreus logo buscavam pelas calçadas. Por isto é conspícuo que os escritores proféticos, ao denunciar a prostituição sagrada, mencionem apenas a *zonah*.²⁴⁹ A *yesheveheth* e a *almah*

---

²⁴⁷ Barton traduz no “*Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis*” (1890-1951), LIII., 64, linhas 39-56; e *Semitic and Hamitic Origins, Social and Religious*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1934, 363.

²⁴⁸ Como Barton concorda em *Haverford Symposium on Archaeology and the Bible*, 1938, 78, nº 97.

²⁴⁹ As únicas exceções, segundo Brooks para este uso de *zonot* e *qdshot* como sinônimos em Oséias 4:14 em que a palavra *qdshot* pode ter sido adicionada nos interesses do paralelismo, e a discriminação deuteronômica contra ambos. O uso dos dois termos na história de Tamar em Gênesis são menos satisfatoriamente explicados. Graham e May em “*Culture and Conscience*”, 1936 acreditam que os termos não são diferenciáveis no período primitivo patriarcal, mas se a narrativa completa da história Yahwehística, como Carpenter e Battersby (“*The Hexateuch*”, London, 1900) e outros indicam, e se essa narrativa toma a

parecem ter boa duração no culto a Yahweh; tanto uma quanto a outra poderiam ter servido em funções especiais, principalmente nos festivais de Queda e de Primavera que celebravam a morte, a ressurreição e a hierogamia da deidade.

4.3 Funcionários da Prostituição Sagrada Cananéia

4.3.1 Qadesh, qdoshim, qdshah e qdshot

Roscoe²⁵⁰ afirma, sobre os *qdoshim* semítico-ocidentais – os “prostitutos do templo masculinos” – que eles eram conhecidos da Bíblia Hebraica e dos textos Ugaríticos do segundo milênio posterior a.C.

Segundo Astour,²⁵¹ a prostituição ritual sagrada existiu em Israel e Judá até a implementação das reformas religiosas do sétimo e do sexto séculos a.C. A prostituição ritual sagrada, segundo Astour, é conhecida da Bíblia Hebraica, na qual, ao lado das prostitutas convencionais (*zonot*), também havia as *qdshot* (“consagradas”) junto com os homens, os *qdoshim*.²⁵² Astour atesta que ainda não é afirmado explicitamente se os *qdoshim* também tinham práticas sodomitas, como era comum na Babilônia,²⁵³ mas para Astour há indicações diretas para tal suposição.²⁵⁴ Como as *qdshot*, Astour declara o paralelismo entre este termo e *zonot* (Oséias 4:14). A permutação entre *qdshah* e *zonah* em Gênesis 38 (*qdshah* nos versículos 21 e 22, e *zonah* nos versículos 15 e 24), segundo Astour, não deixa dúvidas que elas foram prostitutas culturais semelhantes às hieródulas

---

forma final no nono século a.C quando a luta profética contra o baalismo era forte, é possível que os termos pudessem ter sido usados definidamente. Que é o amigo de Judá, o adulamita que foi enviado para entregar a promessa que o seu mestre tem prometido, ao não encontrar as *zonot* pelo caminho, perguntou pelas *qdshot*, porque elas foram consideradas mais respeitáveis no culto de Yahweh.

²⁵⁰ 1996, p 217-8

²⁵¹ 1966, pp 185-191

²⁵² Astour explica que Oséias 4:14 e Deuteronômio 23:18 ordenam a abolição dos *qdoshim* e das *qdshot*; e as passagens deuteronômicas de 1º Reis 14:24, 15:12, 22:47, 2º Reis 23:7 contam os *qdoshim* entre as “abominações” no culto de Israel e de Judá no período real.

²⁵³ Astour afirma que eles foram chamados de *kulu'u* ou *assinu*; para a compreensão deste termo, Astour sugere B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* (abreviado como: B.u.A.), 11, p. 437; I. Diakonoff, *Epos o Gilgameše*, Moscow: Akademija Nauk, 1961 p. 150; *Chicago Assyrian Dictionary* (abreviação: CAD), Volume 4, E, Oriental Institute, 1958, p. 204: *asinniitu*, “sodomia”.

²⁵⁴ Astour observa que em Deuteronômio 23:19 (*Revised Standard Version*, 1946: 18) “aluguel de uma prostituta” posto junto com o “salário de um cão” (cadela?), e a proibição de oferecer tal dinheiro para o templo imediatamente segue a proibição dos *qdoshim* e das *qdshot*

gregas; a palavra *qdshah* é traduzida, segundo Astour, como “hieródula”, acentuando o caráter sacral deste termo. Mil anos antes, como evidencia Astour, em Ugarit, a lista do pessoal do templo inclui os *qdšm* e um grupo feminino denominado *inšt*, “companhias femininas, amigas íntimas”.²⁵⁵ Astour também confirma que havia prostitutas comuns, cujos lucros não foram destinados ao templo, mas sim a pessoas privadas. Astour demonstra que o termo ugarítico correspondente ao *zonah* hebraico não é conhecido.²⁵⁶

Gordis,²⁵⁷ ao fazer referência a “Deuteronomy”, do International Critical Commentary, de Driver,²⁵⁸ explica que os *qdoshim* e as *qdshot*, os prostitutas do Templo, foram proibidos em Deuteronômio 23:18. Margalith explica que eles foram figuras familiares na adoração de Israel e foram mencionados frequentemente durante o período da monarquia de Judá nos reinados de Roboão²⁵⁹ e Asa.²⁶⁰ Josafá os baniu,²⁶¹ mas aparentemente não há nenhuma narrativa sobre eles desde que Josias demoliu as suas casas no Templo, 200 anos mais tarde.²⁶² Brooks²⁶³ explana que nas narrativas de 1º e 2º Reis eles estão relacionados com os altares, pilares e Asherah. Segundo Gordis, as denúncias das suas práticas são encontradas em Levítico 18:22 e 20:13. Gordis afirma que, em algumas versões em inglês da Bíblia, tais como a “Authorized Version”, a “Revised Version”, e a “Jewish Publication Society Version” (e no caso do Brasil, a “Versão João Ferreira de Almeida Revista de 1994”), o termo referente a eles é traduzido como “sodomitas”

O ritual da prostituição, segundo Wood, é claramente manifestado nos tempos hebreus primitivos. O ritual era composto tanto por prostitutas femininas, quanto por prostitutas masculinos, cujos ofícios não foram considerados com desprezo, mas com

---

²⁵⁵ Veja C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma, Pontifical Biblical Institute, 1965, parágrafos 19.269 e 19.2210, para ocorrências. Astour justifica que etimologia aceita no texto é baseada na palavra árabe *'anasa* “se tornar familiar a alguém”, “entrar em familiar e relações íntimas com alguém”, de modo que *'insun*, *'anisun* “companhia íntima, consorte (homem ou mulher)”. Tal fato é fortemente confirmado pelo paralelismo entre *aht*, “irmão”, e *anšt* no épico *Krt*, *Ugaritic Textbook*, nº 127, linhas 50-52. Astour observa que não há razão para considerar *anšt* e *inšt* como duas palavras diferentes que não são variantes fonéticas de uma matriz comum em ugarítico.

²⁵⁶ Astour diz que documentos administrativos escritos em ugarítico refletem apenas assuntos estatais; transações privadas foram compostas em acádico, e não muitos dos que tem sido encontrados por enquanto.

²⁵⁷ 1936, p 91

²⁵⁸ pp. 364 f

²⁵⁹ 1º Reis 14:24

²⁶⁰ 1º Reis 15:12

²⁶¹ 1º Reis 22:47

²⁶² 2º Reis 23:7

²⁶³ 1941, pp 234-239

benevolência como funções essenciais da religião, como foram em outros lugares do mundo semítico.

Brooks acrescenta que as *qdshot*, apesar de serem menos freqüentemente mencionadas, foram do mesmo modo denunciadas por desafiar aos padrões do avanço moral dos profetas. Brooks afirma que existem dois exemplos nos quais as *zonot* e as *qdshot* parecem usadas como sinônimos, em Gênesis 38:22,24 e Oséias 4:14. Em Oséias este uso pode parecer puramente literário, i.e., como paralelismo. Os tradutores da LXX podem ter percebido a incoerência na história de Tamar, por eles usarem *porné* para tudo. Graham e May acreditam que no período patriarcal as palavras foram utilizadas permutavelmente.²⁶⁴

Brooks²⁶⁵ observa que o *qadesh*, tanto o homem quanto a mulher, são mencionados na Bíblia Hebraica apenas algumas vezes pelo termo específico, embora ele seja bastante comum na designação no antigo Oriente Próximo para pessoas devotadas aos deuses.²⁶⁶ No lugar do termo “sodomita”, para *qadesh*, a tradução americana tem substituído por “devotos masculinos do culto da fertilidade”. O termo também aparece em Jó 36:14 – no delineamento do destino infeliz, Eliú diz “eles morrem na juventude, e a sua vida está entre os impuros” (American Version). J. M. P. Smith traduziu “termina prematuramente” com a nota (edição de 1927, p. 1662): “literalmente ‘termina sua vida com as prostitutas do templo.’” Deuteronômio 23:17 estabeleceu leis que definiam que nenhum homem ou mulher israelita poderia se tornar um *qadesh* ou uma *qdshah*. Os únicos outros exemplos específicos do termo *qdshot* estão na história de Tamar (Gênesis 38:21, 22) e em Oséias 4:14; em ambos os casos é usado junto com o termo *zonot*. Em Oséias, “tomar parte com as *zonot* e sacrificar com as *qdshot*” é chamado adultério.

Brooks prossegue ao dizer que uma vez que o termo *qadesh* é tão comumente utilizado entre os povos de cultura “semítica” para pessoas devotadas aos deuses, e que uma vez que a prostituição sagrada de alguma espécie era comumente praticada no Oriente

---

²⁶⁴ *Culture and Conscience*, 95

²⁶⁵ 1941, pp 234-239

²⁶⁶ Brooks observa que o termo *qdoshim* é usado várias vezes como uma designação para os seres divinos na corte celestial de Deus. Eles foram seres sagrados no sentido tardio de santidade (Moore: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (1927), I, 402) Salmos 89:6,8; Jó 5:1, 15:15; Deuteronômio 33:2; Zacarias 14:5. Estes, segundo Brooks, são obviamente alguma espécie de seres super-morais, não humanos conectados ao culto.

Próximo, é improvável que os primitivos habiri existissem sem tais práticas. Conforme Brooks, com respeito a alguma teoria da origem dos hebreus, ou do começo do culto a Yahweh entre os Filhos do Israel, é óbvio que o repertório hebraico foi composto e que a verdadeira informação sobre a religião pré-mosaica está perdida na obscuridade. O produto de um desenvolvimento religioso prolongado no Oriente Próximo sem sombra de dúvida incluía matrizes comuns, não somente da idéia do casamento sagrado (hierogamia), mas também da prostituição sagrada. Desta forma, a idéia posterior da aliança baseada na crença de que Yahweh havia escolhido Israel, não tinha como disputar tal posição (do casamento e da prostituição sagrada em devoção às divindades). Israel, o Predestinado Escolhido de Yahweh, e Israel, a Esposa de Yahweh, foram conceitos fundamentais. A mudança da vida seminômade para a vida sedentária, a influência do baalismo e, ao norte, as formas sírias do culto da fertilidade, sem dúvida ampliaram o montante e modificaram o tipo de prostituição sagrada que se arrastou até a adoração. Este contato com o baalismo sensual da Síria pode ter apressado o desenvolvimento de uma revolução contra ela, então enquanto os reformadores religiosos hebreus se opuseram à adoração de Baal, eles especialmente denunciaram a *zonah*, a prostituta comum do baalismo, cuja religião tinha levado os israelitas se extraviarem “sobre as árvores verdes, e em todos os vales altos”.

Para Brooks, os *qdoshim* foram prostitutas masculinos definitivamente conectados com o templo e provavelmente residentes nele, mas, para ele, não há indicação de que eram necessariamente eunucos; de fato há evidência de que havia casos contrários.

Roscoe mostra que *Qadesh* (no plural, *qdoshim*) aparece, além das referências bíblicas já apresentadas, também nos textos encontrados em Ugarit.²⁶⁷ Roscoe indica que os *qdoshim* aparentemente viviam nos precintos do templo, se ocupavam com sacrifícios, eram cercados por objetos sagrados, e segundo Roscoe, se a antiga retórica hebraica for considerada verídica, eles viviam engajados em diversas formas de atos sexuais religiosos.²⁶⁸

---

²⁶⁷ Ch. Virolleaud, “*État nominatifs et pieces compatables provenant de Ras-Shamra*,” Syria 18 [1937]: 164-65; William F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 4th ed. [Baltimore: John Hopkins University Press, 1956], pp. 158-59; D. Winton Thomas, “*Kelebh 'Dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament*,” Vetus Testamentum 10 [1960]: 410-27; David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* [Chicago: University of Chicago Press, 1988], pp. 94-96

²⁶⁸ Encontrado também em Beatrice A. Brooks, “*Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*,” Journal of Biblical Literature 60 [1941]: 227-53

Roscoe destaca que outro termo semítico ocidental relacionado é *komer*, que aparece como *kumru* em um texto egípcio do segundo milênio, como *kumrum* e *kumra* nos textos da Antiga Assíria da Capadócia, como *kumrum* em siríaco²⁶⁹ e também sugere fazer a comparação com a palavra *kemarim* em Sofonias 1:4.²⁷⁰

Greenberg reforça que o Deuteronômio proíbe a prostituição cultural, porque os hebreus tinham adotado a prática de seus vizinhos.²⁷¹

Segundo Patai,²⁷² indicado por Greenberg,²⁷³ isso não significa que os *qdoshim* como prostitutas culturais masculinos se relacionassem apenas com homens, mas também com mulheres, que esperavam conceber através da penetração de um homem sagrado.

Brooks²⁷⁴ sugere que a descendência sagrada, cuja característica da ideologia do culto da fertilidade tem sido desenvolvida sobre a crença da propagação da vida humana e, sobre certas condições, supostamente poderia ser controlada pelos deuses, traria maior produtividade aos campos e grupos e ainda traria prosperidade ao grupo social. Esta idéia, traduzida na ação pela magia sincronizada, é ao menos um dos fatores fundamentais que ocasionaram a prevalência da prostituição sagrada. Brooks salienta que os prostitutas foram pessoas dedicadas aos deuses considerados oficiais de culto. Especialmente nos festivais, pelo laicado sinceramente acreditar que a penetração nessas pessoas podia curar a esterilidade nos seres humanos, de animais e da terra, e que pela atual união com os representantes humanos da deidade, eles poderiam receber auxílio dos deuses que trariam prosperidade para a humanidade.

Brooks propõe que uma imensa quantidade de evidências sobre o assunto tem sido coletada por diversos estudiosos da sociedade, tais como Westermarck, Sir James Fraser, Sumner, W. R. Smith, S. A. Cook, Marett e Malinowski. Os filhos dos que estavam unidos através do culto, seja por matrimônio regular, ou por matrimônio temporário, ou pelos excessos ocasionais de festivais importantes, eram considerados como as crianças dos deuses e desta forma, sagradas. Por isso, sua posição no grupo social era considerada única,

---

²⁶⁹ William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1946], pp. 177-78, 325, nº 46

²⁷⁰ William F. Albright, *Archaeology*, p. 159

²⁷¹ Greenberg, *Opus Cit*, p 95

²⁷² Patai, *Opus Cit*, p 296

²⁷³ Greenberg, *Opus Cit*, p 95

²⁷⁴ 1941, pp 243-253

exclusiva. A origem de muitos heróis, histórica ou mitológica, tradicionalmente reivindica essa natureza.²⁷⁵

Brooks observa que no Oriente Próximo essas crianças cultuais foram sujeitos de uma consideração especial. Na Babilônia e na Assíria, o *status* social e os direitos de propriedade de todas as crianças foram garantidamente legislados e a descendência de uma mulher sagrada não era exceção.

Brooks afirma a sugestão de Graham na qual a “ausência de um pai” sobre a qual o Código Deuteronômico demonstrou muita preocupação em relação ao culto popular, “cuja vida era integrada no santuário e que foi deslocada pelas reformas de Josias”²⁷⁶, em que o sentimento hebreu exige caridade para os “sem-pai”, assim como para as viúvas (como Graham também pensou ao relacionar ao culto), bem como para o estrangeiro. Uma perspectiva com respeito à concordância será demonstrada como também estas três classes são mencionadas como merecedora da justiça, da piedade e do socorro. Em Salmo 68:5, Yahweh é “o pai dos sem-pai”. Muitas das crianças de culto foram provavelmente adotadas por causa da esterilidade do casal; acreditava-se que esta traria a boa sorte à família para ter uma descendência dos deuses – ou ainda porque o templo era incapaz de sustentá-las e, desta forma, os funcionários estimulavam a prática da adoção. Brooks considera que o único caso específico de adoção na Bíblia Hebraica é o de Jefté – não era esperado que ele herdasse a propriedade do seu pai como os outros irmãos. Assim, ele era o filho de uma *zonah* e seus irmãos o expulsaram, porque ele era “o filho de outra mulher”. Brooks enfatiza que Feigin demonstrou que Jefté tinha sido adotado e o versículo de Juízes 11:1 é traduzido da seguinte forma: “E Jefté, o gileadita, era um valioso guerreiro; mas era filho de uma mulher, uma prostituta, Gileade o adotou”.²⁷⁷ Entre os hebreus era usual dar nomes

---

²⁷⁵ Por exemplo Sargão “Não conheceu seu pai” e tinha uma *entu* como mãe: W. R. Smith, *Rel. of the Semites*, 515.

²⁷⁶ “*The Fertility Cult in Hosea*.” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 48 (1932), 90, nº 10. Também MEEK, Theophile James. *Hebrew Origins*. Ed. rev. New York: Harper & Brothers, 1950., 72. Evidentemente o autor da Epístola Apócrifa de Jeremias não poderia interpretar desta maneira, pois nos momentos em que os deuses babilônicos não poderiam fazer nada, ele dizia (v. 38): “Eles não mostram misericórdia com a viúva, nem bondade com os sem pai”.

²⁷⁷ FEIGIN, Samuel Isaac (1893-1950), *Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis* (1890-1951), L., 186 ff. O estudo de Dougherty da *shirkutu* da Babilônia (Yale Oriental Series, Researches, New Haven, 1923) 1, 2 mostra que os filhos destes sacerdotes pertenciam ao templo (Keiser, C. E., *Letters and Contracts from Erech*, (New Haven, 1917), nº 106), mesmo se a mãe não fosse uma sacerdotisa. Ela tinha a permissão de tirar os seus filhos do templo quinze dias com a promessa que eles deveriam retornar neste prazo.

simbólicos para crianças nascidas sob os auspícios do culto; como por exemplo, as crianças de Oséias, a descendência da *'almah* em Isaías 7, a criança de Isaías pela “profetisa” e provavelmente Samuel.

Olyan afirma que há uma discussão que põe em dúvida se o *qadesh* era um prostituto cultural, sem compreender que é aquele que se relaciona com outros homens.²⁷⁸ Ele afirma que o material acerca do *qadesh* permanece obscuro; a palavra, que ocorre em diversos contextos bíblicos, significa simplesmente “o consagrado”, embora seja freqüentemente traduzido como “prostituto cultural masculino”.²⁷⁹

O *qadesh* e as *qdshot*, para Brooks, foram provavelmente prostitutos sagrados do culto de Yahweh mesmo nos dias nômades, um elemento nativo para as práticas religiosas dos habiri ou grupos que de alguma forma se tornaram consolidados no meio do povo conhecido como hebreu.

4.3.2 Zonah

Brooks continua a afirmar que a *zonah* é mais freqüentemente mencionada do que outras classes de mulheres, que tinham sido consideradas como ligadas ao culto da fertilidade. A raiz verbal é utilizada por toda a Bíblia Hebraica para expressar a propensão de Israel a adorar deidades estrangeiras; “Israel tem agido como uma prostituta” ou tem “corrido incessantemente atrás dos outros deuses”.

A Bíblia Hebraica, segundo Brooks, dá maiores informações a respeito da *zonah* do que sobre qualquer outra classe das então chamadas mulheres sagradas. Elas recebiam

---

²⁷⁸ Sobre o *qadesh* e seu equivalente feminino, a *qdshah*, veja também M. I. Gruber, “*The qadesh in the Book of Kings and in other Sources*”, *Tarbiz* 52 (1983): 167-76 [Hebraico], que argumenta que o *qadesh* era um cantor do templo. J. G. Westenholz, “*Tamar, qedesa, qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotâmia*”, *Harvard Theological Review* 82 (1989): 245-65, é quem desafia esta idéia de prostituição sagrada na Mesopotâmia e em qualquer lugar do Antigo Oriente Próximo. Ao contrário desta visão de Westenholz, veja o artigo de K. Van Der Toorn, “*Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel*”, *Journal of Biblical Literature* 108 (1989): 193-205, que argumenta que a prostituição de mulheres e homens para o pagamento de votos ocorreu no antigo Israel e que o *qadesh* e a *qdshah* não poderiam ser separados deste fenômeno. Na passagem, conforme Olyan, Van Der Toorn se refere ao *qadesh* como um “decadente”, mas não oferece nenhuma evidência para sustentar esta interpretação (p. 201).

²⁷⁹ Veja Deuteronômio 23:18 [English Standart Version 17]; 1º Reis 14:24; 15:12; 22:47; 2º Reis 23:7; na *qdshah*, a mulher “a consagrada”, veja Gênesis 38:21,22; Deuteronômio. 23:18 [English Standart Version 17]; Oséias. 4:14

pagamento (*ethnan*) dos seus patrões, que consistia em comida e roupas.²⁸⁰ Brooks corrobora que o *ethnan* era análogo ao preço de uma noiva e era uma das fontes de solução para o sustento do comércio local e de pessoas que viviam dentro destes precintos.²⁸¹ Elas se ornavam deslumbrantemente com vestes escarlates, muitas jóias e cosméticos.²⁸² De acordo com Provérbios 7:10 e com a história de Tamar,²⁸³ elas poderiam ser reconhecidas pelos seus vestidos.²⁸⁴ Possivelmente o seu cantar atraía atenção,²⁸⁵ e possuíam uma marca especial na testa²⁸⁶ que as diferenciava das outras.²⁸⁷

Elas foram encontradas pelas calçadas²⁸⁸ “em todos os vales altos e debaixo das árvores verdes”,²⁸⁹ pelos utensílios²⁹⁰ e no chão trilhado.²⁹¹ Viviam pelos portões da cidade

²⁸⁰ Como encontramos em Gênesis 38:17, 18; Deuteronômio 23:18; Ezequiel 16:10 f.; Oséias 2:9.

²⁸¹ May, “*The Fertility Cult in Hosea*.” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 48 (1932). 92-3; S. A. Cook, *Religion of Semites*, new ed, London, 1927., 612. Cf. Is 23 18, Mic 1 7. Leslie, E.A. *The Prophets Tell Their Own Story*. 1939, 131. (Smith, Sidney, *Early History of Assyria*, Chatto and Windus, London, 1928, 324 menções levam a canções, encontradas no templo assírio datado do tempo de *Tukulti-Enurta*, as quais têm colocado que alguns dos exemplos do *ethnan* eram às vezes considerados como obscenos. Brooks acredita que eles foram “usados como uma espécie de empréstimo para o pagamento das mulheres do templo de determinada categoria.”)

²⁸² Jeremias 4:30, Ezequiel 23:40

²⁸³ Gênesis 38:19

²⁸⁴ Brooks atesta que o véu feito por Tamar tende a provar que a *zonah* era uma prostituta sagrada, e não secular. Brooks explana que pelos estudos parece demonstrar que no antigo mundo, o véu significava que a mulher pertencia a algum homem como esposa ou filha. O Código Assírio estipula severas penalidades impostas a certas clases de mulheres que não punham o véu em suas cabeças quando estavam nas ruas. A filha não deve apenas cobrir a face com o véu, mas a cabeça inteira escondida com drapejamento. A mulher casada e possivelmente a *sugêtim* ou concubina deveriam ter suas cabeças cobertas; a mulher cativa, a *qadištu* casada e a mulher impura deveriam ser veladas. Brooks declara que o Código especificamente afirma que a *harimtu*, uma prostituta secular, deveria estar sem o véu e ter a cabeça descoberta, a *qadištu* não casada deveria ter a cabeça descoberta e a garota escrava deveria estar sem o véu. Jastrow, M.. “*Veiling in Ancient Assyria*”. *Revue Archeologique Série 5*, XIV, 1921, 209 ff., afirmou que o Código Assírio indica que a intenção original do velar a face era para significar que a mulher pertencia a um homem. A prostituta sagrada como uma possessão de uma deidade era sem sombra de dúvida comumente velada no Oriente Próximo.

²⁸⁵ Isaías 23:16

²⁸⁶ Jeremias 3:3

²⁸⁷ “Você tem a testa de uma prostituta e você não apagará para a sua vergonha” O que distingue a característica, não é indicado em nenhum lugar da Bíblia Hebraica. As devotas de Ishtar foram às vezes marcadas na testa ou na mão com o sinal de uma estrela. Sobre a *shirkuti* babilônica, discutida por Dougherty, (Yale Oriental Series, Researches, Vol 2) tudo indica que ela tenha recebido esta marca. Elas foram dedicadas à deidade e definitivamente ligadas com o templo, mas não há nada que indica que elas foram prostitutas sagradas. Uma é lembrada de Isaías 44:5 “Outra escreverá na sua mão, ‘do Senhor’.” Meek, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Apr., 1923., XXXIX, 10 diz que o tatuar nas mãos e no corpo do noivo em Cântico 5: 14 faz lembrar o fato de que os sacerdotes de Adonis semelhantemente tatuavam a si mesmos nas mãos.

²⁸⁸ Tamar, Ezequiel 16:25 e Provérbios 7:12

²⁸⁹ Jeremias 2 20

²⁹⁰ Ezequiel 16 23

²⁹¹ Oséias 9:1

(Rahab) ou nas suas próprias casas.²⁹² Elas às vezes se casavam (Gomer), apesar do marido da *zonah* ser condenado em Oséias 2: 4, Ezequiel 16:1 ff., e Provérbios 7:19 ff. A história de Jefté indica que não era esperado que a descendência de uma *zonah* herdasse qualquer propriedade.

Segundo Brooks, as *zonot* têm sido amplamente discutidas por May, que as considera como prostitutas religiosas, funcionárias do culto popular.²⁹³ Brooks afirma que todas as referências indicam que a *zonah* era considerada indesejável, uma vez que a raiz de seu nome é freqüentemente usada como um verbo que significa ter relações com deuses estrangeiros. As *zonot* provavelmente foram devotas do culto de Baal, enquanto as *qdshot* podem ter sido nativas na religião primitiva dos hebreus.

A *zonah* (prostituta) tipificada (ou em termos modernos, estereotipada) pelos profetas, principalmente por Oséias e Ezequiel, era o modelo do pior pecado de Israel, ao renunciar a Yahweh e buscar incessantemente outros deuses. Estas prostitutas sagradas foram chamadas *zonot* porque tinham sido ligadas com a adoração de deidades estrangeiras; a raiz significativa do verbo em diversas línguas semíticas (Árabe, Siríaco e Etíope) implica na idéia de penetração ilícita. Do ponto de vista dos reformadores proféticos como os tais, qualquer comércio com deuses estrangeiros era considerado ilegítimo, assim como certamente o aquele praticado com as prostitutas sagradas dedicadas àqueles deuses. Brooks confirma que este é o motivo pelo qual as *zonot*, estrangeiras para a tradição original de Israel, foram tão veementemente denunciadas.²⁹⁴

---

²⁹² Brooks se refere a 1º Reis 3 16, às duas *zonot* que consultaram Salomão, ambas reclamavam o mesmo bebê; Jeremias 5:7 o povo “cometeu adultério, e se agrupou nas casas das prostitutas.”

²⁹³ “*The Fertility Cult in Hosea*,” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XLVIII, 73-98; “*An Interpretation of the Names of Hosea's Children*,” *Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis*, LV (December 1936), 285-291; Graham e May, *Culture and Conscience*, 94 e passim. Cf. também MEYER, E. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*. 1906, 177 ff.

²⁹⁴ Brooks demonstra porquê Oséias (5 7) por exemplo, considerou os filhos da *zonah* “ilegitimados” (American Translation), i. e. eles não foram crianças de Yahweh, o verdadeiro marido de Israel. Cf. May, “*The Fertility Cult in Hosea*.” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 48 (1932), 86, nº 5. Outro termo utilizado várias vezes na escrita profética, *mahab* (Oséias 2 7 ff.; Zacarias 13:6; Ezequiel 16: 37 ff., 23 9; Jeremias 22 20, 22, 30 14) é pensado por May ser uma designação técnica para o prostituto masculino sagrado. Este termo é reconhecido por Gesenius como implicador de algum tipo de amor ilegítimo. May reforça (*The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XLVIII, 89) que Oséias distingue esses amantes do próprio Yahweh pelo fato de que Yahweh foi o primeiro marido da *zonah*. Esta possível designação é aplicada a um funcionário masculino dos ritos de fertilidade não hebreus.

4.3.3 Keleb (“cão”)

Brunet²⁹⁵ explica que Deuteronômio 23: 18-19 é uma das passagens em que *keleb* designa um ser humano:

(18) Não haverá prostituta (*qdshah*) dentre as filhas de Israel; nem haverá sodomita (*qadesh*) dentre os filhos de Israel.(19) Não trará salário de prostituta (*zonah*) nem preço de cão, (*keleb*), à casa do SENHOR, teu Deus, por qualquer voto; porque ambos estes são igualmente abominação ao SENHOR, teu Deus.

[Bíblia João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada]

Brunet percebe que esse texto estabelece duas equivalências:

- a “sagrada”, *qdshah* = a prostituta (sagrada), *zonah*,
- o “sagrado”, *qadesh* = o cão ou a cadela, *keleb*.

Margalith afirma que uma vez que eles foram praticamente uma parte do culto no Templo em Jerusalém, eles poderiam também estar nos santuários do reino do Norte – pode-se, então, admitir que em Deuteronômio 23:18-19 a designação *keleb* (servo) é aplicada a eles.²⁹⁶

Sason²⁹⁷ afirma que *keleb* deve ser compreendido como “cão” e não como um “prostituto cultural masculino do templo” encontrado em Deuteronômio 23:19, que proíbe “o salário da prostituta e o pago a um cão à casa do SENHOR... em pagamento de um voto”. Para Sason, o significado “prostituto masculino” para *keleb* é um eufemismo incidentalmente bastante peculiar aos hebreus.

Em Deuteronômio 23:18, Brooks justifica que há uma proibição em trazer ao templo uma oferta oriunda de ganhos de uma *zonah* ou de lucros de um *keleb*. Este termo posterior, que significa literalmente “cão” (como o traduzido pela American Version e American Revised), na *American Translation* está “prostituto masculino”. Para Brooks, contudo, parece provável que termo “cão” seja usado especificamente para eunucos, uma

---

²⁹⁵ 1985, pp 487-488

²⁹⁶ J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *The Books of Kings* (Edinburgh, 1951), p. 341

²⁹⁷ 1976, p 201

vez que este é aplicado aos sacerdotes-eunucos em outros cultos de fertilidade. Brooks diz que, para *keleb*, a versão dos LXX usa *kinós* (ΚΥΝՈՏ).

Gaster²⁹⁸ afirma que na correspondência de Tell Amarna,²⁹⁹ e novamente na Bíblia Hebraica³⁰⁰ e nas cartas de Lachish,³⁰¹ um subordinado se dirigia ao seu superior ao se denominar “sou o cão servo”. Segundo Gaster, nos cultos cananeus primitivos os prostitutos culturais oficiais atacados nos templos foram popularmente conhecidos como “cães”.³⁰²

Margalith diz que isto pode ser respondido se os *kalābîm* que lamberam o sangue do rei foram cães, ou “servos do templo”, os quais praticavam automutilação e mutilação dos outros, que culminava em comer carne fresca e em beber sangue.

Thomas³⁰³ faz menção a Deuteronômio 23: 18, ao começar pelo uso de *kalbu* ‘cão’ nos documentos acádicos. Ao lado do uso de *kalbu*, que indica autodegradação ou censurada, há uma outra idéia presente, que é aquela que afirma que um deles é um cão de guarda fiel que serve apenas os interessees do seu superior. Por exemplo, demonstra Thomas, quando *Abdi-Ašratu*, em uma das cartas de Amarna,³⁰⁴ escreve ao Faraó: ‘Eu sou o servo do rei e o cão de sua casa’, ele acrescenta: “toda a terra de Amurru, eu guardo para o rei, o meu senhor”. A frase *kalbu ša bitišu* “o cão da sua casa” é usado em *bonam partem* – *Abdi-Ašratu* é o cão de guarda fiel do Faraó. Novamente, os homens da cidade de Kisik escrevem a Ashurbanipal: “Nós somos cães dos reis”.³⁰⁵ Segundo Thomas, eles não poderiam mudar de idéia pela palavra de um inimigo.

Thomas indica que este uso de *kalbu* no sentido de servo fiel é transferido da esfera secular para a esfera religiosa em um hino a Marduk. Aqui, segundo Thomas, o suplicante diz: “Como um cãozinho, Ó, Marduk, eu corro atrás de ti”.³⁰⁶

---

²⁹⁸ 1938, p 349

²⁹⁹ *ardu kalbu*, ou apenas *kalbu*; Winckler, Hugo. *The Tell-el-Amarna Letters*. Translated by J. Metcalf. New York: Lemcke & Buechner, 1896., 54. 18 ; 65, 10; 69, 64 entre outras passagens; 210, 16

³⁰⁰ 2º Reis 8:13

³⁰¹ Torczyner, H., et al. *Lachish I: The Lachish Letters*. London: Oxford University Press, 1938., 5: 3 ; 6: 3

³⁰² Deuteronômio 23, 19 ; 1º Reis 14: 24

³⁰³ 1960, p 423-24

³⁰⁴ Nº 60.6ff

³⁰⁵ Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, Ann Arbor, 1930, nº 210, Rev. 1. 8. Cp. A. T. Olmstead, *History of Assyria*, New York, 1923 p. 458.

³⁰⁶ J. Hehn, *Hymnen u. Gebete an Marduk* (Beitr. z. Assyriol. V, 1906), p. 359, l. 11

Thomas³⁰⁷ destaca que o uso de “cão” no sentido de seguidor devoto de um deus pode levar ao completo entendimento da palavra em Deuteronômio 23:18, passagem na qual o termo *keleb* é equivalente a *qadesh* “uma pessoa sagrada, um prostituto masculino”.³⁰⁸

A palavra “*keleb*”, nesta passagem deuteronômica, para Thomas é às vezes explicada pela promiscuidade sexual como uma característica dos cães.³⁰⁹ No entanto, Thomas acredita que isso possa ser duvidoso. Por haver evidências, é sugerido que “*keleb*” seja aqui melhor empregado no sentido de seguidor devoto, assim como o “*khion*” em grego pode significar “servo, agente, vigia” dos deuses.³¹⁰ No nome fenício *kalbelam*, “cão dos deuses”, para Thomas, corresponde a *avadelam*, “servo dos deuses”.³¹¹ Nos nomes neobabilônicos compostos de *kalba* “cão” e um nome divino, *kalbu*, significam “sacerdote, servo”.³¹² Nomes teofóricos deste tipo são freqüentemente comuns – para mencionar apenas *Kalbi-Sin*, *Kalbi-Shamash*, *Kalbi-Marduk*.³¹³ Em uma data bastante anterior, c. 4300 a.C., Thomas sugere que Ur-nina declara que ele construiu o templo de Nina, renovou a sua imagem e fez seus servos construírem para ela dois lugares altos. A palavra “servos”, segundo Thomas, é expressa pelo ideograma que significa “cão”, “o termo semítico para prostituto sagrado”.³¹⁴ O termo *keleb*, conforme acredita Thomas, não traz consigo próprio nenhum senso de desonra. O *keleb* está depois do *qadesh* e, segundo Thomas, pareceria muito improvável que uma pessoa com uma posição de culto bastante reconhecida poderia ser chamada de *keleb* por algum motivo irrisório ou pejorativo.³¹⁵ Thomas salienta que para certos muçulmanos a expressão “cão de deus” é ainda pronunciada como um título de

---

³⁰⁷ 1960, pp 425-6

³⁰⁸ A palavra “*keleb*” aqui tem sido às vezes, segundo Thomas, tomada literalmente. Contra esta perspectiva, o autor sugere W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 3rd.ed., p. 292, nº 2, e W. Nowack, *Lehrbuch der hebraischen Archäologie*, 2, 1894 p. 264, nº 2. (cp. 1º Reis 15:12, 2º Reis 23: 7)

³⁰⁹ Veja, e.g., Cp. F. J. V. D. Maurer, *Commentarius grammaticus criticus in Vetus Testamentum*, 1838, 1, p. 83, and *The Jewish Encyclopedia* (1901-1906), i, 662.

³¹⁰ Veja Liddell e Scott, *A Greek-English lexicon* (1883), p. 1015

³¹¹ *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I. nº 49; veja também II. nº 702, II. 3f. Cp. V. Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, in *Jew. Quart. Rev.* April. 1902 p. 70, n.1. O nome fenício *kalba* é acreditado por Lidzbarski ser um hipocorístico de um nome maior (Lidzbarski, *Handbuch der nordsemit. Epigraphik*. (Weimar, 1898), p. 296). Para o nome safaítico *kalbelah* (?), veja G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-simitiques I*, Louvain 1934., p. 233.

³¹² Cp. W. Robertson Smith, *The Rel. of the Semites*, 3rd. ed., p. 596

³¹³ Veja K. Tallqvist, *Neubabylonisches. Namenbuch*. (Helsinki, 1905), p. 87; cp. p. 319 sobre *kalbu*.

³¹⁴ G.A. Barton, *A Sketch of Semitic Origins, Social and Religious*, New York, 1902, p. 188.

³¹⁵ JEAN, C.F. *Le milieu biblique avant Jesus-Christ., III. Les idées religieuses et morales*. Paris. 1922-36, p. 556

honra.³¹⁶ A conclusão de Barton é que *keleb*, quando se refere aos servos do templo, enquanto possui o significado normal de “cão”, está ligada a idéia do cão fiel de deus, seu humilde escravo e devoto. *Keleb* era um termo para pôr alguém como servo, e não um termo para deliberadamente apontá-lo com desprezo.³¹⁷ Thomas conclui que mais uma vez pode-se observar como um termo no mundo secular, que significa um animal desprezível, foi alçado a uma esfera na qual Deus e o homem estão em um relacionamento próximo um com o outro, no culto. Thomas enfatiza que isto é respeitável em outro lugar no mundo semítico e não passou batido para o redator deuteronomista. O *keleb (qadesh)* e a *qdshah* foram banidos, juntamente com outras características da adoração idólatra.

Der Toorn explana que os versículos de Deuterônomo 23:18-19 demonstram que também entre os israelitas o costume do pagamento de votos através da prostituição era um fenômeno bastante conhecido. Segundo Der Toorn, duas práticas distintas ainda relacionadas são postas em paralelismo, que é a “prostituta” (*zonah*) com respeito a *qdshah*, e o “cão” (*keleb*, que é um eufemismo para o homem receptivo) com respeito ao *qadesh*. Na visão de Der Toorn, a *zonah* e o *keleb* têm em comum o fato de recorrer à prostituição como um meio de produzir lucros para o Templo, porque o destino da sua renda e as suas atividades podem estar apresentadas sob o nome da religião. Der Toorn conclui que o templo usava o dinheiro adquirido, entre outras coisas, para pagar pela produção de imagens divinas.

Olyan propõe que relacionado ao *qadesh*, de acordo com Deuterônomo 23:18-19, [English Standart Version 17-18] é o “cão” (*keleb*), cujo “preço” não deve ser trazido ao templo de Yahweh para o cumprimento de qualquer voto. Olyan observa que tradutores têm freqüentemente compreendido este termo em referência ao prostituto masculino que se relaciona com outros homens, ao traduzi-lo como “sodomita” ou algo similar. Olyan enfatiza que mesmo se o “cão” fosse um prostituto masculino (o que para Olyan não está claro), não há nenhuma evidência de que a sua atividade envolvesse outros homens. Olyan considera que todo o significado de “cão” e *qadesh*, e as passagens que os descrevem, não representam as proscricções gerais de alguns ou todos os atos sexuais de homem em homem; apenas em Levítico 18:22 e 20:13 podem tomar este rumo.

---

³¹⁶ Ernest Renan. -*Histoire du peuple d'Israel*; Paris, 1927, Vol. I, p. 106.

³¹⁷ Cp. CHEYNE, *Encyclopedia Biblica* (London, 1899), 1125, e G. A. Barton, *A Sketch of Semitic Origins.*, p. 251 n

Brooks enfatiza que alguns tinham admitido que o termo *keleb* seja aqui um epíteto aplicado aos *qdoshim*.³¹⁸

4.3.4 Os eunucos na prostituição sagrada

Brooks, ao discorrer sobre o sacerdote eunuco, o qual pode ter uma parte nos cultos religiosos que estavam baseados na idéia do ciclo da vegetação e cujos ritos foram criados para centralizar em torno da deusa-mãe e destinados a induzir a fertilidade, parecia, a princípio, inconsistente. A presença de eunucos em ligação com os cultos do Oriente Próximo e terras mediterrâneas orientais é amplamente atestada por antigos historiadores.³¹⁹ O deus emasculado era representado por esses equivalentes humanos, que através do sacrifício de sua virilidade se tornaram, de acordo com a crença, mais convenientemente preparados para representar a deidade, para a função da adoração fálica, ou para assegurar a fertilidade dos campos.³²⁰ Em algumas partes existiam tanto homens eunucos, quanto hieródulas sem fins reprodutivos, especialmente quando a deusa era considerada como uma hermafrodita, como era Ishtar.³²¹ Albright³²² sugere que a instituição do sacerdote-eunuco se desenvolveu com o ideal ascético como uma reação contra a extravagância das licenciosidades sexuais que haviam surgido nestes cultos.

---

³¹⁸ Leslie, E.A. *Old Testament Religion in the Light of its Canaanite Background*. 1936., 39.

³¹⁹ Strabo (809-849 A.D), *The Geography of Strabo*, with an English Translation, Vol. v. (Loeb Classical Library): New York, G. P. Putnam's Sons (1928), XIV, 23; Lucian of Samosata (125-195 AD). *De Syria Dea (On the Syrian Goddess)* Loeb Classical Library, vol. 4, Tr. AH Harmon e MD McCleod. New York: GP Putnam's Sons 1919, 15,27, 50 f.; Theocritus (primeira metade do terceiro século a.C) *Theocritus Cambridge: Cambridge University Press.*, Vol I, 1950, 15: *Servius em Aeneida* Loeb Classical Library, Tr. AH Harmon and MD McCleod. New York: GP Putnam's Sons 1919., Vol II, 632, Eusebius, *Vit. Const* Loeb Classical Library edition, with translation by W. R. Paton (Tondop, 1922 -27).,III, 55.

³²⁰ Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, vol II, Rev Ed London: Macmillan, 1917; Albright, *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Volume LIII OCTOBER, 1936 Number 1, 9 f.; *Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis* (1890-1951), XXXVII, 119; *Journal of American Oriental Society*, XXXIX, 1916, 84 ff.; *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, VOLUME XXXVI JULY 1920 262 ff.; Garstang: *The Land of the Hittites Capítulo VI: The Story of the Hittites*, London, Constable and Company, Ltd., 1910, 360-61; Meissner, *Bab. und Ass.*, passim.

³²¹ Pinches, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* (London 1878 ff.), XXXI, 31; Barton, *Journal of American Oriental Society*, XXI, 1900, 185; Meissner: op. cit., 11, 436.

³²² *Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis* (1890-1951), XXXVII, 123, *From the Stone Age to Christianity*, 178 and passim.

Brooks discorre que a legislação hebraica proíbe um eunuco de se casar dentro da congregação de Israel (Deuteronômio 23:1),³²³ e proíbe (Levítico 21:21) membros do sacerdócio aronita que tinham defeitos físicos de servir nos precintos sagrados, ao mencionar testículos esmagados. As regulações contra a aceitação de lucros de um eunuco, assim como de uma *zonah* em práticas de culto para o sustento do templo, eram esperadas pelos reformadores proféticos. Em Isaías (56: 3-4), contudo, parece presente o lado humano da situação do eunuco, ao representar Yahweh no momento em que afirma ao *saris* que é sincero na observância do ritual, o recebimento como promessa, na casa de Yahweh, de um monumento e de um nome melhor do que filhos e filhas. Muitos devotos, após o frenesi orgiástico do passado, certamente lamentavam o sacrifício supremo.

O *ketinot pasim* é a túnica que José recebeu do seu pai Jacó, que lhe foi dada com o objetivo de protegê-lo das perseguições das moças. Albright compara tal situação como a da deusa Afrodite, que tentou seduzir Adonis em casa, para protegê-lo dos perigos externos.

³²⁴ E se isso for desta forma, para Brooks, pode-se suspeitar que a interpretação da versão

---

³²³ Olmstead sugere (*History of Palestine and Syria to the Macedonian conquest*, 1965, 588) que isto seja aplicado aos eunucos auto-mutilados no culto, mas evidentemente, não aos eunucos seculares dos quais presume-se que Neemias fosse um.

³²⁴ Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis (1890-1951), XXXVII, 116, 126. Brooks percebe que o mesmo termo é usado de Tamar, 2º Samuel 13 18. May, “*The Fertility Cult in Hosea*”. The American Journal of Semitic Languages and Literatures 48 (1932), 86, menciona que as mesmas vestes foram usadas pelos sacerdotes em Êxodo 28:4 e pela donzela em Cântico 5:3, mas em ambos os exemplos, pode-se perceber que a palavra *ktanet* é usada, como é o caso de diversas outras passagens: Gênesis 3:21; Êxodo 28:4/39; 29:5; 39:27; 40:14; Levítico 8:7/13; 10:5; 16:4; Ezequiel 2:69; Neemias 7:71; 2º Samuel 15:32; Cântico 5:3, a maioria das quais se refere à vestimenta do sacerdócio arônico. Se alguém aceitar a posição de Meek que o culto do touro é originário na tribo de José situada no Norte de Israel, e é especialmente ligado à figura de Arão, como epônimo do sacerdócio efraimita, pode ser muito significativo. Tem-se admitido durante bastante tempo que os elementos do culto de fertilidade foram praticados excessivamente entre os hebreus do norte. Albright no Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis (1890-1951), XXXVII, 111 ff.) interpretou José como um deus da fertilidade despotencializado originalmente adorado em Shechem, e um dos quais se acreditava ter sido uma deidade castrada. W. E. Staples (The American Journal of Semitic Languages and Literatures, LV, 1938, 47) encontra analogia para o uso da roupa de José e Tamar a princesa como “suspeitosamente com o véu usado pela deusa-virgem Ishtar”. As “Bênçãos de Jacó”, Gênesis 39:22-26 e as “Bênçãos de Moisés” Deuteronômio 33:17 ligam José ao culto do touro (veja também Meek, Hebrew Origins, 137). Estas diferenças parecem indicar que o sacerdócio aronita, e não o uso levítico e os *kohenot*, Josefo, (Antiquities, 111, 7) (*Josephus: Complete Works*, trans. William Whiston, Philadelphia, 1880) ilustrou a vestimenta como de linho (também conhecida pelo significado de raiz, veja Gesenius) e considerado bastante justo, longo, que chega até os tornozelos e tinham mangas apertadas no pulso. Havia apenas dois exemplos que devem ocorrer com esta palavra; em referência à capa de José e o vestido da princesa Tamar. Josefo, Antiquities., VII, 8, ao contar a história de Tamar explica que nos tempos antigos virgens usavam longas capas apertadas nas mãos e até os tornozelos, que o casaco anterior não podia ser visto. A raiz *psm* significa “aumentar” e quando usada com *ktnot*, evidentemente indica um perdedor, o mais antigo vestuário fluente. Os *ktenot pasim*, dessa forma pode ter sido um manto especial usado por virgens e por eunucos do culto ao notar que este último usa habitualmente uma vestimenta feminina.

grega da Bíblia dos setenta tradutores (Septuaginta ou LXX), que mudou o significado do *ketinot pasim* para “casaco de muitas cores”, estava consciente da edição, porque tal casaco, similar ao *ketinot pasim* hebraico com uma túnica de mangas longas até o tornozelo, sugere um funcionário do culto da fertilidade. Aqui há a justificativa da mudança da tradução.

5 Contextualização Histórica da Adoração à Asherah e da prostituição ritual em Israel e Judá

Com respeito às relações folclóricas e políticas, percebe-se que as práticas da prostituição ritual e aos cultos de fertilidade estão relacionadas às crenças populares, as quais, segundo Fohrer,³²⁵ serviram como instrumento de “manobra de massa” da dominação estrangeira, como será visto a seguir.

Os hebreus foram parte do mundo do Crescente Fértil, pois segundo Greenberg,³²⁶ eles interagiam intensamente com os cananeus e fenícios e adotaram algumas de suas práticas religiosas. A evidência que Greenberg mostra indica a penetração homossexual com os *qdoshim* como uma das práticas que os hebreus adotaram, pois os prostitutas cultuais “estavam de acordo com todas as abominações das nações que Yahweh havia expulsado diante dos filhos de Israel”.³²⁷

A proibição da prática homossexual em um ambiente no qual ela era predominante reflete o conflito político-religioso entre os cultistas de Yahweh e aqueles que aderiram às religiões politeístas, conflito este associado às civilizações vizinhas.³²⁸ Ondas de imigrantes semíticos haviam se infiltrado em Canaã e conquistado as cidades-estados por volta do século XIII a.C.³²⁹ Alguns desses imigrantes poderiam não ter sido hebreus, mas a adoração de seu deus tribal Yahweh estava no meio deles. Com o sucesso militar durante a

---

³²⁵ Fohrer, Opus Cit, p 64-5

³²⁶ E Greenberg, Opus Cit, p 99.

³²⁷ 1º Reis 14:24

³²⁸ Allegro, Opus Cit. P 215, n.1, 1970, especula que o nome “Yahweh” deriva do sumério *IA-U, espermatozoa, e significa sexualidade masculina. EDWARDES, ALLEN, *Erotica Judaica: a Sexual History of the Jews*, pp 59-64, Julian Press, New York, 1967 mostra elementos fálicos no culto primitivo a Yahweh; de qualquer forma, ele não parece estar relacionado à agricultura.

³²⁹ Yadin, Yigael, “*Is the Biblical Account of the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable?*,” Biblical Archaeology Review 1982

conquista, os nômades que estavam no meio dos hebreus começaram a se identificar com eles e com a sua religião.

Parece provável que os hebreus se tenham juntado aos camponeses cananeus libertos pela conquista, os quais pagavam impostos elevados para uma sociedade altamente estratificada.³³⁰ Porém, é provável que esses cananeus não tenham abandonado completamente seus próprios rituais e crenças religiosas.

Após a conquista, os israelitas se instalaram em Canaã e se tornaram agricultores. Eles se casavam com as mulheres cananéias, ofereciam sacrifícios às deidades locais (Baalim, Asheroth), e celebravam a sua plantação com os festivais de colheita.³³¹ Os hebreus realmente “em nada renunciavam das suas práticas”.³³² Chamados a retornar à fé dos seus pais, centrada em Yahweh, um deus de guerra, tempestades, e trovão (não de colheitas) que residia no Monte Sinai, sem problema algum retornavam novamente aos deuses dos seus vizinhos contemporâneos. O sincretismo era evidentemente grande.³³³

Mesmo nos tempos pré-monárquicos, Greenberg acredita que devotos yahwistas poderiam sentir-se ofendidos pelo uso de técnicas mágicas dos cultos de fertilidade para controlar os deuses,³³⁴ pois o autor acredita que a visão do Judaísmo atual, na qual os humanos não poderiam forçar Deus a nada, parte desta época.

---

³³⁰ Norman K. Gottwald *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll: Orbis, 1979.

³³¹ Noss, John B. *Man's Religions*. Pp 512-14 New York, The Macmillan Company. 1963

³³² Juízes 2:19

³³³ Wellhausen, Julius *Prolegomena to the History of Israel*, p 17f. traduzido para o inglês por J. Sutherland Black and Allan Menzies. Edinburgh: A. & C. Black. 1885. A grandeza e o significado deste sincretismo, segundo Greenberg, é controversa. Irving M. Zeitlin, *Ancient Judaism: Biblical Criticism from Max Weber to the Present*. Cambridge: Polity Press and New York: Basil Blackwell, 1984, e outros críticos da Bíblia percebem que partes do texto estão carregadas de marcas de uma autoria posterior, e ao se ler cuidadosamente, não sugere uma apostasia total. Assim, os israelitas foram descritos por terem se desviado aos baalim, e feito de Baal-Berith o seu deus (Juízes 8:33). Mas Baal-Berith, Senhor da Aliança, poderia apenas ter sido um epíteto de Yahweh, cuja adoração e ídolos locais e *bamoth* (lugares altos) se tornou um anátema após a centralização do culto de Yahweh em Jerusalém no reinado de Josias (aproximadamente 620 a.C). Outras passagens não são facilmente admitidas como uma revolução para uma mentalidade centralizante. Yahweh, por exemplo, ordenou Gideão a “derriba o altar de Baal que é de teu pai, e corta o poste-ídolo (Asherah) que está junto ao altar. Edifica ao SENHOR, teu Deus, um altar no cimo deste baluarte,...” (Juízes 6:25-26, *Almeida Revista e Atualizada*). Aqui, o local do altar é aceitável. Greenberg compreende que descobertas Arqueológicas de numerosos sítios testificam a existência de um sincretismo religioso antes e durante a monarquia (P D. Miller, “*Israelite Religion*”: em *The Hebrew Bible and Its Modern interpreters* (ed.D. A. Knight and G. M. Tucker; Philadelphia: Fortress; Chico, CA: Scholars Press, 1985)). Para Greenberg, novas escavações podem ser necessárias para se revelar a grandeza completa do sincretismo

³³⁴ Hoffner, Opus Cit, 1966

Posteriormente, a ênfase nos estereótipos de gênero e das restrições das mulheres teria intensificado a hostilidade à prostituição cultual; durante a monarquia, os profetas pregaram contra a promiscuidade feminina e a prostituição. De qualquer forma, não há evidência de conflito entre os adoradores de Yahweh e os seguidores de outros deuses durante o período da monarquia.³³⁵

Greenberg afirma que foi também sugerido que o empréstimo religioso continuou sob as duas primeiras monarquias, principalmente para obter a lealdade da população nativa; no entanto, para Greenberg, a evidência do sincretismo sob os reinados de Saul e de Davi não é grande.³³⁶ Contudo, Salomão empregou arquitetos fenícios na construção de seu templo, e eles copiaram o seu modelo dos templos Sírios, Siquemitas e Hazoritas. Ao acomodar suas várias esposas estrangeiras, Salomão construiu templos para os seus deuses e ofereceu sacrifícios a eles.³³⁷

Bright³³⁸ ainda discorre sobre as tendências sincréticas da adoração nos ritos da fertilidade juntamente com o culto a Yahweh, e das tentativas de trazer Yahweh para as práticas cultuais de fertilidade, o que se intensificou com a absorção em massa de canaanitas sob Davi (1000-961 a.C) e Salomão (961-922 a.C.).

Segundo Ackerman, esta conclusão apóia-se em uma evidência arqueológica – na polêmica inscrição do oitavo século de *Khirbet el-Qôm* está gravado “a Asherah de Yhwh” (a uns dez quilômetros ao leste-sudeste de Lachish),³³⁹ na qual se supõe que Asherah seja uma hipóstase feminina de Yahweh.

---

³³⁵ J. Soggin, *The Davidic-Solomonic Kingdom*, *Israelite and Judaeen History* (eds. J. Hayes and J. Miller; Philadelphia: Westminster, 1977)

³³⁶ O caso do sincretismo sob os reinados de Saul e Davi resta em parte por Saul ter nomeado um dos seus filhos como *Ishbaal* (homem de Baal), e Davi ter nomeado um dos seus filhos de *Beeliada* (Baal sabe) (1º Crônicas 8:33; 14:7). Mas esses nomes teofóricos, segundo Greenberg, são ambíguos, pois Zeitlin (Opus Cit, p 175, 1984) argumenta que Baal poderia ter sido um título de Yahweh, e a sua posição ganha suporte na referência de 2º Samuel 5:20, na qual o lugar de uma das vitórias de Davi contra os filisteus foi nomeado *Baal-perazim*

³³⁷ 1º Reis 11:4-8

³³⁸ Bright, Opus Cit, p 151-152

³³⁹ Segundo Ackerman, a *editio princeps* foi feita por W. G. Dever, “Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm”, *Hebrew Union College Annual* (Cincinnati 1924 ff.) 40/41 (1969-70) 158-89. A inscrição foi reestudada por A. Lemaire, “*Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l’Asherah de Yhwh*”, *Revue Biblique* 84 (1977) 597-608; idem, “*Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud*”: *Studi epigraphici e linguistici I* (1984) 131-43; idem, “*Who or What was Yahweh's Asherah?*” *Biblical Archaeologist Review* 10/6 (1984) 42-51. Neste reassessment, Lemaire propôs ao ler a segunda e a terceira linhas do texto que se refere a Asherah, uma leitura Dever aceita; veja Dever, “*Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud*”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1985) 22; menos completamente, idem, “*Recent Archaeological Confirmation of the cult of Asherah in*

Mesmo que esta inscrição, segundo Ackerman, seja difícil de ser lida, comentadores aceitam que o texto esteja relacionado a uma proveniência sulista do culto de Yahweh e faça alguma alusão ao culto de Asherah.³⁴⁰ A tentativa mais satisfatória para a tradução é a de P. D. Miller:

Abençoado é Uriyahu por Yahweh;

Sim dos seus adversários pela sua Asherah ele salvou-o.³⁴¹

Ackerman faz referência à evidência inscricional de *Kuntillet 'Ajrûd* no Sinai Ocidental, a cinquenta quilômetros ao sul de Qadesh Barnea, também local de um culto a Asherah contemporâneo ao reinado de Acabe (as inscrições são do nono e do oitavo século)

Ancient Israel": Hebrew Studies 23 (1982) 40; idem, "Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archaeological Systematics": em *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixtieth Birthday* (ed. C. L. Meyers and M. O'Connor; Winona Lake, apud: Eisenbrauns, 1983) 570, 583 n° 17. Outros estudos do material de *el-Qôm* incluem J. M. Hadley, "The Khirbet el-Qôm Inscription": *Vetus Testamentum* 37 (1987) 50-62; K. Jarosh, "Zur Inschrift Nr. 3 von Khirbet el-Qôm", *Biblische Notizen* 19 (1982) 31-40; Maier, Walter A. III. *Asherah: Extrabiblical Evidence*. (Harvard Semitic Museum 37; Atlanta: Scholars Press, 1986) 172-73; B. Margalit, "Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qôm": *Vetus Testamentum* 39 (1989) 371-78; P. D. Miller, "Psalms and Inscriptions", em *Congress Volume: Vienna 1980* (*Vetus Testamentum* Sup 32; Leiden: Brill, 1981) 311-32; S. Mittmann, "Die Grabinschrift des Sangers Uriahu": *Zeitschrift des Deutschen Palestina-Vereins*. 97 (1981) 139-52; J. Naveh, "Graffiti and Dedications": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 235 (1979) 27-30; M. O'Connor, "The Poetic Inscription from Khirbet el-Qôm": *Vetus Testamentum* 37 (1987) 224-29; Olyan, Asherah, 23-25; M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco: Harper & Row: 1990) 88; Zevit, Ziony "The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1984) 39-47.

³⁴⁰ Ackerman corrobora que tem havido quatro propostas principais de como compreender a leitura crucial de 'šrt em Khirbet el-Qôm e também nas inscrições proximamente relacionadas de *Kuntillet 'Ajrûd*. Primeiro, compreender 'šrt como "relicário", cognato com o 'šrt fenício, o 'trt' aramaico, e o aširtu acádico, como proposto por E. Lipinski, "The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit": *Orientalia Lovaniensia Periodica* 3 (1972). 101-19, é inviável; veja particularmente J. Emerton, "New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrûd": *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982) 2-20, que percebe que Asherah nunca significou "relíquia" no hebraico bíblico e assim não possui como tal um significado no corpus epigráfico hebraico. Ackerman relata que Emerton e outros discutem também duas opções: (1) ler 'šrt como "Asherah", que é o objeto de culto sagrado para a deusa Asherah, ou (2) ler 'šrt como Asherah: o nome divino. P. D. Miller ("The Absence of the Goddess in Israelite Religion", *Hebrew Annual Review* 10 [1986] 246) e P. K. McCarter ("Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data", in *Ancient Israelite Religion*, 1987, 149) tem também sugerido que 'šrt possa ser compreendido como um aspecto hipostatizado do lado feminino de Yahweh. Escolher entre estas opções, enquanto uma importante taxa dessas referências com a morfologia das inscrições de *el-Qôm* e *'Ajrûd*, não é de interesse no momento sobre o assunto. Para os historiadores da religião, a tentativa de diferenciar Asherah como um símbolo sagrado, e Asherah a deusa, ou Asherah uma hipóstase feminina de Yahweh é novamente, encarecida de trabalho semântico. Ackerman acredita que na antiga imaginação israelita o símbolo cultural da deusa ou a hipóstase feminina possa ter sido percebida como a própria Asherah.

³⁴¹ Miller, "Psalms and Inscriptions": 317.

na Samaria.³⁴² Um culto a Asherah na capital do norte é menos forte, implicado pela inclusão do nome geográfico Samaria em uma das inscrições encontradas no sítio: “Eu te abençoo por Yahweh da Samaria e sua Asherah/Asherah”.³⁴³ Esta inscrição, semelhante ao material de *Khirbet el-Qôm*, sugere também que, ao menos entre certos círculos religiosos na Samaria, o culto de Yahweh e o culto de Asherah estavam ligados; esta ligação é também sugerida por duas outras inscrições encontradas em *Kuntillet 'Ajrûd*, “de Yahweh do Sul da sua Asherah/ Asherah”, e “Eu abençoo você por Yahweh do Sul e pela sua Asherah/Asherah. Pode ele abençoá-lo e mantê-lo e ele poderá ser o meu senhor”.³⁴⁴

³⁴² Segundo Ackerman, a bibliografia é vasta. Registros preliminares podem ser encontrados em Z. Meshel e C. Meyers, “*The Name of God in the Wilderness of Zin*”, *Biblical Archaeologist* 39 (1976) 6-10; Z. Meshel, “*Kuntillet 'Ajrûd- An Israelite Site from the Monarchical Period on the Sinai Border*”, *Qadmoniot* 9 (1976) 18-24 (Hebrew); idem, “*Kuntillet 'Ajrûd- An Israelite Religious Center in Northern Sinai*”: *Expedition* 20 (1978) 50-54; idem, *Kuntillet 'Ajrûd: A Religious Center from the Time of the Judean Monarchy* (Israel Museum Catalogue 175; Jerusalem: Israel Museum, 1978); idem, “*Did Yahweh Have a Consort? The New Religious Inscriptions from Sinai*”: *Biblical Archaeologist Review* 512 (1979) 24-35. Estudos significantes incluem P. Beck, “*The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrûd)*”, *Tel Aviv* 9 (1982) 3-86; Dever, “*Asherah*”, 21-37; idem, “*Archaeological Confirmation*”: 37-43; Emerton, “*New Light*”, 2-20; D. N. Freedman, “*Yahweh of Samaria and his Asherah*”: *Biblical Archaeologist* 30 (1987) 241-49; M. Gilula, “*To Yahweh Shomron and to his Asherah*”, *Shnaton* 3 (1978/79) 129-37 (Hebrew); J. M. Hadley, “*Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrûd*”: *Vetus Testamentum* 37 (1987) 180-20; Lemaire, “*Date et origine*”, 131-43; idem, “*Yahweh's Asherah*”: 42-51; Lipinski, “*Atirat*”, 101-19; McCarter, “*Aspects of the Religion*”, 137-49; Maier, *Asherah*, 168-72; Miller, “*Absence of the Goddess*”: 239-49; Olyan, *Asherah*, 25-37; Smith, *Early History*, 83-88; J. Tigay, “*Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence*”: *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987, 173-75; idem, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (Harvard Semitic Series (Cambridge, Mass. 1912 ff.) 31; Atlanta: Scholars Press, 1986) 26-30; M. Weinfeld, “*A Sacred Site of the Monarchic Period*”: *Shnaton* 4 (1980) 280-84 (Hebrew); idem, “*Further Remarks on the 'Ajrûd Inscription*”: *Shnaton* 5-6 (1981-82) 237-39 (Hebrew); idem, “*Kuntillet 'Ajrûd Inscriptions and their Significance*”: *Studi gigraphici e linguistici* 1(1984) 121-30.

³⁴³ Para Ackerman, os anúncios originais dos materiais de *'Ajrûd* (“*Kuntillet 'Ajrûd -An Israelite Site*”: U8-24; “*Kuntillet 'Ajrûd -An Israelite Religious Center*”: 50-54; *Kuntillet 'Ajrûd*), o escavador, Z. Meshel, compreendeu *yhwh šmrn* como “Yahweh nosso guardião” (*šomerênû*). Mas em 1979, a interpretação de M. Gilula (“*Yahweh Shomron*”: 129-37) foi uma leitura proposta ao invés “Yahweh de Samaria” (*šomeron*), e também todos os comentadores, juntamente com Meshel (“*Consort*”: 31), preferem esta tradução. Veja em particular Emerton, “*New Light*”, que percebe que a segunda inscrição de *'Ajrûd* lida como *yhwh tmn*, que pode também ser traduzido como “Yahweh do Sul” dá credibilidade para a tradução “Yahweh da Samaria”: Emerton também atesta outra evidência sugere que a compreensão tradicional da gramática hebraica não possa permitir nomes próprios como Yahweh serve como o *nomen regens* em uma frase construída, é imperfeita.

³⁴⁴ Ackerman declara que a publicação do material de *Kuntillet 'Ajrûd* ainda não foi publicada na época que ela escreveu o artigo, e vários comentadores fazem diferença de um número de inscrições relevantes e suas leituras precisas. Ackerman confia em Tigay; “*Israelite Religion*”, 173-74, e 189 nº 85. As fontes de Tigay são registros de Meshel em *Kuntillet 'Ajrûd* e a informação provida por Meshel para M. Weinfeld e publicada por Weinfeld em “*Further Remarks*” (Hebraico), e em “*Kuntillet 'Ajrûd Inscriptions*”.

5.1 Reino do Norte

5.1.1 Acabe, Jezabel e Elias no Reino do Norte

Uma resistência aberta aos cultos de fertilidade apareceu primeiro sob o reinado de Acabe, do reino do norte de Israel (874-853 a.C). Sob a influência de Jezabel, sua esposa, uma princesa fenícia e seguidora da Asherah de Tiro, ele patrocinou a adoração pública a Baal, construiu para ele um altar, e também construiu uma Asherah.³⁴⁵ Segundo Bright,³⁴⁶ Jezabel tinha permissão de continuar a prática de sua religião nativa no solo israelita juntamente com os seus súditos e mercadores que a acompanhavam com interesses comerciais. Este casamento, assim como vários de Salomão, foi um dispositivo para cimentar uma aliança com o poder estrangeiro. Greenberg evidencia a argumentação de Zeitlin que o culto tinha um suporte popular pequeno e que havia surgido como oposição determinada aos fervorosos Yahwistas.³⁴⁷ No entanto, Elias queixou-se a Yahweh que “os filhos de Israel abandonaram a Tua aliança, derrubaram Teus altares, e mataram Teus profetas a espada...”.³⁴⁸ Quando ele pediu aos israelitas reunidos para escolherem entre Yahweh e Baal, eles permaneceram em silêncio.³⁴⁹ Ao considerar que a oposição popular existiu, ela estava provavelmente centralizada na execução dos sacerdotes yahwistas e na destruição dos altares de Yahweh.

Rabe³⁵⁰ afirma que uma busca de elementos “extasiásticos” nas fontes bíblicas não é em vão, pois movimentos extáticos são encontrados aparentemente entre os “profetas” de Baal e da Asherah de Tiro no Monte Carmelo,³⁵¹ assim como entre “os filhos dos profetas” que organizavam os grupos de profetas sobre líderes como Elias e Eliseu³⁵² e Samuel.³⁵³

---

³⁴⁵ 1º Reis 16:31-33

³⁴⁶ Bright, Opus Cit, p 151-152

³⁴⁷ Zeitlin, Opus Cit, pp 290-5, 1984

³⁴⁸ 1º Reis 19:10, 14

³⁴⁹ 1º Reis 18:21-22

³⁵⁰ 1976, p 125.

³⁵¹ 1º Reis 18:19-20

³⁵² 2º Reis 2:3, 5, 15; 2º Reis 2:12; 6:5, 12

³⁵³ 1º Samuel 19:20

Rabe continua³⁵⁴ a dizer que o movimento extático aparece no XI século a.C. (Lenda de *Wen-Amun*) como um tipo de êxtase orgiástico e exaltado. Rabe confirma que se pode observar um tipo similar de profetas de Baal e Asherah de Tiro na época de Elias.

Brooks demonstra que muitos como Sir James Fraser, Farnell e outros têm escrito sobre o ritual de dilaceração, que parece ser uma constante na ideologia e na prática do culto da fertilidade. Quando eles trabalhavam em um arremesso de frenesi extático, também foram induzidos pela música e pela dança, e os sacerdotes e às vezes espectadores curiosos açoitavam a sua própria carne, ao cortar a si mesmos com facas e outros com instrumentos agudos até que o sangue jorrasse. Frequentemente eles emasculavam a si mesmos. Brooks explica que o propósito parece ter sido impressionar as deidades com a sinceridade do adorador, ao tentar assimilar a si próprio com a deidade, ou facilitar a adoração fálica.³⁵⁵ Brooks demonstra que também era comum a prática de lamentar a deidade falecida, como Tammuz ou Adonis, ao bater no peito, arrancar os cabelos. Na Bíblia Hebraica, para Brooks, não faltam referências prováveis para a prevalência da laceração ritual e lamento que tinha um lugar no culto a Yahweh, e isso tem sido discutido em alguma medida por May.³⁵⁶

Brooks explica que o episódio dramático entre Baal e Yahweh, protagonizado por Elias no Monte Carmelo, as histórias de *ben nabi* dos tempos de Samuel, Saul, e Davi, assim como numerosas afirmações nos profetas indicam que a mutilação do corpo não era desconhecida no culto popular hebreu. Zacarias 13:6 indica que um profeta poderia ser reconhecido por causa das marcas nas suas mãos e recebido porque “Eu estou marcado na casa dos meus amantes”. É provável que esta mutilação às vezes tomasse a forma de emasculação, como em outros cultos de fertilidade. Esta pode ser a razão pela qual a legislação de Deuteronômio 9:1 exclui os homens castrados do casamento dentro da congregação de Israel. Era parte de uma tentativa para purificar o culto a Yahweh das práticas que tinham estado associadas especialmente ao baalismo. Com a mudança do

---

³⁵⁴ 1976,p 126

³⁵⁵ Brooks afirma que ao lado da implicação da adoração fálica no simbolismo da *massebah*, 1º Reis 15:13 e 2º Crônicas 15:16 tem sido discutido (Journal Asiatique, XV, 1910, 100-107) como uma possível evidência da adoração fálica. A palavra *mipheleshet* que a mãe de Asa tinha feito uma Asherah causou confusão para os tradutores da LXX e da Vulgata. A palavra *mipheleshet*, contudo, parece vir da raiz que significa simplesmente algo que provoca medo ou horrível de se olhar.

³⁵⁶ “*The Fertility Cult in Hosea.*” The American Journal of Semitic Languages and Literatures 48 (1932) 78 ff.

falicismo (*massebah*), muito da prostituição sagrada, e alguma ascese que envolvia a mutilação corporal veio para ser desaprovada pelos profetas de Yahweh. Como sociólogos observaram, em qualquer lugar em que haja o interesse no controle agrícola, nós vemos “a luta entre a idéia da indulgência do sexo desenfreado que produz abundância e a idéia que ele produz o excesso, a lascívia e o dano”.³⁵⁷

Huffmon³⁵⁸ afirma que apesar de por muito tempo se reconhecer que a atividade profética não esteve confinada exclusivamente aos profetas de Yahweh, pois a própria Bíblia Hebraica faz referência aos profetas de Baal e aos profetas de Asherah,³⁵⁹ Huffmon justifica que a evidência para os profetas no antigo Oriente Próximo é de fato bastante escassa.

Huffmon afirma que as “Profecias Acádicas” realmente fazem parte da tradição do prognóstico.³⁶⁰ Huffmon sugere para o oráculo de Uruk da antiga Babilônia a tradução de Biggs na edição do “Ancient Near Eastern Texts”.³⁶¹

Margalith observa que, de acordo com 1º Reis 14:31, Acabe se casou com a filha de Ethbaal e construiu um templo a Baal. Margalith, entretanto, afirma que há uma pequena dúvida sobre se este Baal era uma deidade sidônia do seu sogro, apesar de Josefo se referir a Menandro, quando ele disse que Ethbaal era um sacerdote de Astarte,³⁶² consorte de Baal. Em todo caso, Margalith observa que 450 dos profetas de Baal, assim como 400 sacerdotes de Astarte viviam na corte da rainha.³⁶³

O termo “profetas”, segundo Margalith, utilizado na história de Acabe e Jezabel, pode ser compreendido como “sacerdotes”. Samuel era tanto profeta como sacerdote,³⁶⁴ e as ações de Elias foram semelhantes a dos “profetas” de Baal em 1º Reis 18:21-36 – eram ações sacerdotais, como é comprovado pelo uso das palavras “altar” e “sacrifício”.³⁶⁵

---

³⁵⁷ William Graham Sumner, *Folkways* (Boston, 1907), 544.

³⁵⁸ 1968, p 103.

³⁵⁹ 1º Reis 18; 2º Reis 10:19

³⁶⁰ Veja R. D. Biggs, “*More Babylonian Prophecies*”, *IRAQ*, 29 (1967), 117-132

³⁶¹ Para outras características diferentes da “profecia” no Egito, Huffmon sugere S. Hermann, *Vetus Testamentum Supplementum*, 9 (1963), 47-65

³⁶² “*Against Apion*”, em *Josephus I* (LCL [= Loeb Classical Library], London and Cambridge, Mass., 1926) 18 (parágrafo 9 122-5), ao se referir à Menandro de Éfeso.

³⁶³ 1º Reis 18:19

³⁶⁴ 1º Samuel 9:9 e 10: 8

³⁶⁵ vv. 34, 36.

Margalith afirma que estes sacerdotes de Baal e de Astarte praticavam um culto de dança extásica e automutilação: ³⁶⁶ “... e invocavam o nome de Baal desde a manhã até o meio-dia a exclamar: ‘Ó Baal nos ouça’ e eles pulavam sobre o altar, gritavam alto, e cortavam-se si mesmos com facas e pontas de lanças a ponto do sangue jorrar sobre”.

Para Ackerman, se Olyan está correto sobre a evidência bíblica a qual sugere que o culto à Asherah estava ligado ao culto de Yahweh na religião de estado no reino do norte, ao articular a liberdade de culto à Asherah e Yahweh na Samaria de Acabe conforme o material de *Kuntillet 'Ajrûd* em acréscimo ao texto bíblico, pode-se considerar que Jezabel pode também ter participado no culto de Asherah como parte de suas obrigações do estado Yawista. Ackerman nota que é possível perceber aqui que as condenações deuteronômicas do culto de estado de Acabe como sincrética ou mesmo não-Yawística (porque ele foi incorporado à adoração de Jezabel a Baal), porém, a religião do estado monárquico de Acabe de fato permaneceu Yawista: os filhos de Jezabel e Acabe, Acazias e Jehorão, ambos possuíam nomes Yawísticos (*'ahazyahu*, “Yahweh tem segurado”; *yehoram*, “Yahweh é exaltado”), como também a sua filha³⁶⁷ Athaliah (*'atalyah*, “Yahweh é grande”)³⁶⁸ O filho de Athaliah, Acazias, sua filha Jehosheba (*jehoseba'*, “Yahweh é abundância”),³⁶⁹ e o seu neto Joás (*yo'as*, “Yahweh tem dado”).

Para Ackerman, é bem possível que Jezabel tenha participado de um culto a Asherah durante sua estabilidade enquanto rainha de Acabe, tanto como parte de suas responsabilidades maritais como também parte de suas obrigações de estado. Além disso, embora Ackerman afirme que se pode especular, ela argumenta que não é improvável que Jezabel continuasse a participar de um culto a Asherah depois da morte de Acabe, quando ela assumiu o papel de rainha mãe. Ackerman indica que apenas a narrativa em Reis, que destaca a viuvez de Jezabel, é a história de sua morte em 2º Reis 9. Entretanto, para

---

³⁶⁶ 1º Reis 18: 26, 28

³⁶⁷ Ackerman menciona que há um debate sobre o relacionamento de Athaliah com Acabe e Jezabel; em 2º Reis 8:26 e 2º Crônicas 22:2, Athaliah é chamada de *bat 'omri*, “a filha de Onri” assim como em 2º Reis 8:18 e 2º Crônicas 21:6, ela é chamada de *bat 'ah'ab*, “a filha de Acabe”. É geralmente concedido que *bat* em *bat 'omri* possa ser compreendido em um senso mais geral da descendência feminina; a Bíblia *New Revised Standard Version*, de fato, traduz “neta”. Mas, Ackerman sugere conferir H. J. Katzenstein, “*Who Were the Parents of Athaliah?*” *Israel Exploration Journal* 5 (1955) 194-97.

³⁶⁸ Ackerman sugere que baseado no acádico *etellu*, “ser grande, exaltado”; a raiz *'tl* é outra forma desconhecida no hebraica.

³⁶⁹ Ackerman salienta que Jehosheba é a filha de Jorão, marido de Athaliah, de acordo com 2º Reis 11:2. O nome da sua mãe não é dado. Mas desde que os nomes de nenhuma das outras esposas de Jorão são conhecidos, é razoável presumir que Jehosheba era filha de Athaliah.

Ackerman, pode ser significativo para a sua proposta que Jezabel estivesse alojada durante esta cena em sua residência real em Jezreel (1º Reis 18:45-46) e não em Samaria. Ela (Jezabel) não está próxima ao templo de Baal na Samaria, o qual é mais tipicamente relacionado (ou associado) às suas lealdades religiosas.³⁷⁰ Suas atenções culturais em Jezreel podem assim terem sido centralizadas na religião de estado do reino do norte, que ligou o culto de Yahweh e o culto de Asherah. Para Ackerman, isto é ao menos possível para se concluir que Jezabel, como *gebira*, participou da adoração a Asherah.

5.1.2 Asherah no Reino do Norte

Segundo Ackerman, Olyan tem argumentado que a ligação entre Yahweh e Asherah em *Kuntillet 'Ajrûd* e na Samaria pode não ser considerada como “sincrética” ou “heterodoxa” dentro da religião israelita; Ackerman afirma que Olyan propôs tal observação ao invés da adoração de Asherah por ter sido uma parte da religião normativa do reino do norte.³⁷¹ Olyan, segundo Ackerman, percebe diversos registros que sustentam esta conclusão: primeiro, que Jeú em sua purgação de Samaria não é caracterizado como o destruidor da Asherah que Acabe tinha anteriormente erigido; de fato, de acordo com 2º Reis 13:6, esta Asherah permaneceu situada na Samaria após a morte de Jeú. Desde que os alvos de Jeú na sua reforma fossem os elementos não-Yahwísticos no culto, o fato de que a Asherah foi permitida a sobreviver sugere que ela era percebida como apropriada dentro do Yahwismo oficial.³⁷² Que houvesse uma Asherah no estado do templo devotado a Yahweh em Betel, de acordo com 2º Reis 23:15, também sugere que a Asherah era considerada legítima no Yahwismo da monarquia do norte.³⁷³ Ackerman afirma que Olyan também sugere que, a respeito de ataques virulentos aos elementos de culto não-Yahwísticos no norte pelo profeta Oséias, o culto de Asherah nunca é condenado,³⁷⁴ ao implicar que o profeta

---

³⁷⁰ Mas cf. Y. Yadin, “The ‘House of Ba’al’ of Ahab and Jezabel in Samaria, and that of Athaliah in Judah,” em *Archaeology in the Levant* (Kathleen Kenyon Festschrift; Warminster: Aris & Phillips, 1978) 127-29.

³⁷¹ Olyan, *Asherah*, passim.

³⁷² Ackerman sugere ver também sobre este assunto Ackroyd, “Goddesses”, 253-36; Ahlstrom, *Aspects of Syncretism*, 31; Freedman, “Yahweh of Samaria”: 248.

³⁷³ Acázias em Amós 7:13 chama o templo de Betel de “um santuário do rei” e “um templo da dinastia” (para notas de tradução, veja Albright, *Archaeology*, 139).

³⁷⁴ Oséias 4:13 retrata as filhas de Israel que se tornam prostitutas “debaixo do carvalho sempre verde, do álamo, e do terebinto” mas a Asherah não é explicitamente mencionada.

não fazia objeções para um culto a Asherah como parte da religião oficial do norte. Ackerman enfatiza a argumentação de Olyan que o silêncio de Amós em consideração à adoração a Asherah é de igual significância.³⁷⁵ Ackerman discorre sobre a conclusão de Olyan:

“Baseado apenas em uma examinação das fontes bíblicas, pode-se argumentar que a Asherah era uma parte legítima do culto de Yahweh . . . no norte . . . na religião de estado e na religião popular”.³⁷⁶

5.2 Reino do Sul

Ao caracterizar os negócios internos em Judá (aproximadamente entre 922-813 a.C), Bright³⁷⁷ se refere a 1º Reis 14:24, em que durante os reinados de Roboão (931-913 a.C) e Abiam (913-911 a.C), o partido do internacionalismo e da tolerância esteve no poder, o autor percebe que as tendências aos rituais idólatras que a princípio haviam sido estimuladas ou toleradas por Salomão continuaram.

Enquanto este partido esteve no poder, os rituais idólatras e a prostituição ritual homossexual corriam livremente.

Ma‘acah, a esposa favorita de Roboão e mãe de Abiam, era da casa de Absalão,³⁷⁸ tinha origem em parte araméia e, conforme Bright sugere, possui um nome com antecedente idólatra, e segundo 1º Reis 15:13, se diz expressamente que ela adorava Asherah.³⁷⁹

Ackerman compreende que é sugerido que a adoração de Ma‘acah a Asherah era um elemento estrangeiro introduzido por ela dentro do culto de Judá.³⁸⁰ Ackerman diz que

---

³⁷⁵ Olyan, *Asherah*, 6-8.

³⁷⁶ Ibid, 13.

³⁷⁷ Bright, *Opus Cit*, p 137

³⁷⁸ 1º Reis 15:2

³⁷⁹ 1º Reis 15:12-15

³⁸⁰ Ackerman sugere ver Ahlström, *Aspects of Syncretism*, 59, 61, que também faz referência a W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (2d ed.; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1946) 157-59; e S. Yeivin, “*Social, Religious, and Cultural Trends in Judaism under the Davidic Dynasty*” *Vetus Testamentum* 3 (1953) 162-64. Ver também as observações de P. R. Ackroyd, “*Goddesses, Women, and Jezabel*”: em *Images of Women in Antiquity* (ed. A. Cameron and A. Kuhrt; London/Canberra: Croom Helm, 1983) 255, embora, segundo Ackerman perceber que o próprio Ackroyd não concorde com as conclusões de Ahlström, Albright, e Yeivin.

o pedaço primário de evidência que sustenta esta afirmação é a ancestralidade estrangeira presumida de Ma'acah: em outro lugar da Bíblia Hebraica é que o nome pessoal Ma'acah faz aparecer como o nome de uma não-israelita;³⁸¹ esta Ma'acah de Geshur, além do mais, é aparentemente a avó da Ma'acah de 1º Reis 15:13, que foi identificada em 1º Reis 15:2 e 2º Crônicas 11:20-22 como a filha de Absalão. A descendência estrangeira de Ma'acah, para Ackerman, não afirma necessariamente que o culto de Asherah, que Ma'acah promovia, era estrangeiro, nem tampouco o fato de que o rei Asa tenha considerado a adoração de Ma'acah como heterodoxa, assim como ela é implicada. Para Ackerman, certas evidências bíblicas e arqueológicas sugerem que a opinião de Asa não era normativa em Judá. Tal caso pode levar em consideração que a adoração a Asherah era costumeira entre o povo. Ackerman considera que S. M. Olyan tem sempre argumentado que a adoração de Asherah pode ter sido parte do culto estatal; Asherah pode ter sido adorada juntamente com Yahweh na religião oficial de Judá.³⁸² Ackerman chama atenção para a consideração de que a imagem devotada a Asherah de Ma'acah, sem sombra de dúvida, estava no templo de Yahweh em Jerusalém; o Templo de Jerusalém é, ao menos, o local lógico para um membro da família real erguer uma estátua cultural; em primeiro lugar, por razões de proximidade (o templo e o palácio estão lado a lado em Jerusalém) e, em segundo lugar, porque o Templo funcionava essencialmente como uma capela privada para o monarca.

Fohrer afirma que no reino do sul houve esforços ocasionais, feitos em Jerusalém, para purificar a religião de Yahweh. Greenberg³⁸³ corrobora que, em cada caso, a repressão dos cultos estrangeiros implicou na supressão da prostituição homossexual que havia com eles. Isso aconteceu sob Asa (911-810 a.C.), que “expulsou da terra todos os *qdoshim*”,³⁸⁴ e acabou com a prostituição sagrada masculina em Jerusalém – e fez isso após uma vitória militar decisiva contra o exército etíope.³⁸⁵ Isso aconteceu novamente sob Josafá (873-849 a.C), que “eliminou da terra o resto dos *qdoshim* que ainda sobrava do tempo de seu pai Asa”³⁸⁶ (Josafá aliou-se a Israel e venceu a maioria das batalhas militares, e preservou a

---

³⁸¹ Ma'acah, a filha do rei Talmai de Geshur e mãe de Absalão; 2º Samuel 3:3 e 1º Crônicas 3:2.

³⁸² S. M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (Society of Biblical Literature Monograph Series 34; Atlanta: Scholars Press, 1988)

³⁸³ Greenberg, *Opus Cit* p 140, 1988.

³⁸⁴ 1º Reis 14:24

³⁸⁵ 1º Reis 15:22, 2º Crônicas 14-15.

³⁸⁶ 1º Reis 15:2

independência política de Judá).³⁸⁷ Houve a repetição do fato uma terceira vez, sob Joás (837-800 a.C.),³⁸⁸ depois de um período de marcadas tendências sincretistas em consequência da dependência de Judá da dinastia israelita nortista de Omri.

Porém, certos reis de Judá seguiram os ventos políticos em seu patrocínio aos cultos religiosos estrangeiros. Quando o rei Acáz (que morreu aproximadamente em 720 a.C) foi sitiado pelos exércitos arameus e israelitas, ele pediu ajuda aos assírios. Por eles terem respondido favoravelmente, pagou a eles tributos e também levantou uma cópia do altar assírio no templo de Yahweh.³⁸⁹ Posteriormente, quando os Edomitas e Filisteus atacaram, Acáz fechou o Templo e sacrificou aos deuses arameus, que tinham demonstrado o seu maior poder ao derrotá-los algum tempo atrás.³⁹⁰

Ezequias destruiu os Asherim, purificou o Templo e restaurou a adoração de Yahweh³⁹¹ – e fez isso no contexto do seu desafio bem sucedido ao Império Assírio. Ele tentou centralizar a observância da Páscoa em Jerusalém,³⁹² que pode ser vista como uma tática para reforçar o poder real e preparar para a recuperação política de Israel.

Bright³⁹³ busca contextualizar a Reforma Deuteronomista a partir do rei Manassés (687-642 a.C.). Anais assírios retratam-no como um rei vassalo da Assíria³⁹⁴ que sempre prestava homenagens aos deuses do seu superior, ao erguer altares para as divindades assírias no próprio templo de Jerusalém, e ao constituir o repúdio total à reforma feita pelo seu antecessor Ezequias (716-687 a.C). Para Greenberg, sem sombra de dúvida, ele tentou acomodar as práticas religiosas de seus patrocinadores.

Fohrer³⁹⁵ confirma a referência de Bright, na qual o rei Manassés também levantou no Templo um símbolo da deusa Ishtar, altares para Baal e Ashtoreth nos pátios do Templo

---

³⁸⁷ 1º Reis 22:41-50, 2º Reis 3, 2º Crônicas 17-20

³⁸⁸ 1º Reis 22:46

³⁸⁹ 1º Reis 16:5-18; 2º Crônicas 28:1-8

³⁹⁰ 2º Crônicas 28:16-26

³⁹¹ Greenberg é controverso quando ele atesta a questão da restauração da adoração de Yahweh, pois em seu texto, ele declara que o rei Ezequias restaurou a adoração de Yahweh “em sua forma primitiva”, o que não é verdade, pois mesmo em um período um pouco posterior, Fohrer (Opus Cit p 369, 1982) ao evidenciar a reforma de Josias, fala que obviamente não era o javismo de Moisés ou dos grandes profetas individuais, mas era a religião que se desenvolveu no curso da monarquia, com suas ênfases culturais enriquecidas mediante ao acréscimo de muito daquilo que era originalmente cananeu.

³⁹² 2º Reis 18-20, 2º Crônicas 29-31.

³⁹³ Bright, Opus Cit, p 419-20

³⁹⁴ Oded, B. 'Judah and the Exile'. In *Israelite and Judaeen History*, 435-88. Ed. J.H. Hayes and J.M. Miller. Philadelphia : Westminster Press. 1977

³⁹⁵ Fohrer, Opus Cit, p 359ss.

e introduziu uma imagem de Asherah no próprio templo.³⁹⁶ A prostituição sagrada foi praticada e tolerada em sua honra – foi construída, inclusive, uma casa especial para ela, o que, no entanto, não esclarece se havia práticas homossexuais no templo ou não.

Os rituais idólatras tanto nativos quanto estrangeiros tinham livre curso com todo o aparato da religião da fertilidade (2º Reis 23:4-7).

A política de acomodação dos cultos estrangeiros ou a sua síntese com a adoração a Yahweh era presumidamente favorecida pelos sacerdotes de vários cultos, assim como pelos estrangeiros residentes na terra, círculos da corte favoráveis aos poderes políticos vizinhos, e fazendeiros, cujos cultos de fertilidade tinham bastante significado. As mulheres foram especialmente devotadas aos cultos politeístas,³⁹⁷ possivelmente devido à sua grande relação com a fertilidade – é provável, ainda, que elas se identificassem mais prontamente com uma religião que apresentasse deusas e sacerdotisas do que com uma que não as tinha. Yahweh era totalmente retratado em termos masculinos e era servido exclusivamente por sacerdotes homens. A oposição poderia vir dos sacerdotes de Yahweh, cujo ciúme eles projetavam no seu deus e nos seus partidários entre o povo. Entre os interessados nos rituais de fertilidade, podemos incluir os pastores, que possuíam pouco motivo para estarem interessados nos ritos ligados à fertilidade agrícola, e certamente os profetas, os quais associavam a adoração estrangeira com a desigualdade social de classes e denunciavam a grandiosidade real que violava os ideais do igualitarismo associado ao período tribal.

5.2.1 Relações de Asherah com as Rainhas-Mães no Reino do Sul

Ackerman explana sobre uma das mais memoráveis *gebirot* caracterizadas na Bíblia Hebraica, Athaliah, a filha de Jezabel e Acabe, que participou no culto de Asherah. Athaliah foi dada como esposa por seus pais a Jeorão, o rei de Judá, provavelmente como parte de um trato entre os reinos do norte e do sul.³⁹⁸ Ela se tornou *gebira* quando seu filho Acázias se tornou rei, depois que Jeorão foi morto em batalha contra os edomitas.³⁹⁹ O reinado de Acázias foi curto, pois ele foi morto durante uma visita a Jezreel como parte do

---

³⁹⁶ 2º Reis 21:1-18; 2º Crônicas 33:3-9

³⁹⁷ Jeremias 44:15

³⁹⁸ 2º Reis 8:18

³⁹⁹ 2º Reis 8:20-24

golpe sangrento de Jeú.⁴⁰⁰ Athaliah então assumiu o trono de Judá por seis anos, até ser deposta como parte de uma revolta popular liderada pelo sumo sacerdote Jeoiada.⁴⁰¹

Ackerman afirma que parte da revolta popular de Jeoiada envolvia a destruição do templo de Baal que estava em Jerusalém⁴⁰² e o assassinato de seus sacerdotes. Apesar do texto não especificar que o fato era Athaliah ter sido a responsável pela construção do templo, comentadores unanimemente afirmam que, durante o seu reinado, Athaliah promoveu o culto a Baal em Judá sob a influência de Jezabel e de seu patrocínio do culto de Baal no norte. Ackerman observa que se este for de fato o caso, como se esperava, que Athaliah se aliou por vontade própria aos outros cultos favorecidos pela sua mãe. Se pode haver certeza na afirmação sobre a qual Jezabel, tanto na posição de rainha, como de rainha mãe, tenha participado no culto da Asherah, conforme demonstrado anteriormente, Ackerman sugere que Athaliah pode ter feito o mesmo. De fato, Ackerman espera dar a sua primeira conclusão de que a devoção a Asherah era um aspecto normativo da religião Yahwística no sul. Ackerman percebe, sobre esta consideração, que como no caso de Jezabel, os nomes Yahwísticos dos descendentes de Athaliah provam que ela participou como requerida no culto de estado.

Ackerman escreve sobre uma última rainha mãe que pode ter sido participante no culto de Asherah: ela é Nehushta, a rainha mãe de Jeoaquim.⁴⁰³ O primeiro pedaço da evidência aqui é o nome da *gebira* – *nehušta* deriva provavelmente da raiz *nahaš*, “serpente”⁴⁰⁴ (A alternativa para a derivação de *nehušta* é *nehošet*, “bronze” – para Ackerman é menos provável,⁴⁰⁵ pois nomes humanos são tomados do reino animal em comum no mundo semítico, tanto para homens, quanto para mulheres. Nomes masculinos baseados nos metais são raros⁴⁰⁶ e nomes femininos, segundo o conhecimento de

---

⁴⁰⁰ 2º Reis 9:27-28

⁴⁰¹ 2º Reis 11: 1-20

⁴⁰² Ou possivelmente nos seus arrabaldes; veja Yadin, “*House of Ba'al*”, 130-32.

⁴⁰³ 2º Reis 24:8

⁴⁰⁴ Veja D. Harvey, “*Nehushta*”: G. A. BUTTRICK (ed.) *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 vols. (Nashville 1962) 3. 534b.

⁴⁰⁵ Pace, em Brown, F., S. R. Driver, and C. A. Briggs. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1907 639a, s.v. *nhš* 111. Pace também em L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J. J. STAMM, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, fasc. 1-5 (1967-1995) 3. 653b, s.v. *nehušta*, que deriva *nehušta* de uma raiz acádica é outra forma não atestada no hebraico, *nhš*, “ser luxuriante”.

⁴⁰⁶ Ackerman percebe que na Bíblia Hebraica, existem apenas três indivíduos de nome Barzillai (<*barzel*, “aço”): o primeiro a se aliar a Davi em 2º Samuel 17:27-29; 19:31-40; e 1º Reis 2:7; o segundo um sacerdote de acordo com Esdras 2:61 (= Neemias 7:63); e o terceiro o marido de Merab de acordo com 2º

Ackerman, não são atestados). Além disso, como uma “senhora serpente”, a *gebira* Nehushta sustenta, como Ackerman sugere, um epíteto da Asherah, cujas associações com cobras são atestadas em múltiplas fontes.

Ackerman diz que evidências inscricionais também demonstram a associação da Asherah com serpentes. Nos textos proto-Sinaíticos ela é chamada de “Senhora da Serpente”.⁴⁰⁷ Ackerman diz que Cross tem interpretado o seu epíteto padrão em Ugarit, que semelhantemente se traduz: “A Senhora que caminha sobre o Mar (-serpente)”.⁴⁰⁸ Além disso, Ackerman enfatiza que Cross está correto em identificar o Fenício-Púnico *tnt* como Asherah⁴⁰⁹ – e, se caso ele estiver correto que *tnt* (que ele vocaliza *tannit*) signifique “serpente” (<“*tannin*”), isto também pode demonstrar uma associação da Asherah com serpentes.⁴¹⁰ Finalmente, Ackerman percebe KAI 89, um tablete devocional púnico, no qual Asherah sustenta o epíteto *hwt*.⁴¹¹ É possível, para Ackerman, que *hwt* como um epíteto signifique “serpente”, cognato do antigo aramaico *hwh*,⁴¹² depois em aramaico *hiwa*, *hiwya'*, *hewya'*, e em Árabe *hayya*. Para Ackerman, se cada etimologia estiver correta, pode ser claramente conectada com a cobra imaginária.⁴¹³

Samuel 21:8.

⁴⁰⁷ Cross, *Canaanite Myth*, 33.

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ Ackerman confirma que há muitas dúvidas aqui. Certas evidências do primeiro milênio argumentam que *tnt* possa ser Astarte, em particular, a leitura de *ltnt 'štrt*, “para *tnt*-Astarte”, está na inscrição de Sarepta (para discussão, veja J. Day, “Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature”, *Journal of Biblical Literature* 105 (1986) 396-97,401). Ou *tnt* pode ser a confluência de Asherah e Astarte (veja R. A. Oden, *Studies in Lucian's De Syria Dea* [tablets in the collections of the Harvard Semitic Museum 15; Missoula, MT: Scholars Press, 1977] 98). Cf. a identidade da deusa de Sidom, que é identificada como Elat (= Asherah) nos textos ugaríticos (*Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes a Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*. Edited by A. Herdner. Mission de Ras Shamra 10. Paris, 1963: 14.4.198-199, 201-202) e como Astarte na Bíblia Hebraica (1º Reis 11:5, 23; 2º Reis 23:13). Também perceba o caminho no qual Astarte e Asherah permutam como consortes de Baal na história deuteronômica.

⁴¹⁰ Cross, *Canaanite Myth*, 32-33.

⁴¹¹ Veja H. N. Wallace, *The Eden Narrative* (tablets in the collections of the Harvard Semitic Museum 32; Atlanta: Scholars Press, 1985) 152-57; veja também M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* 3 (Giessen: Topelmann, 1915) 284-85.

⁴¹² Sefire I, A, 31. apud: LIPINSKI, E. “The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit”: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 3 (1972).

⁴¹³ Ackerman percebe caso esta etimologia esteja incorreta (uma etimologia alternada pode associar *hwt* com a raiz *hyh*, “viver”), A associação de Asherah com serpentes nas bases de H. Donner/W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (Wiesbaden 1962-64) 89, não servem, desde que o púnico *hwt* seja o equivalente do hebreico *hawwa*, Eva. Tal fato é significativo segundo Ackerman desde que tenha sido argumentado que Eva em Gênesis 2:4b-3:24 é a figura desmitologizada de Asherah (Wallace, *Eden Narrative*, 111-14, 158). No mínimo Eva, como Asherah, representa fertilidade (“a mãe de todos os seres vivos”; Gênesis 3:20). E significantemente para a tese de Ackerman, esta Asherah-semelhante a-Eva está associada com a serpente. Ackerman explica que um segundo texto bíblico também pode ser adicionado para sustentar a associação de Asherah com serpentes: 2º Reis 18:4., 2º Reis 18:4 explicam a reforma de Ezequias como a purificação do

Ackerman continua, dizendo que estes materiais que demonstram a associação de Asherah e as serpentes sugerem, como ela mesmo demonstrou anteriormente, que a rainha mãe Nehushta, “a senhora serpente”, é como Ma‘acah, Jezabel, e Athaliah ao ser compreendida como devota a Asherah. Ela demonstra a sua lealdade à deusa através dos vários nomes que ela porta.

Ackerman também afirma que das quatro rainhas mães na Bíblia Hebraica que foram identificadas como devotadas a Asherah, três (Ma‘acah, Athaliah, e Nehushta) foram rainhas mães no reino do sul de Judá. Além disso, com respeito à quarta, Jezabel, é uma nortista – é importante saber que nestas palavras, foram os sulistas que a rotularam como *gebira* (2º Reis 10:13). Ackerman escreve que também é significativo nesta consideração que o reinado de Jezabel em uma corte é muito mais caracterizado por um estilo “sulista” de reinado do que um modelo típico “nortista”: uma corte baseada no princípio de uma sucessão dinástica e não de uma liderança carismática; uma corte que construía para ela mesma uma cidadela real na Samaria modelada após o reinado Davídico/Solomônico em Jerusalém; uma corte envolvida com alianças estrangeiras e casamentos estrangeiros; uma corte que persegue dissidentes (Elias) é conhecida pelas intrigas palacianas (as cargas fraudulentas do incidente de Naboth, por exemplo).⁴¹⁴ Além do mais, Jezabel é a única rainha mãe do reino do norte conhecida. Ao contrário, são conhecidos os nomes das rainhas mães, segundo Ackerman, de todos os reis de Judá, exceto de Acaz e Jeorão. Por outro lado, de dezenove rainhas mães que são nomeadas na Bíblia Hebraica, uma vem do período da monarquia unida (Bathsheba), e outra é a nortista, cuja corte está mais em um estilo “sulista” do que nortista e que é chamada *gebira* pelos visitantes do sul (Jezabel). As dezessete remanescentes são *gebirot* em Judá durante o período da monarquia dividida. Os

---

culto de elementos que ele percebe como não-Yahwísticos. Dois destes elementos são a Asherah, que ficava no Templo de Jerusalém, e a *Nehushtan*, “a serpente de bronze que Moisés tinha feito” e pela qual “os israelitas faziam oferendas”. Esta *Nehushtan* pode, assim como a Asherah, ter sido posta no Templo, dada pela sua origem mosaica e seu lugar no culto sacrificial. Ackerman não acredita que esses possam ser os dois objetos isolados por Ezequias como elementos não-Yawísticos dentro de Templo que não são relatados, pois tanto a Asherah quanto a *Nehushtan*, para Ackerman, foram apenas imagens de culto devotadas a Asherah (veja da mesma forma Olyan, *Asherah*, 70-71).

⁴¹⁴ Veja A. Alt, “*The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Judah*”, em *Essays on Old Testament History and Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967) 321-26.

nomes das dezessete *gebirot* de Judá, de toda forma, são, segundo Ackerman, preservados como parte dos arquivos reais de Judá.

Ackerman continua afirmando que se a ideologia de Judá afirma que Yahweh é o pai adotivo do rei, não é possível também que o seja da mãe do rei, que é compreendida como adotada por Asherah, dado que Asherah era vista, tanto no culto de estado, como no culto popular, como consorte de Yahweh. Para Ackerman, a linguagem da adoção divina pode implicar não apenas que Yahweh, o deus masculino, como pai representante, mas também Asherah, a consorte feminina, como mãe representante.

Se isso for assim, segundo Ackerman, as implicações de uma rainha mãe em Judá foram enormes. Como uma mãe humana de um rei, a rainha mãe poderia ser percebida como a equivalente terrestre da Asherah, a mãe celestial do rei. A rainha mãe pode sempre ser considerada um humano representativo, mesmo como representante de Asherah. Ackerman justifica que tal correspondência pode explicar o porquê de tais rainhas mães, para quem as lealdades cultuais foram caracterizadas ou insinuadas na Bíblia Hebraica, são ilustradas como as protetoras da deusa Asherah. De fato, de acordo com a lógica caracterizada, não é nada apropriado que essas mulheres dirigissem suas homenagens ao seu divino alter-ego. Ackerman justifica que admitir tal correspondência pode explicar por que tais rainhas mães, cujas lealdades cultuais foram caracterizadas ou insinuadas na Bíblia Hebraica, são ilustradas como as protetoras da deusa Asherah. De fato, de acordo com a lógica caracterizada, no momento em que se faz isso realmente ser construído dentro da ideologia real de Judá como sua obrigação cultural, não é nada apropriado que essas mulheres dirigissem suas homenagens ao seu divino alter-ego

Em acréscimo, Ackerman argumenta que, se a sua hipótese estiver correta, é possível ver funções de culto exercidas pelas rainhas mães de Judá em nome da deusa Asherah como mantenedora dos relacionamentos próximos para as responsabilidades políticas destinadas as *gebirot* na corte dos seus filhos. Ackerman está de acordo que a rainha mãe de Judá possuía uma posição oficial no palácio, e pode também concordar que a rainha mãe tivesse uma posição de “senhora conselheira”. Ackerman sugere que a rainha mãe, ao cumprir o papel oficial de conselheira, pode estimular a crença de que elas representam a deusa Asherah dentro da monarquia. Uma identificação da rainha mãe com Asherah pode dar à *gebira* poder e autoridade que, similar ao rei, são originadas no mundo

do divino. Assim como a divina legitimação atua ao permitir à rainha a função da segunda pessoa mais poderosa na corte real, superada apenas pelo seu filho, o rei. Ao levar isto em consideração, o papel relacionado à rainha mãe também pode exercer sua autoridade na importância da sucessão real. Ackerman afirma que era crucial o papel que a *gebira* exercia nesta transição de poder, já que estava intimamente ligado à função de culto. Ackerman conclui que, se a rainha mãe era considerada uma representante humana de Asherah na corte real, ela estaria apta a legitimar a reivindicação de seu filho para ser o filho adotado de Yahweh. De fato, a rainha mãe, admite que sua palavra tem a mesma autoridade de uma deusa como Yahweh; a consorte é unicamente qualificada para atestar a seu filho a adoção divina. Dessa forma, o direito que determina a sucessão pode ser admitido mais naturalmente do que propriamente investido sobre ela.

Ackerman conclui que não era viável buscar o divórcio no papel político da rainha mãe de Judá para uma função cultual. Ackerman também sugere que não era viável danificar a primazia da rainha mãe nas responsabilidades de culto.

5.2.2 Reinado de Josias e a Reforma Deuteronomica

As reformas de Josias, que envolviam queimar a Asherah que tinha sido posta no Templo, destruir os lugares de adoração e matar os sacerdotes por toda a terra,⁴¹⁵ foram empreendidas na época em que o poder Assírio foi seriamente enfraquecido por uma revolta egípcia. De fato, o Império Assírio, segundo Greenberg,⁴¹⁶ foi derrubado pelos Medos e pelos Persas durante o reinado de Josias.

Wood afirma que a propaganda iconoclasta do tempo de Josias foi a primeira revolta aberta da religião pura que menciona a proibição da lei nestes objetos rituais rústicos e impuros. Wood continua a dizer que, de acordo com esta lei, era especificamente ordenado não “plantar”, mas “cortar”, “arrancar” e “queimar com fogo” os *Asherim* nos lugares altos.

Brooks continua a discorrer sobre os eunucos sagrados da religião hebraica primitiva que, como um funcionário de culto, não é mencionado na Bíblia Hebraica por um

---

⁴¹⁵ 2º Reis 23, 2º Crônicas 34:1-7

⁴¹⁶ Greenberg, Opus Cit p 140, 1988.

termo específico. Brooks indica que a designação geral *saris* é também usada para um eunuco não sagrado relacionado ao harém, ou um daqueles que tinha sido tomado como pilhagem de guerra. Que este termo também possa ser usado para um eunuco relacionado ao templo é provavelmente indicado pela afirmação da narração das reformas de Josias:⁴¹⁷ “Ele levou embora os cavalos que o rei de Judá tinha dado ao sol, na entrada da casa do Senhor, pela câmara de Nathan-Melech, o eunuco, que estava entre as casas de verão, e ele queimou as carruagens com fogo”. Como esta, há uma série de diversas afirmações sobre as tentativas de Josias de exterminar o culto da fertilidade, e como o nome pode indicar que este eunuco era “dedicado” ao templo, Nathan-Melech pode bem ter sido um oficial regular do culto, que vivia no precinto do templo.

Smith destaca que os *qdoshim* e as *qdshot* tiveram os seus templos centrais próximos ao Templo de Yahweh nos dias de Josias, e que as suas práticas foram associadas – uma parte de adoração, outra parte de devoção à deusa Asherah.

Para Brooks, Josias é responsável por ter destruído “as casas dos devotos masculinos do culto de fertilidade que estava na casa de Yahweh quando as mulheres teciam túnicas para a Asherah”.

Bright escreve sobre a Reforma Deuteronomista realizada pelo rei Josias (640-609 a.C), que se caracterizou por um expurgo radical de cultos e práticas estrangeiras, na qual o primeiro alvo foi a religião assíria, que era odiada pelas pessoas que desejavam se libertar da dominação estrangeira.

Por volta de 622 a.C., os reparos do templo talvez significassem a purificação que se seguiu à remoção oficial de vários cultos solares e astrais, dos quais sem dúvida foram de origem mesopotâmica (2º Reis 23:4ss,11ss), assim como também à eliminação dos cultos idólatras nativos, dos quais alguns foram introduzidos por Manassés (2º Reis 23:6,10), e vários outros cultos de longa data (2º Reis 23:13ss); e finalmente os prostitutos cultuais, que, segundo Bright, foram todos exterminados (2º Reis 23:7).

Para Fohrer, a base para a reforma cultural foi um código de leis apresentado a Josias, que se tratava de uma forma incipiente do livro do Deuterônômio, chamado Protodeuterônômio, que levou a denominação da reforma de Josias de Reforma Deuterônômica.

---

⁴¹⁷ 2º Reis 23 11

Como Brunet sugere, os *kālābîm* e os *qdoshim*, em Deuteronômio, foram considerados uma “abominação” que começou a ser restringida a partir da reforma de Josias, e que, conseqüentemente, levou ao seu extermínio e a seu posterior esquecimento. Josias “demoliu a morada dos *qdoshim* que estavam no Templo de Yahweh, lugar no qual as mulheres teciam véus para Asherah”.⁴¹⁸ Durante o reinado de Josias, o livro da Lei (que, segundo a maioria dos acadêmicos é o Deuteronômio) foi convenientemente descoberto no Templo.

Apesar de uma pequena parte do manuscrito ter sido redigida antes, muitos acadêmicos acreditam que ele tenha sido forjado durante o reinado de Josias com o objetivo de legitimar as suas reformas.⁴¹⁹ É em Deuteronômio que a proibição da prostituição cultual aparece. Para Greenberg, a quantidade da ajuda popular para esses esforços é difícil de ser calculada, mas não deve ter sido grande.⁴²⁰ Os adoradores, cujos santuários religiosos e a parafernália foram destruídos poderiam somente ter sido discriminados. Quando Jeremias profetizou ao povo de Judá em seu exílio no Egito,⁴²¹ houve uma “grande reunião” de homens e mulheres reunidos para se queixarem:

Mas desde que cessamos de queimar incenso à rainha dos céus, e de lhe oferecer libações, tivemos falta de tudo, e fomos consumidos pela espada e pela fome.⁴²²

Outros acadêmicos podem ter pensado que as disputas políticas e militares demonstravam o quão poderoso o deus de um povo era. Se o reino de Judá desafiou a Assíria de maneira impune, se os adoradores de Yahweh foram capazes de destruir os altares e templos de seus oponentes, isto apenas poderia significar que Yahweh era mais forte do que Baal ou Ashtoreth, e que os rituais dos adoradores de Yahweh deveriam ser executados, e não os das deidades estrangeiras.

---

⁴¹⁸ 2º Reis 23:7

⁴¹⁹ Oded (Opus Cit 1977) salienta que o manuscrito pode ter sido redigido durante um período primitivo da reforma, e mesmo durante os reinados idólatras de Manassés e Amon. Zeitlin (Opus Cit, 1984)

⁴²⁰ Greenberg, Opus Cit p 140, 1988.

⁴²¹ O próprio Jeremias veio de Anatote, uma cidade nomeada da Anat canaanita, que evidentemente não tinha sido esquecida alguns séculos após a conquista hebréia, mas Greenberg questiona se tal adoração poderia permanecer mesmo nos dias de Josias.

⁴²² Jeremias 44:15-18

Greenberg conclui que não se pode enfatizar isso demais, pois nenhuma das campanhas contra a prostituição cultural foi dirigida à homossexualidade da população em geral.⁴²³ Os alvos foram os cultos religiosos associados à dominação estrangeira. Comandantes zelosos⁴²⁴ suprimiram esses cultos enquanto se esforçavam pela independência da dominação rival. Dessa forma, eles tentaram abolir as práticas rituais associadas a esses cultos, juntamente com a prostituição homossexual.

Para Greenberg, nenhuma das passagens bíblicas apresentadas anteriormente sugere que os hebreus viam a homossexualidade de uma maneira bastante distinta dos outros povos do antigo Oriente Próximo, pois desde a conquista de Canaã até o Exílio, em aproximadamente 586 a.C, muitos dos hebreus estavam engajados na adoração cananéia como parte de suas práticas politeísticas religiosas.⁴²⁵

Ackerman observa que os textos de *Khirbet el-Qôm* e *Kuntillet 'Ajrūd* sugerem que era a norma no reino do sul no nono, no oitavo e no sétimo séculos, a adoração tanto a Yahweh quanto a Asherah no local do templo de Jerusalém. O zelo dos reis reformadoress, Asa, Ezequias, e Josias, ao remover o culto da Asherah, foi uma excessão.

6 A Organização Sexual do Universo

Segundo Gordis,⁴²⁶ existem dois aspectos da experiência sexual: as manifestações normais do impulso (*tôb*) e as anormais (*raʿ*). Gordis também discorre que a variedade e a frequência de variantes das matrizes sexuais são bastante atestadas na narrativa bíblica e na lei.

As proibições de formas de comportamento consideradas “anormais” , como a penetração anal e a homossexualidade, são encontradas em Êxodo 22:18; Levítico 18:22 ff., 20:15; Deuteronômio 27:21.⁴²⁷ Sem necessidade de acrescentar, Gordis considera que essas

---

⁴²³ Greenberg, Opus Cit p 141, 1988

⁴²⁴ Greenberg, Opus Cit p 141, 1988.

⁴²⁵ Greenberg, Opus Cit p 141, 1988

⁴²⁶ 1957, pp 131-2

⁴²⁷ Como um comentário legal no Pentateuco, o Talmud, segundo Gordis, naturalmente também negocia com estas injunções negativas; e. g., a Mishnah, Sanhedrin 7 4 e Gemara, B. Sanhedrin 54a-58a; e veja L. M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (New York, 1948), pp. 133-47. Ao considerar as relações entre os sexos, a lei rabínica reconhece a existência de uma vasta escala de experiência. Assim à partir da forma plural do construto em *miškābê ʾiššāh* (Levítico 18 22), o Talmud (B. Sanhedrin 54a) infere que tanto o

aberrações se tornaram altamente infrequentes nos dias pós-bíblicos sob a disciplina da Lei.⁴²⁸ Por outro lado, Gordis acredita que é bastante duvidoso que os *qdoshim* do templo fossem sodomitas, segundo Epstein afirma.⁴²⁹

Gordis enfatiza que para os antigos, a linha de demarcação entre as formas “normais” e “anormais” da experiência sexual não era tão diferente como a do mundo contemporâneo, ao menos em seu código oficial.⁴³⁰

Gordis mantém a expectativa de que a designação da consciência sexual, tal como a do “conhecimento do bem e do mal”, pode incluir tanto as formas de experiência heterossexual quanto homossexual, em que *tôb* deve ser compreendido por bem, i.e., as naturais, manifestações heterossexuais, e *rā*^c deve expressar o mal, i.e., as não-naturais, formas homossexuais – para Gordis é bastante conhecido que o hebraico bíblico compensa para o seu vocabulário limitado com a riqueza de nuances de palavras.

Beaver⁴³¹ discorre que Jean Soler, em sua obra “*The Semiotics of Food in the Bible*”,⁴³² resumiu a totalidade da “maquinaria” da Torah num simples mandamento: “Não misturarão!!!”; “Não misturarão nem deuses, nem casamentos, nem comidas e nem roupas!!!”, o que para Soler relaciona as leis dietárias de Deuteronômio e Levítico às suas proibições contra a homossexualidade. Para Soler, segundo Beaver, todos os seres humanos podem ser ou apenas homens ou mulheres; não podem ser as duas coisas ao mesmo tempo. Por esse motivo, Beaver percebe que a homossexualidade é estigmatizada e declarada como abominação, sendo uma ofensa capital, segundo Levítico 18:22 e 20:13.

Para Beaver, mais do que questões de masculinidade e feminilidade estão em jogo, pois uma vez que a taxonomia de todos os relacionamentos concebíveis é posta em dicotomias similares, a tipologia completa dos papéis baseados na genitália feminina e masculina (circuncidada) é afetada. O Código Hebraico define firmemente Deus, o homem, os animais, as plantas em uma série de pares contrastantes, ou antíteses.

---

modo usual como o não-usual foram permissivos (*kedarkah, šelo kedarkah*); cf. B. Yebamot 34b e Tosafot s. v. *velo*

⁴²⁸ Veja Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* para detalhes.

⁴²⁹ Epstein. *Sex Laws and Customs in Judaism*, pp. 135 f

⁴³⁰ Como pode se encontrar no material organizado de E. Westertermark, *The Origin and Development of the moral Ideas* (London, 1906-8), capítulo 44.

⁴³¹ 1981, p 111

⁴³² Em *Food and Drink in history*, ed. Robert Forster e Orest Ranum (Baltimore, 1979), pp. 126-38.

Beaver faz referência a uma passagem do livro *The Semiotics of Food in the Bible*.⁴³³

Esta é uma importância do levantamento da separação entre duas classes ou dois tipos de relacionamentos. Abolir a distinção do significado sexual é subverter a ordem do mundo. Cada um pertence a uma espécie apenas, um povo, um sexo, uma categoria. E na mesma maneira, cada um tem apenas um Deus. . . . A pedra angular desta ordem é o princípio de identidade, instituído como a lei de todos os seres.

Beaver desenvolve seu pensamento sobre a proibição das misturas e as definições de categorias, enfatizando que “as aves do céu” não devem andar sobre a terra (como o avestruz) ou flutuar sobre a água (como o cisne). Elas devem estar dentro das regras, e isto deve caracterizar a maneira de ser de suas mentes. Beaver faz alusão à Deuteronômio 7:3 e 22:9-11, ao explicar que o híbrido, em qualquer lugar que se encontre – como em um molusco, peixe sem escamas, homem-Deus, casamento misto, roupas mescladas com parte linho e parte lã, um boi e um asno juntos, uma vinha semeada com duas espécies de semente – é impuro.

Para Beaver, subverter a antítese é desafiar Deus, e dessa forma, conclui que a homossexualidade é impura, pois cruza as categorias de homem e mulher e desafia o Código Hebraico; é, pois, inadmissível.

Walsh considera que Mary Douglas tem argumentado convincentemente que as categorias de pureza e impureza nas leis dietárias são determinadas se a criatura é um exemplo puro de seu tipo-animal, pássaro, peixe, inseto – ou limites cruzados – insetos que voam, animais que têm mãos⁴³⁴ ao invés dos pés, peixes que não nadam com nadadeiras, pássaros que mergulham na água, e assim por diante.⁴³⁵ Walsh afirma que a motivação subjacente dessas leis é respeitar a separação das criaturas em grupos, de acordo com as suas espécies – é, segundo Walsh, a teologia típica da criação da tradição sacerdotal. Walsh corrobora o comentário de Baruch Levine sobre o Levítico, que amplia o raciocínio a duas

---

⁴³³ pp 137-138

⁴³⁴ Levítico 11:27 declara impuros os animais que andam nas *kappōt*, “mãos” (*New Revised Standard Version* “patas”)

⁴³⁵ Mary Douglas, *Purity and Danger* (London: Routledge, 1966), especialmente capítulo 7, “*The Abominations of Leviticus*”.

outras classes de “*tô‘ēbāh*”, e à categoria como um todo.⁴³⁶ Walsh atesta que as proibições sexuais contra incesto impedem a confusão de dois grupos mutualmente exclusivos: o grupo dos potenciais parceiros sexuais e o grupo dos parentes. As proibições contra a adoração idólatra impedem a confusão da criatura com o Criador. Walsh percebe que juntas, todas as três classes de “*tô‘ēbāh*” protegem os limites entre os israelitas, que vêm a ser o povo “santo” de Yahweh (i.e., “posto à parte, separado”), e os vários povos vizinhos, os quais, na perspectiva de Israel, se deliciavam com todas as práticas proibidas, como a dietária, sexual e cultural.

6.1 O Conceito de Abominação no Oriente Próximo e nos Hebreus

Weinfeld⁴³⁷ percebe que Fichtnerz, em sua obra *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-judischen Ausprägung*,⁴³⁸ concorda que Provérbios foi bastante influenciado pela sabedoria egípcia, contudo sustenta que o número de pontos de influência de Deuteronômio em Provérbios é discernível. É espantoso, para Weinfeld, que o autor de Provérbios tenha sido forçado a extrair das fontes do Pentateuco, especificamente com respeito à remoção de uma divisa de terra e também a pesos e medidas – o que, segundo estudos de Fichtnerz sobre a remoção das divisas em Amen-em-Opet 6⁴³⁹ e sobre pesos e medidas em Amen-em-Opet 16,⁴⁴⁰ pode ser considerado como um conteúdo constituinte da sabedoria clássica. Weinfeld critica Fichtnerz por declarar que Provérbios 20:10 aparentemente faz referência a Deuteronômio 25:13-16, e sustenta que a expressão “uma abominação para o Senhor” é uma apropriação de Deuteronômio, na qual, para Weinfeld, realmente há uma contradição da parte de Fichtnerz, ao evidenciar, na mesma página sobre Amen-em-Opet 19, quando “uma abominação na visão de Re” é mencionada; o que para Weinfeld não é o único exemplo, uma vez que a palavra esteve espalhada por toda a literatura sapiencial egípcia e babilônica.⁴⁴¹ Weinfeld questiona o motivo de se admitir que

⁴³⁶ Leviticus (*JPS Torah Commentary*; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 243.

⁴³⁷ 1961, pp 246-247

⁴³⁸ pp. 26-27

⁴³⁹ *Ancient Near Eastern Texts*, p. 422

⁴⁴⁰ *Ancient Near Eastern Texts*, p. 423

⁴⁴¹ Conforme Weinfeld mostra P. Humbert, em sua obra “*Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d’Israël*” (Neuchâtel, Secrétariat de l’Université, 1929) (p. 73.)

a expressão “abominação” seja originada em Deuteronômio, pois ele admite que tal expressão é proveniente da literatura sapiencial. Para Weinfeld, “abominação” é uma expressão que encontra o seu lugar em Deuteronômio, e não é por acaso que a expressão “uma abominação para o Senhor” seja encontrada principalmente em Deuteronômio e em Provérbios. Para Weinfeld, aparentemente o autor de Deuteronômio assumiu a expressão da literatura sapiencial, que é a explicação do por que do Deuteronômio ter assimilado os elementos sapienciais antigos.

Weinfeld percebe que o uso integral de *tô‘ēbāh* é originário da literatura sapiencial, foi transmitida para o Deuteronômio. Ele não considera mero acaso que a palavra apareça cento e quatorze vezes na Bíblia Hebraica e cento e três vezes em Provérbios, Deuteronômio e na literatura pós-deuteronômicas. Os outros onze versículos da palavra *tô‘ēbāh*, segundo Weinfeld, aparecem na seguinte forma:

1. Quatro vezes nas fontes Javista e Eloísta (JE) (Gênesis 43:32; 46:34; Êxodo 8:22 bis);
2. Seis vezes no Código de Santidade (Levítico 18:22, 26, 27, 29, 30; 20:13);
3. Uma vez em Isaías 1:13.

Na fonte JE, Weinfeld afirma que *tô‘ēbāh* é um termo que representa a desgraça referente a uma deidade estrangeira e talvez seja um “*tikkun soṭerim*”; encontrado principalmente em Êxodo 8:22.⁴⁴²

Weinfeld afirma que Isaías, considerado o primeiro profeta a mencionar a palavra *tô‘ēbāh*, viveu em um período durante o qual o Deuteronômio estava a se concretizar, caracterizado pela atividade literária (Prov 25:1) que, segundo Weinfeld, finalmente causou a proveniência do Deuteronômio.

6.2 Deuteronômio 22:5 e o Travestismo

Finkelstein diz que mesmo o travestismo era uma “abominação ao Senhor” (Deuteronômio. 22:5), apesar da sua punição não ser especificada.

---

⁴⁴² Em Gênesis 43:32 *lhm*=carne, como no árabe; cf. Gênesis 43:16

Brooks confirma que Deuteronômio 22:5 proíbe uma mulher de vestir roupa de homem, e vice-versa. Acredita-se que esta regulação possa ser dirigida contra a *culot* popular, na qual o sacerdote-eunuco usa uma vestimenta feminina.⁴⁴³ Em geral, o sacerdote-eunuco usa um vestido feminino; assim como os *kalbim* da Palestina e da Fenícia e os *kulu*, *kurgaru*, ou *assinu* da Mesopotâmia.

Para Olyan, em geral, o uso de *tô'ēbōt* sugere a violação de limites socialmente construídos, a anormalidade ou reversão do que é convencional à ordem das coisas como os antigos poderiam vê-la – como, por exemplo, violação dos protocolos de vestido e a reversão dos papéis de um comportamento esperado.⁴⁴⁴ Olyan também observa que nem todas as formulações legais usam direções diretas; muitas leis são dirigidas a homens, ou tanto a homens quanto a mulheres, indiretamente.⁴⁴⁵

Wood⁴⁴⁶ demonstra a ascendência da religião ética, em que as práticas consideradas obscenas foram rigorosamente proibidas pelos escritores proféticos⁴⁴⁷ e pelo Código Deuteronômico,⁴⁴⁸ e também que os eunucos foram excluídos por causa da mutilação física.⁴⁴⁹

Para Davies,⁴⁵⁰ é possível obter uma explicação completa para o tratamento duro com respeito à homossexualidade e ao travestismo na Bíblia Hebraica, pois afirma que essas são todas formas de comportamento sexual que quebram limites de algumas das categorias mais fundamentais da experiência humana – as categorias homem e mulher. Para Davies, esse é o motivo pelo qual a homossexualidade é condenada em Levítico e pelo qual o travestismo é condenado em Deuteronômio 22:5.

---

⁴⁴³ W. R. Smith, *The O.T. in the Jewish Church*, ed. 2, 1892, 365: “Enquanto Deuteronômio 22:5 proíbe uma mulher usar roupa de homem e vice-versa, Brooks corretamente interpreta essas injunções na perspectiva de Servius que no Chipre, homens vestidos de mulheres e mulheres vestidas de homens foram sacrificadas à Astarte barbada.” A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*. Gottingen, 1919. (*A History of Hebrew Civilization*. Traduzido por A. K. Dallas. London, 1926), p. 99. A prevalência das roupas dos eunucos-sacerdotes que vestiam roupas femininas é discutido por Fraser, *Adonis Attis Osiris. Studies in the History of Oriental Religions*. New Hyde Park, New York University Books 1961, 11, 258 ff.

⁴⁴⁴ Travestismo de qualquer tipo; Deuteronômio 22:5 e 4QOrda [= 4Q159 2-4 1.7]

⁴⁴⁵ e.g., Deuteronômio. 22:5, 13-21, 22, 23-27, 28-29

⁴⁴⁶ 1916,220

⁴⁴⁷ Como Miquéias 1:7, por exemplo.

⁴⁴⁸ Deuteronômio 22:5 e 23:17-18

⁴⁴⁹ Deuteronômio 22:2-3

⁴⁵⁰ 1982, pp 1035-36

Ao explicar o travestismo, Davies⁴⁵¹ afirma que é fácil perceber o travestismo por meio de Deuteronômio 22:5,⁴⁵² ao exprimir que: “A mulher não usará roupa de homem, nem o homem, veste peculiar à mulher; porque qualquer que faz tais coisas é abominável ao SENHOR, teu Deus”. Como os travestidos transgridem as categorias de homem e mulher, na visão de Davies o caso da homossexualidade é delicadamente mais complicado. Segundo Davies, o ponto essencial para compreender é que “homem” e “mulher” são categorias complementares, pois uma é definida em relação à outra. Davies enfatiza que o homem é por definição “complementario” à mulher e apenas permanece homem desde que o seu comportamento sexual se relacione exclusivamente às mulheres, pois qualquer comportamento sexual de um homem biológico dirigido a outro homem irá (em alguma proporção, tal como a Bíblia Hebraica se refere) colocá-lo automaticamente na mesma categoria de uma mulher, que é a sua preferência sexual normal. Davies observa também que, em Levítico 20:13, a condenação de ambos, tanto o que se satisfaz receptivamente nos atos sexuais como aqueles que foram parceiros penetradores, é uma característica de algumas civilizações que, semelhantemente aos hebreus, demonstram interdições fortes e coerentes contra a homossexualidade – segundo Davies, enraizadas no ódio pelas quebras de limites entre homem e mulher.

Davies justifica que este é o motivo pelo qual o comportamento sexual envolve uma pessoa a se pôr, ele mesmo ou ela mesma, em uma categoria sexual errada, que destrói a ligação entre estas categorias, e que este é o motivo pelo qual o comportamento sexual está considerado em Levítico: como uma prática que quebra a divisão entre as categorias igualmente fundamentais de homem e mulher.⁴⁵³

Luce⁴⁵⁴ afirma que SAL-ZIKRUM era um homem tido como uma mulher. Este era um eunuco vestido, tratado como se fosse uma mulher. Para Luce, Driver e Miles, o *qadesh* (prostituto cultural) é interpretado como “travestido”, o que, para o autor, pode explicar os motivos pelos quais vestir as roupas do sexo oposto é proibido na Bíblia

---

⁴⁵¹ 1982, pp 1035-36.

⁴⁵² *Bíblia João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada*

⁴⁵³ Em que Davies faz referência a Epstein, Louis M. 1948. *Sex Laws and Customs in Judaism*. New York: Ktav, p 135

⁴⁵⁴ 1941, p. 289, no artigo de G. R. Driver e John C. Miles intitulado “*Sal-Zikrum “Woman-Man” in Old-Babylonian texts*” IRAQ, Primavera, 1939

Hebraica e considerado como uma abominação aos olhos de Yahweh em Deuteronômio 22:5.

Bigger também afirma que Deuteronômio 22:5 proíbe o travestismo, provavelmente por ser uma “perversão” que estaria ligada à idolatria – e uma vez que poderia indicar um mau uso do sêmen, envolvia tanto indivíduos quanto a sociedade em um ritual de perigo.

Hoffner,⁴⁵⁵ no argumento sobre Deuteronômio 22:5, que é a lei contra o travestismo, apresenta, ao basear-se em S. R. Driver;⁴⁵⁶ e Gesenius-Buhl,⁴⁵⁷ que *kālî-ḡēber* neste contexto certamente não se trata de um vestuário, mas apenas de um implemento ou de uma arma. Hoffner diz que o *kālî* hebraico é o equivalente semântico do acádico *unutu* em expressões similares, como *unut ili* (“implemento da deidade”, i.e., símbolo divino)⁴⁵⁸ *unut paḥari* (“implemento do oleiro”, i.e., instrumento de profissão), segundo Hoffner, escrito *zi-nu-ut BAHAR*⁴⁵⁹ ou *zi-nu-ut LÚ.BAHAR*,⁴⁶⁰ *unut awili* (“implemento de um homem”, i.e., instrumento ou arma caracteristicamente utilizada por homens). Desta forma, Hoffner conclui que *kālî-ḡēber* é em todas as probabilidades uma referência ao arco, pois nenhuma mulher pode carregar um arco, desde que – como está escrito na lenda de Aqhat⁴⁶¹ – “o arco seja para heróis”.

Hoffner traz algumas respostas possíveis com respeito à interdição de homens e mulheres no contexto de desejarem usar vestimentas do sexo oposto:

(1) Alguma espécie de “perversão” sexual pode estar em vista, assim como a homossexualidade, o que certamente é *tô‘ēbā^h* na Bíblia Hebraica, como em Levítico 18:22. Mas, segundo Hoffner, há mais caminhos diretos com respeito a esta prática, que foi de fato empregada em diversos lugares na Bíblia Hebraica.⁴⁶²

---

⁴⁵⁵ 1966, pp 332-334

⁴⁵⁶ S. R. Driver, *Deuteronomy (International Critical Commentary)*. Edinburgh. 1895 pp. 250-51

⁴⁵⁷ *Hebrdisches und aramdisches Handwörterbuch iher das Alte Testament*, 17, p. 318

⁴⁵⁸ Segundo Hoffner, escrito “zi-nu-ut DINGIR-lim” em *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* (Berlin 1921 ff.) 38 1 rev , 6, 13.

⁴⁵⁹ *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* (Berlin 1921 ff.) 2 2 rev 4 10

⁴⁶⁰ *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* (Berlin 1921 ff.) 9 28 obv 3 11-12, 20

⁴⁶¹ *Ancient Near Eastern Texts*, p. 152

⁴⁶² Referência a qual Hoffner faz novamente à Levítico 18:22

(2) Ou ainda, esta passagem pode fazer alusão a uma prática cultural antiga, pela qual adoradores se vestiam nos trajes do sexo oposto ao venerar uma deidade considerada bissexual.

No entanto, Hoffner menciona que esta era a perspectiva de Robertson Smith, que tem sido apoiada em certos círculos acadêmicos até a época em que seu artigo (de Hoffner) foi escrito⁴⁶³ – no entanto, a dificuldade encontrada por ele nesta perspectiva da evidência de Smith para a existência de cultos semelhantes é que foi emprestada à literatura do período helenístico; porém, essa visão pode ter maior credibilidade se houver a possibilidade de dar base aos textos do segundo milênio tardio a.C.

Em outros textos,⁴⁶⁴ Hoffner observa que é demonstrado que Ishtar dançava o rodopio como um homem, e que ela tinha o poder de transformar um homem em uma mulher, com o objetivo de ensinar ao povo o medo religioso. Hoffner também observa que nas estátuas dedicadas a NINNI+NITA (“Ishtar masculina?”) em Mari, um símbolo masculino acompanha o seu ideograma.⁴⁶⁵ Uma evidência textual maior para a deusa Anat, que agia como um homem e vestia trajes tanto masculinos quanto femininos, pode ser encontrada, segundo Hoffner, na referência de J. Milson do Papiro de Chester Beatty VII, versículo 1, 8-9:⁴⁶⁶ “Anat, a deusa, a vitoriosa, a mulher que age [como] um homem, trajada como um homem e vestida como uma mulher.” Entretanto, mesmo assim, para Hoffner, essa evidência é muito fraca para dar suporte à interpretação de Smith sobre Deuteronômio 22:5.

Na opinião de Hoffner, em virtude do defeito de tais evidências, infelizmente, pode-se considerar a interpretação como interessante e um tanto plausível – porém dificilmente demonstrável. Por outro lado, as evidências apresentadas por Hoffner confirmam a existência, no segundo milênio posterior a.C., de formas rituais proibidas que utilizam os símbolos externos de masculinidade e de feminilidade para manter, restaurar, ou

---

⁴⁶³ Encontrada em S. R. Driver, *Deuteronomy (International Critical Commentary)*, pp. 250-51; R. Smith, *Old Testament Pseudepigrapha*. Edited by J. H. Charlesworth. 2 vols. New York, 1983, p. 365; *Interpretation B*, 2, p. 464

⁴⁶⁴ *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Volume 21, 1961), Z, p. 117, s.v. *zikrutu*

⁴⁶⁵ cf. Parrot A., *Mission archéologique de Mari, I, Le Temple d'Ishtar*, Paris, Institut français d'archéologie du Proche-Orient, 1956 pp. 68-74

⁴⁶⁶ apud *Ancient Near Eastern Texts*, p. 250, n^o 18

erradicar a própria potência sexual ou a de seu inimigo. Hoffner destaca que, de acordo com tais procedimentos, o ritual poderia ser necessário para o dependente servir como uma espécie de manequim ou costureira viva, sobre quem o praticante poderia transitar os símbolos que, acompanhados pelos feitiços apropriados, atingiriam o resultado desejado. Hoffner considera que a proibição bíblica é caracteristicamente elíptica e não faz menção do motivo, mas simplesmente sugere os sinais externos da prática. Hoffner salienta que, ao se envolver com tal comportamento, faz-se um apelo aos poderes da fertilidade (mesmo se nas mentalidades de alguns, Yahweh seja a fonte desses poderes), tal envolvimento foi considerado como *tô'ēbā^h* (abominação) tanto para o pio, como para o ortodoxo. Segundo Hoffner, certamente há muito para ser dito da perspectiva de von Rad,⁴⁶⁷ pela qual o Yahwismo, mesmo em suas formas pré-monárquicas, esteve oposto a todas as espécies de magia *per se*, desde que estivessem designadas a influenciar “automaticamente” a deidade. Hoffner conclui que o ritual mágico, por se tratar de uma invasão das liberdades pessoais e das ações superiores de Yahweh, para o conceito Yahwista, era apropriadamente denominado *tô'ēbā^h*.

Greenberg propõe que há evidência do travestismo feminino na mitologia canaanita.⁴⁶⁸

---

⁴⁶⁷ Encontrada em G. von Rad, *Old Testament Theology*, Vol I, 1962. pp. 34-35.

⁴⁶⁸ Hillers, Opus Cit, 1973. Greenberg passa a afirmar pelas suas evidências que não há culto de prostituição lésbico análogo ao da prostituição masculina, porém, o travestismo descrito em Deuteronômio 22:5 trás determinadas implicações com respeito a homossexualidade, o que já foi discutido anteriormente no item 6.2 deste trabalho, intitulado “Deuteronômio 22:5 e o travestismo”. A proibição do travestismo em Deuteronômio 22:5 é freqüentemente tomada como relacionada à prostituição ritual, mas para Greenberg, não está claro. Pois a passagem é usualmente traduzida dessa forma: “A mulher não usará roupa de homem, nem o homem, veste peculiar à mulher; porque qualquer que faz tais coisas é abominável ao SENHOR, teu Deus.” (*Almeida Revista e Atualizada*), mas o autor tem uma sugestão mais literal como tradução para leitura: “A mulher não usará um implemento de homem (ou arma) e o homem não usara algo que simboliza uma mulher”. A prostituição masculina envolve travestismo, mas Greenberg argumenta que não há conhecimento de mulheres que se vestiam como homens em ligação com o culto ritual ou com a prostituição, e esse não é o único argumento de Greenberg, pois ele faz referência à Hoffner (Opus Cit, 1966) sugere que a passagem possa estar de acordo com rituais mágicos relacionados com a restauração da potência sexual masculina ou a destruição da de um inimigo. De qualquer forma, para Greenberg, é possível que a proibição foi meramente compreendida para sustentar as distinções de gênero, e não às práticas relacionadas ao culto. Mas Greenberg não faz argumento do contexto em que a passagem foi escrita, que foi na época da revolução deuteronômista, na qual as questões religiosas estavam em jogo, que incluíam o travestismo (BRIGHT, J., *História de Israel*, São Paulo, Paulus, 1978 FOHRER, G. *A História da Religião de Israel*. São Paulo, Ed Paulinas, 1982.).

6.3 Abominação e as Leis de Levítico 18:22 e 20:13

Davies (1982, p. 1033) observa que os textos bíblicos que apresentam mais claramente os interditos contra a homossexualidade e as suas razões aparecem no Livro de Levítico:

Com homem não te deitarás, como se fosse mulher; é abominação.

(...)

Com nenhuma destas coisas vos contaminareis, porque com todas estas coisas se contaminaram as nações que eu lanço de diante de vós.

[Levítico. 18:22/24, *Bíblia João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada*]

Se também um homem se deitar com outro homem, como se fosse mulher, ambos praticaram coisa abominável; serão mortos; o seu sangue cairá sobre eles.

[Levítico 20:13, *Bíblia João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada*]

Davies explica que a justificativa para as duras penalidades intimadas nos textos posteriores está claramente distinta na primeira passagem apresentada. Para Davies, a proposta dos interditos é distinguir os hebreus, o povo escolhido, dos seus vizinhos idólatras. Davies considera que os interditos ajudam a manter e a reforçar os limites do grupo e permitem-nas manter sua identidade distinta sobre circunstâncias adversas.

Ullendorf⁴⁶⁹ utiliza o argumento das injunções contra a bestialidade apresentadas em Levítico 18:23 e 20:15-16, que proíbem distintamente e separadamente a zoofilia para o homem e para a mulher, ao passo que a interdição da conduta homossexual caracterizada em Levítico 18:22 e 20:13, nas quais “um homem deita com outro homem como se fosse uma mulher”, não é seguida por uma proibição similar contra o lesbianismo. O que, para Ullendorf, pode significar que ou o lesbianismo não era conhecido no mundo bíblico, ou era mais facilmente tolerado do que a homossexualidade masculina.

---

⁴⁶⁹ 1979, p 433.

Segundo Bigger,⁴⁷⁰ a penetração homossexual caracterizada em Levítico 18:22 era uma “perversão” que poderia estar ligada à idolatria e, como já foi afirmado, uma vez que indicasse o mau uso do sêmen, envolvia os indivíduos e a sociedade em um ritual perigoso.

Bigger enfatiza que leis relacionadas à homossexualidade são encontradas não somente em Levítico 18:22 como também em Levítico 20:13, em que a execução é exigida. Sugestões na tradição popular das práticas homossexuais, segundo Bigger, podem ser encontradas em Gênesis 19:4-8 e Juízes 19:22-26. Bigger discorre que as leis de santidade apresentam tal ofensa como uma “abominação”, as quais talvez sugerissem que ela estivesse ligada aos cultos idólatras.

Também é apontado por Bigger que a homossexualidade envolvia atos como deitar com um homem “como se fosse mulher”,⁴⁷¹ que era conseqüentemente visto pelos hebreus como uma variante não-natural da heterossexualidade. O autor declara que esta frase é bastante remanescente da expressão Sacerdotal oposta para a penetração heterossexual *miškab zākār*, “o deitar de um homem”⁴⁷² e pode ter feito parte da linguagem comum da época. Para Bigger, a lei paralela de Levítico 20:13 também percebe a ofensa como uma “abominação” e exigia a pena de morte.

Der Toorn⁴⁷³ compreende que um dos textos bíblicos que fazem alusão à prática de pagamento de votos adquiridos pela prostituição é encontrado em Deuteronômio 23:18-19, passagem na qual os dois versículos são também considerados como pertencentes à coleção pré-Deuteronômica de ditos de “*tô‘ēbāh*”, designado para combater as práticas culturais canaanitas. Porém, Der Toorn afirma que esta opinião em sua época tem sido bastante questionada e desafiada, pois o uso da fórmula “*tô‘ēbāh*” também pode ser explicado como um empréstimo da literatura sapiencial. Também, a tendência anti-canaanita, segundo Der Toorn, não é evidente em todos os ditos alegadamente pertencentes à coleção.⁴⁷⁴ O serviço de “pessoas consagradas” (*qdoshim*) tiradas do meio dos israelitas e o costume de pagamento de votos com dinheiro, para Der Toorn, teve como conseqüência a proibição da prostituição.

---

⁴⁷⁰ 1979, pp 202-203.

⁴⁷¹ João Ferreira de Almeida *Revista e Atualizada*

⁴⁷² Que é encontrada em Números 31:17-18, 35 e Juízes 21:11-12.

⁴⁷³ 1989, pp 200-201.

⁴⁷⁴ Sobre o assunto, Der Toorn faz referência à H. D. Preuss, *Dartemumium* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982) 118-19.

Finkelstein⁴⁷⁵ aponta que há uma aversão bíblica especial à “anormalidade” de toda e qualquer espécie, tanto física quanto funcional. Finkelstein afirma que, ao contrário de todas as outras civilizações no antigo Oriente Próximo, (e também de todas as outras em qualquer lugar e qualquer tempo), a prática homossexual era considerada um crime capital (Levítico 20:13) e conhecida como uma “abominação”.

6.3.1 Perspectiva de Olyan

Olyan⁴⁷⁶ corrobora que Levítico 18:22 e 20:13 ocorrem no contexto da legislação da Fonte de Santidade (ou “H”),⁴⁷⁷ que constrói os limites sexuais dos antigos israelitas. Olyan atesta que as leis de 18:22 e 20:13 são relativas à penetração homem em homem, embora isto não seja claro à primeira vista com os atos ou os atos por eles proscritos.⁴⁷⁸ Olyan declara que os estatutos utilizam uma outra forma não atestada do idioma hebraico *miškabê iśšāh*, “o deitar de uma mulher”, ao evidenciar a atividade sexual proibida entre homens; segundo Olyan, esta é uma expressão idiomática cujo significado não é completamente transparente.

Nas Leis de Levítico contra a homossexualidade encontradas em 18:22 e 20:13, o termo encontrado para abominação é “*tô‘ēbāh*”.⁴⁷⁹

---

⁴⁷⁵ 1981, p 71

⁴⁷⁶ 1994, pp 179-206

⁴⁷⁷ Olyan afirma em suas notas de rodapé que Levítico 17-26 tem sido considerado por muito tempo uma coleção de materiais legais de proviência separada da Escola Sacerdotal, atribuída à Escola de Santidade, assim chamada por causa do seu interesse pela santidade de Yahweh e de toda a terra de Israel, sua proteção, e a sua exigência que Israel seja santo também. Esta unidade é chamada de “Código de Santidade” ou “Fonte” por muitos acadêmicos (em notação curta, “H”). No passado, se acreditava que poderia ter sido incorporado à Fonte Sacerdotal (ou “P”) no grande corpus legal de P que se estendende desde Êxodo 24 até Números, possivelmente antes do sexto século a.C, possivelmente durante aquele século ou logo depois. Os trabalhos mais recentes na relação de H e P tendem a modificar e até a inverter aspectos destas hipóteses: materiais H ocorrem entre materiais P externamente do então chamado Código de Santidade (em Êxodo, Levítico, Números), então H não é de modo algum restringido a Levítico 17-26; H foi editor de P, e não vice-versa. Esta conclusão foi obtida independentemente tanto por J. Milgrom (*Leviticus 1-16* [New York, 1991], pp. 13-35); quanto por Y. Knohl (“*The Priestly Torah versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals*”, *Shnaton* 7/8 [1983/ 84]: 109-46 [Hebrew], publicado em inglês no Hebrew Union College Annual 58 [1987]: 65-117).

⁴⁷⁸ Olyan confirma que muitos comentadores modernos não conhecem a ambiguidade destas formulações legais, embora John Boswell perceba que há uma “turma considerável para duvidar sobre precisamente o que é proibido” (*Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* [Chicago, 1980], p. 101, nº 34).

⁴⁷⁹ Olyan demonstra que a palavra “*tô‘ēbāh*” é convencionalmente traduzida como “abominação” Este é o único ato a ser rotulado como tal nas próprias leis de Levítico 18; na estrutura redatorial de Levítico 18:26-30

Olyan explica que comentadores, por mais de dois milênios, têm se esforçado para interpretar essas leis. Alguns compreendem que as leis de Levítico 18:22 e 20:13 servem para proibir especificamente o papel de penetrador na penetração anal; outros, os papéis penetradores e receptivos; há ainda outros que proíbem todos os atos sexuais entre homens.⁴⁸⁰ Para Olyan, estas são as únicas leis encontradas na Bíblia Hebraica; para ele não

---

todos os atos precedentes são *tô'ēbōt* (que contraria a estrutura nos versículos 1-5, em que *ma'aseh*, “o feito”, “o ato”, ocorre ao invés do termo; isto sugere, segundo Olyan, a mão de um redator diferente no prólogo das leis do capítulo 18). O significado de *tô'ēbāh*, para Olyan, não é completamente claro; pois não pode significar exatamente a mesma coisa em todos os lugares. O termo ocorre de maneira comum nos textos sapienciais como Provérbios, em Deuteronômio e materiais deuteronômísticos; em Ezequiel; e na Fonte de Santidade. Fora de Israel, a palavra ocorre no sexto século a.C. A inscrição *Tabnit de Sidon* (H. Donner and W. Rollig, eds., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 4th ed., 3 vols. [Wiesbaden, 1979], inscrição nº 13, linha 6) em que a abertura de uma sepultura é chamada de *tô'ēbāh* da deusa Ashtart, animais impuros (Deuteronômio. 14:3); animais sacrificiais com defeitos corporais (Deuteronômio. 17:1); e.g., ele que justifica o mal e declara o inocente como culpado em uma apresentação normal (Prov. 17:15). Yahweh é invocado ao se desprezar a *tô'ēbāh* (Deuteronômio. 12:31). A tradução convencional “abominação” sugere apenas aquilo que é horrível; não atravessa o sentido da violação de um limite socialmente construído, o inverso ou anormal daquilo que é convencional, mas visto como estabelecido pela deidade. A noção de Boswell (pp. 100-101) que a *tô'ēbāh* é usualmente associada não a aquilo que é “intrinsecamente mal”, mas com aquilo que é “ritualmente impuro” é simplesmente infundado; esta polaridade é estranha tanto para H quanto para o vasto contexto cultural israelita (veja da mesma forma as críticas de D. E. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* [Chicago, 1988], p. 196; no tratamento de Boswell em geral, a crítica de Greenberg é utilizada [pp. 195-96]). No sentido de *tô'ēbāh* em diversos contextos bíblicos, veja também Milgrom, “*to'eba*”, *Encyclopaedia Biblica* (Jerusalem, 1965-88), 8:466-68 (Hebrew); e especialmente P. Humbert, “*Le substantif to'eba et le verbe t'b dans l'Ancien Testament*”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 72 (1960): 217-37.

⁴⁸⁰ Olyan explica que entre as discussões rabínicas clássicas, veja Siphra, Qod. 9.14 e material similar em b. Sanhedrin 54b. Estes textos admitem que a lei de Levítico 18:22 proscree o ato penetrador. Eles aumentam a proibição para cobrir a atividade do parceiro penetrador e a do parceiro receptivo pela referência à penalidade de Levítico 20:13, quando mencionam ambos os homens; as leis em outro lugar relacionadas com o *qadesh*, que é tomado para ser um prostituto cultural receptivo pelos rabis (opinião de R. Ishmael de acordo com b. Sanhedrin 54b que faz referência a Deuteronômio 23:18; 1º Reis 14:24); ou pelo reapontamento do texto consonantal de *tskb* em Levítico 18:22 como uma forma passiva verbal (opinião de R. Aqiba de acordo com Siphra, Qod. 9:14 e b. Sanhedrin 54b: “você não deitará ..” tornar “você não será deitado ..”). Rashi, ao comentar em Levítico 20:13, embora a lei seja referida especificamente ao papel penetrador. Veja também a moderna, metodologicamente sofisticada discussão de M. L. Satlow, “*They Abused Him Like a Woman: Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbis in Late Antiquity*”, *Journal of the History of Sexuality* 5 (1994): 1-25, que trabalha outros textos como os textos rabínicos apresentados anteriormente. Olyan justifica que a discussão de Satlow trouxe Siphra, Qod. 9.14 à sua atenção. Comentadores recentes em Levítico 18:22 e 20:13, como seus equivalentes pré-modernos, tendem a se dividir em dois grupos: aqueles que admitem que as leis se referem especificamente à penetração anal entre homens, e aqueles que afirmam que as leis se referem a atos homoeróticos em geral (frequentemente rotulados “homossexualidade” por estes acadêmicos). Olyan escreve que nenhum destes acadêmicos prova um argumento sustentável em defesa da sua posição no significado das leis. Para uma visão formal, veja entre outros S. Bigger, “*The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting*”, *Journal of Biblical Literature* 98 (1979): 202; B. Levine, *Leviticus* (New York, 1989), p. 123; Thomas M. Thurston, “*Leviticus 18:22 and the Prohibition of Homosexual Acts*”, in *Homophobia and the Judeo-Christian Tradition*, ed. M. L. Stemmeler and J. M. Clark (Dallas, 1990), p. 16; Satlow, pp. 5, 6 e nº 12, pp. 9, 10. Para uma visão posterior, veja entre outros N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers* (London, 1967), p. 126; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids, MI, 1979), p. 259; S. Niditch, “*The ‘Sodomite’ Theme in Judges 19-20: Family, Community and Social Disintegration*”,

há absolutamente nada análogo para tais leis nas outras coleções legais israelitas existentes,⁴⁸¹ apesar da sua unicidade, segundo Olyan, não ser, de forma geral, reconhecida por acadêmicos.⁴⁸² Ao contrário, Olyan diz que não há razão para admitir a associação entre as proibições de relações masculinas encontradas em Levítico 18:22 e 20:13 e diversas outras interdições presentes nos mesmos contextos legais.⁴⁸³ Olyan sugere que, caso haja uma ligação, ela pode ser resultado da transmissão e/ou de intenção redatorial. Segundo Olyan, o investigador contemporâneo é responsável por procurar as razões pelas quais os

---

Catholic Biblical Quarterly 44 (1982): 368-69; Greenberg, p. 191; Howard Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism* (Bloomington, IN, 1990), p. 183; e D. Biale, *Eros and the Jews* (New York, 1992), p. 29. K. Elliger, *Leviticus* (Tiibingen, 1966), p. 241, admitia que as leis proscreviam homossexualidade.

⁴⁸¹ Olyan afirma que diversas coleções legais discretas além daquelas de H e P estão embutidas no Pentateuco; elas incluem o “*Livro da Aliança*” (Êxodo 20:22-23:33); os materiais mediados pela fonte J (javista) de Êxodo 34; a grande coleção legal deuteronomica (Deuteronomio. 12-26); os discursos deuteronomicos (Deuteronomio. 27:15-26); e o decálogo (em duas formas: Êxodo 20:2-17 e Deuteronomio 5:6-21).

⁴⁸² Olyan afirma que Satlow é uma excessão, embora ele não mencione todas as outras coleções legais nas quais cada um poderia esperar que leis análogas ocorressem (p. 5, nº 10). Alguns acadêmicos e tradutores alegam que as leis do Pentateuco e outras além de Levítico 18:22 e 20:13 mencionam homens que estão engajados em atos sexuais com outros homens, mas segundo Olyan, isto não tem sido demonstrado convincentemente. Olyan continua a indicar sobre a história de Sodoma e Gomorra em Gênesis 18-19 que é obviamente literária e não legal; na questão da ameaça do (bando) estuprar os homens convidados por uma multidão teimosa de homens, que também ameaçou ao anfitrião Ló, o qual de fato é um estrangeiro residente. Tais ameaças, segundo Olyan, são ilustrativas da maldade geral das cidades da planície de acordo com a fonte J (javista), a tradição responsável pela história. Olyan mostra um argumento contra a natureza carnal das ameaças é tão improvável quanto audacioso; a resposta de Ló aos homens da cidade em Gênesis 19:8 foi-“Eu tenho duas filhas que nunca conheceram algum homem.... Façam com elas o que vocês quizerem”- e o uso sexual do verbo “conhecer”, conforme Olyan, na versão paralela da história de Juízes 19 indica que a penetração sexual coagida é destinada quando o mando teimoso exige “conhecer” o(s) hóspede(s). Compare Boswell, pp. 93-96, que desenvolve a tese de D. S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (London, 1955), que os homens de Sodoma não exigiam relações sexuais. Ao mesmo tempo, ignora o contexto bastante específico das ameaças (o grupo estuprador de homens convidados e seu anfitrião estrangeiro residente) e generalizar sobre atitudes bíblicas com respeito à “homossexualidade” é igualmente enganoso. Olyan continua a sugerir que comentadores têm tendido a enfatizar a ameaça de estupro contra os convidados de Ló, porém ao ignorar a ameaça contra o próprio Ló e o seu status de residente estrangeiro, alguns viam a lei israelita como vulnerável e precisavam de uma proteção especial contra a opressão, segundo a colocação de Olyan (veja, e.g., Êxodo. 22:20 [*English Standart Version* 21]; 23:9).

⁴⁸³ Olyan salienta que alguns comentadores admitem necessariamente tal associação; eles tendem a serem apologistas de uma moralidade conservadora, e seus argumentos exploram na edição final de H das leis de Levítico 18 e 20, e em todas as violações sexuais enumeradas são chamadas de *tô‘ēbōt* e associadas alegadamente com a contaminação dos comportamentos canaanitas e egípcios. Comentadores conservadores tendem a amplificar e a destacar as associações estabelecidas pelos redatores no final de Levítico 18 e 20 sem referência a questões de intenção redacional ou pré-história legal. Veja, e.g., N. Lamm, “*Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality*”, em *Contemporary Jewish Ethics*, ed. M. M. Kellner (New York, 1978), p. 379, que enfatiza que “sodomia”, e “penetração anal”, estão “ligados” nestas passagens; Olyan observa que as implicações dos seus comentários são óbvias. Olyan sugere para ver da mesma forma o comentador bastante citado D. Z. Hoffmann, o qual argumenta que os atos sexuais homoeróticos compartilham de um fim em comum: a satisfação do “desejo animal” (ênfase de Olyan) e não a reprodução (*Sepher Wayyiqra* [Jerusalem, 1953], 2:23). Olyan propõe que esta aproximação também é encontrada nos textos clássicos rabínicos, como Satlow demonstra (pp. 21-22 e nn.).

escritores e/ou editores de Levítico 18 e 20 possam ter associado as leis que proíbem relações masculinas. Olyan destaca que o material reforça a sua própria proposta.

Para Olyan, é difícil determinar o sentido de Levítico 18:22 e 20:13 pela presença considerada não esclarecida do termo hebraico *miškabê ʾiššāh* em ambas formulações.⁴⁸⁴

Para Olyan, a tradução mais comum para *miškabê ʾiššāh*, “como com uma mulher”, é interpretativa, não-literal: ela é demonstrada ao adquirir adequadamente o sentido de proibição.⁴⁸⁵ Olyan relata que um estudo dos usos de um termo similar e aparentemente relatado como *miškab zākār*, “o deitar de um homem”, fornece alguma análise dentro do significado do termo opaco *miškabê ʾiššāh*. Olyan observa que a expressão *miškab zākār* ocorre em Números 31:17, 18, e 35, e Juízes 21:11 e 12.⁴⁸⁶ Em Juízes 21:12, uma moça virgem (*naʿārāh bəʾtūlāh*) é definida como quem “não conheceu nenhum homem que tenha deitado com ela como homem” (*lōʾ-yāqāh ʾiš ləmiškab zākār*).⁴⁸⁷ Seu oposto, a não virgem, mencionada no versículo 11, é uma mulher que “conheceu o deitar de um homem” (*ʾiššāh yōdāʿat miškab zākār*). Olyan compreende que o mesmo termo ocorre em Números 31, um texto que procura fazer distinção entre mulheres que são virgens e mulheres que não são virgens. A não virgem é “aquela mulher que conhece um homem que pretende deitar com ela como um homem” (*kol-ʾiššāh yōdāʿat ʾiš ləmiškab zākār*; versículo 17); a virgem é aquela mulher que “não conheceu o deitar de um homem” (*lōʾ-yāqāh miškab zākār*;

⁴⁸⁴ Olyan considera que a razão para o plural *miškabê ʾiššāh* permanece inexplicada, embora chamassem a atenção de comentadores rabínicos no Talmud e em outros lugares, que especularam que o termo se referia a dois atos sexuais possíveis com uma mulher. Veja, e.g., b. Sanhedrin 54a, 55a, e b. Yebamot 54b, em que as duas *miskebot* são discutidas.

⁴⁸⁵ Olyan enfatiza que algumas traduções convencionais em inglês de Levítico 18:22: “Você não deitará com um homem como com uma mulher; isto é uma abominação” (*Revised Standard Version* e *New Revised Standard Version*); “Não deite com um homem como alguém deita com uma mulher; isto é uma aversão” (*New Jewish Publication Society Version*, 1982); “Você não deve deitar com um homem como com uma mulher. É algo odioso” (*Jerusalem Bible (JB)* - 1966); “Você não deitará com masculinidade como com feminilidade; isto é uma abominação” (*Authorized Version ou King James Version*, 1994). Olyan discorre que, virtualmente sem exceção, a difícil expressão “deitar de uma mulher” é dada “como o deitar de uma mulher” ou algo semelhante.

⁴⁸⁶ Olyan percebe que Bigger (nota nº 480 acima), p. 203, observa a existência da expressão *miškab zākār* quando discute *miškabê ʾiššāh*, e afirma que *miškab zākār* é uma “expressão de fonte P (Sacerdotal)”. Mas Olyan argumenta que a expressão é usada em Juízes 21 ao sugerir que não seja uma expressão restrita apenas à fonte P. Olyan diz que Bigger não usa *miškab zākār* para determinar o grau do significado de *miškabê ʾiššāh*.

⁴⁸⁷ Olyan relata que na preposição *lê* que significa “com respeito à”, veja E. Kautzsch, ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*, trad. A. E. Cowley, 2d ed. (Oxford, 1910), para. 119u; Paul Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique* (Rome, 1923), para. 133d.

versículos 18, 35). Olyan afirma que o termo *miškab zākār* literalmente é “o deitar de um homem”, e pode significar especificamente a penetração vaginal de um homem nestes contextos. A experiência de *miškab zākār*, para Olyan, define a superioridade da não-virgem sobre a virgem, para quem falta especificamente tal experiência. Nota-se que a expressão “conhecer o deitar de um homem” significa a mesma coisa como mais um lugar comum da expressão “conhecer um homem”; textos como Juízes 21:12 e Números 31:17 usam duas expressões equivalentes que partem do mesmo ponto, em que qualquer expressão isolada já seria suficiente, como Juízes. 21:11 e Números 31:18, 35 indicaram.⁴⁸⁸

Olyan discute que a expressão *miškəbē ʾiššā^h*, assim como a expressão *miškab zākār*, é claramente sexual; nem *miškab nequebā^h* (a esperada companhia de *miškab zākār*), nem tampouco *miškəbē ʾiš* (a esperada companhia de *miškəbē ʾiššā^h*) são atestados. Olyan afirma que o motivo pelo qual *zākār* está pareado com *ʾiššā^h*, ao invés de *nequebā^h*, ou *ʾiššā^h* como *zākār* ao invés de *ʾiš* não é claro.⁴⁸⁹ Para Olyan, se *miškəbē ʾiššā^h* e *miškab zākār* são um par, como ambos parecem ser, e *miškab zākār* possui um uso restrito, como ele aparentemente aponta, o grau do significado para a expressão *miškəbē ʾiššā^h* pode ser igualmente restrito. No conceito de Olyan, se *miškab zākār* significa especificamente “penetração vaginal masculina”. Seu análogo, *miškəbē ʾiššā^h*, para Olyan, pode significar algo como “o ato ou condição de uma mulher ao ser penetrada”, ou, mais simplesmente, “a receptividade vaginal”, o oposto de penetração vaginal.⁴⁹⁰ Dessa forma, Olyan afirma que a

⁴⁸⁸ Olyan sugere comparar Gênesis 24:16, em que “virgem” (*bəʾūlā^h*) está bem definida pelo comentário: “nenhum homem a conheceu”

⁴⁸⁹ Olyan corrobora que por um lado, ele percebe que entre os Rolos do Mar morto, uma forma plural de *miškəbē zākār* ocorre (1QSa 1.10). O uso desta expressão em Qumran no final do primeiro milênio não está de acordo com o uso em Números 31 e Juízes 21; Olyan atesta que aqui, o texto não se refere às experiências de uma mulher em penetração com um homem, mas a experiências de um homem com uma mulher (*welo' yi[qrab] 'el 'issa leda'tah lemiskebe zakar*). Olyan continua a declarar que talvez o uso restrito da expressão como atestado em Números 31 e Juízes 21 tenha sido perdido pelo final do milênio; possivelmente o significado da expressão tenha mudado. Olyan evidencia que a solução é elusiva, apesar da explicação antiga seja mais plausível do que a mais recente.

⁴⁹⁰ Olyan demonstra que esta é uma especulação, naturalmente, desde que não haja nenhum texto existente com a expressão *miškəbē ʾiššā^h*, que é atualmente usada em uma relação entre um homem e uma mulher (isto ocorre apenas em Levítico 18:22 e 20:13). Olyan observa que vários leitores das pré-publicações das versões deste manuscrito levantaram a possibilidade de que *miškəbē ʾiššā^h* pode se referir a outros atos como o da receptividade vaginal, mas Olyan acha que isto é bastante improvável; ao admitir isso, Olyan explica que cada um teria que admitir que *miškab zākār* também se refere a uma variedade de atos sexuais, e para Olyan, esta posição não pode ser defendida a luz de uma evidência bíblica pelo restrito uso de *miškab zākār*.

penetração vaginal é uma experiência de mulher (tida como expressão idiomática o termo “conhecer” ou “deitar”) *miškab zākār* (penetração masculina), enquanto se supõe que ela oferece ao seu parceiro a *miškəbē ʔiššāḥ* (receptividade vaginal), que ele experimenta (“conhece” ou “deita”).⁴⁹¹

Olyan confirma que o uso aqui é considerado anômalo se a expressão *miškəbē ʔiššāḥ* for de fato a referência para as experiências masculinas em penetração vaginal, como o próprio Olyan sugeriu. E se Olyan estiver correto sobre o grau do significado atribuído a *miškəbē ʔiššāḥ* ser considerado limitado, assim como o grau de *miškab zākār*, quando as leis sobre as relações sexuais de homem em homem do Código de Santidade apareceram para ser circunscritas em seu significado, elas se referiam especificamente à penetração e sugeriam que a penetração anal poderia ser percebida como analogia à penetração vaginal em algum nível, uma vez que “o deitar de uma mulher” parece significar receptividade vaginal.⁴⁹² Olyan explica que a expressão “deitar com” significa copular em outros contextos legais e não-legais. Olyan acredita que tal fato seja muito comum e que o deitar tenha o mesmo significado em Levítico 18:22 e 20:13, porém, com exceção deste caso, a penetração anal tinha tal significado. Olyan acredita que o penetrador em Levítico 18:22 seja melhor do que o homem penetrado. Em outros contextos legais, Olyan afirma que homens não foram condenados “por deitarem com” várias parceiras mulheres receptivas.⁴⁹³ De fato, no amplo contexto da lei bíblica, Olyan justifica que a expressão “deitar com” é usada exclusivamente para parceiros penetradores.⁴⁹⁴ Olyan suspeita que o mesmo seja

⁴⁹¹ Olyan explana que na prosa da expressão bíblica, uma mulher pode “deitar” com um homem apenas quando um homem puder “deitar” com uma mulher: veja, e.g., Gênesis 19:33-35 passim, em que as expressões *sakab 'im* e *sakab 'et* são usadas pelas filhas de Ló (o que chamou a atenção de Olyan através dos comentários de ibn Ezra's sobre Levítico 18:22); a permutabilidade de *sakab 'im* e *sakab 'et* sugere que não haja nenhuma diferença de significado entre eles. Olyan sugere para comparar também Gênesis 39:7, 12; 2º Samuel 13:11, em que as mulheres exigem que o homem “deite” com elas. Desde que tanto o homem quanto a mulher possam “conhecer” ou “deitar” sexualmente, segundo Olyan, não há provavelmente nenhuma diferença no significado entre as duas expressões: ambas significam experimentar a penetração.

⁴⁹² Olyan afirma que Bigger (nota nº 480 acima), p. 203, ao buscar o uso de *miškəbē ʔiššāḥ*, apresentar um ato entre homens e usar um diferente vocabulário, faz um ponto similar: ele afirma que os israelitas viam “a homossexualidade como uma variante não natural da heterossexualidade”. Na questão aqui apresentada, segundo Olyan, há uma coleção legal isolada (como a de H) e sua visão de um ato sexual isolado (como a penetração anal de um homem), não nas construções modernas de “homossexualidade” e “heterossexualidade”, e não na questão de atos “naturais” versus atos “anti-naturais”. Para Olyan “proscrito” teria sido mais conveniente do que “anti-natural”

⁴⁹³ Por exemplo, Levítico 19:20; 20:11, 12, 18, 20 em H; e Levítico 15:18, 24, 33; Números 5:19 em P.

⁴⁹⁴ Apesar de em outro lugar, nas coleções não-legais (Gênesis 19:33-35 passim; cf. Gênesis 39:7, 12; 2º

verdade em Levítico 18:22 e 20:13: as leis dirigidas ao parceiro receptivo em uma relação homem em homem. Além disso, “com um homem você não deitará o deitar de uma mulher” segundo a tradução de Olyan, implica que você (masculino singular [m.s.]) deitará “o deitar de uma mulher” com uma mulher. Se isso for desta forma, Olyan percebe que a passagem pode novamente sugerir que a lei era dirigida ao parceiro receptivo. Para Olyan, isto pode fazer sentido, dadas as experiências da mulher enquanto se engaja na penetração com o “deitar de um homem”, da mesma maneira em que há as supostas experiências de um homem ao realizar “o deitar de uma mulher”. Para Olyan, esta interpretação é coerente com as perspectivas de alguns intérpretes tradicionais da lei, que acreditam que estes versículos estejam referidos ao parceiro penetrador.⁴⁹⁵ Olyan aponta outra possível interpretação: que a lei é dirigida ao parceiro potencialmente receptivo, que era percebido de maneira distinta. Enquanto na lei aparece que o termo *miškəbē ʾiššā^h* se refere a experiências masculinas em penetração vaginal, a lei estipula que “você” (m.s. – masculino singular) não terá experiência sexual com um homem.⁴⁹⁶

Olyan menciona que a lei de Levítico 18:22 está dirigida apenas a um dos participantes (“você” m.s.); ao contrário, a formulação em 20:13, para Olyan, menciona “o homem que deita” (i.e., “você” de 18:22), mas muda o número do singular para o plural no meio do versículo. Como isto, é compreendido, para Olyan, que a formulação com a penalidade em Levítico 20:13 enfatiza a culpa de ambas as partes: “eles-os dois deles-tem cometido uma *tôʿēbā^h*; eles certamente serão condenados à morte; seu sangue cairá sobre eles.” A alteração do número do começo da lei para a sua conclusão é insuficiente; segundo Olyan, ela sugere que a atividade redatorial conhecida aumentou o alcance da lei e incluiu ambas as partes. Olyan percebe que a atenção enfática da culpabilidade de ambos os parceiros também o leva a suspeitar da reordenação editorial. Para Olyan, o melhor exemplo é Levítico 20:10, uma lei que narra sobre o adultério, a qual divide características com Levítico 20:13., ao mencionar “um homem que comete adultério com a esposa de seu

---

Samuel 13:11), uma mulher “deita com” um homem, como foi observado acima.

⁴⁹⁵ Veja, e.g., m. Sanhedrin 7:4; m. Kerithoth 1:1; e Rashi em Levítico 20:13. Contrário as visões atribuídas a R. Aqiba e R. Ishmael em b. Sanhedrin 54b, que afirmam que tanto o parceiro penetrador quanto o parceiro receptivo são destinados pela lei; também veja ibn Ezra em Levítico 18:22.

⁴⁹⁶ Olyan destaca que Shaye J. D. Cohen e David Konstan (*conversation*, December 8, 1993) e um leitor anônimo contribuíram com as suas sugestões e críticas que ajudaram-no a esclarecer e a reforçar a sua argumentação nesta conjuntura.

vizinho” e as situações em que “eles serão certamente condenados à morte” (*môṭ yûmāṭ*) (nesses acréscimos considerados insuficientes por Olyan), serão de: “o adúltero e a adúltera” (*hannōʿēp wəhannōʿāpēṭ*). Como em Levítico 20:13, a lei começa centralizada em um objeto singular (“o homem que comete adultério”); ao contrário de 20:13, a penalidade é prescrita para apenas um homem, e somente mais tarde o adultério incluiu a penalidade.⁴⁹⁷ Olyan indica que em todos esses eventos o efeito é o mesmo: leis que mencionam originalmente uma parte culpada isolada foram organizadas desajeitadamente com o objetivo de aplicar a pena de morte a ambos os parceiros. Olyan salienta que no caso de Levítico 20:10, a lei era originalmente aplicada a um adúltero isoladamente; no caso de Levítico 20:13 (como em 18:22), para um parceiro penetrador em uma relação homem em homem.

Olyan afirma que se a sua sugestão de um novo trabalho editorial estiver correta, na medida em que apenas os respectivos parceiros penetradores (o adulterador e o parceiro penetrador da relação homem em homem) eram punidos por ambas destas leis, caracterizava-se um estágio primitivo de sua formulação. Na forma final das várias leis de Levítico 20, todas as suas partes relacionadas às violações das relações sexuais têm como condenação a pena de morte ou outra forma de condenação.⁴⁹⁸ Mas Olyan propõe que isto não diz nada sobre a forma primitiva dessas leis, várias das quais parecem ter sido mais restritas em sua aplicação.⁴⁹⁹

Dessa forma, Olyan diz que se pode observar pelo menos três estágios identificáveis no desenvolvimento de Levítico 18:22 e 20:13: (1) um final, versão redatada de leis, que é bem grande no texto bíblico, em que o ato do parceiro penetrador é o foco de proibição (tanto em 18:22 como em 20:13); (2) o parceiro receptivo é igualmente culpado

⁴⁹⁷ Olyan sugere para comparar a formulação similar de estatuto sobre o adultério em Deuteronômio. 22:22. Olyan sugere que a lei começa por um direcionamento “um homem que deita com uma mulher que é a esposa de outro homem” mas continua a prescrever a pena de morte para ambas as partes ao usar uma linguagem bastante enfática.

⁴⁹⁸ Olyan continua, por exemplo, o homem que casa com uma mulher e com a sua mãe, ou o homem que deita com a sua nora, ou a mulher que tem penetração com um animal.

⁴⁹⁹ Olyan considera que, apesar de uma modificação desajeitada do sujeito, é comum em todos os lugares das leis de Levítico 20, 20:15 e 17 sejam especialmente perceptíveis. Levítico 20:17 começa com “um homem que toma a sua irmã . . . e vê a sua nudez” e continua com uma mulher que vê “a sua nudez” e a punição é dirigida a ambas as partes: “eles serão cortados”. Dessa forma, o texto troca desajeitadamente o homem sozinho: “A nudez de sua irmã ele descobriu; ele carregará a sua punição.” O retrabalhamento da lei bíblica, para Olyan, foi uma trivialidade; sobre este assunto, veja as discussões de D. Daube, *Studies in Biblical Law* (Cambridge, 1947), pp. 74-101; e M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (New York, 1985), pp. 187-90, que faz referência à Daube.

(20:13), e a penetração homem em homem está associada a outros atos sexuais, todos caracterizados como degradantes para o indivíduo e para a terra, chamado *tô'ēbōt* – é associado aos egípcios e/ou os cananitas no esboço dos materiais de fonte H (Levítico 18:1-5, 24-30; 20:7-8, 22-24); (3) em uma primeira etapa do desenvolvimento, a qual Olyan reconstruiu, em que a penetração anal de outro homem era proscrita, e provavelmente chamada de “*tô'ēbāh*”;⁵⁰⁰ o parceiro penetrador era provavelmente executado, e o parceiro receptivo não era penalizado ou mesmo mencionado em 20:13, segundo as observações de Olyan. A razão para a proscrição da penetração anal homem em homem neste primeiro ou penúltimo estágio não está clara. Considerações de pureza, centrais para o esboço dos materiais da redação final de Levítico 18 e 20, não são evidentes nas próprias leis de 18:22 ou nas de 20:13, mesmo em suas edições finais.

Olyan enfatiza que noções de papéis sexuais caracterizados pelo gênero são aparentemente cruciais na formação das construções divisionais de H que definem os atos sexuais lícitos e ilícitos, tanto no penúltimo quanto no estágio final no desenvolvimento de Levítico 18:22 e 20:13. A receptividade anal é comparada pela implicação à receptividade vaginal, através do uso da expressão *miškābē 'iššāh*. No entanto, segundo Olyan, as leis deixam claro que a receptividade vaginal não tem análogo aceitável entre homens: Levítico 18:22 e 20:13 implicam que o homem pode ter experiência (“deitar”) “o deitar de uma mulher” com mulheres apenas.⁵⁰¹ A receptividade está relacionada na base do sexo biológico e é construída como apropriada exclusivamente às mulheres; o seu gênero é qualificado como feminino. Nem as leis de Levítico 18:22 e 20:13, nem o esboço dos materiais dão as razões pelas quais isto acontece; não há neles nenhuma alusão à “estrutura da criação” ou à expectativa de que muitos homens e mulheres irão copular e procriar como na história da criação da fonte Sacerdotal (P) (Gênesis 1:1-2:4a). Olyan discute que se a escola de Santidade teve editores Sacerdotais, como J. Milgrom, Y. Knohl, e outros

⁵⁰⁰ Olyan discorre que na redação final das leis de Levítico 18, todos os atos proibidos são chamados *tô'ēbōt* (Levítico 18:26-27, 29-30); nas próprias leis, a palavra *tô'ēbāh* ocorre apenas em Levítico 18:22 e 20:13. Olyan continua que ao considerar esta anomalia, parece provável que a associação da penetração anal homem em homem e a noção de *tô'ēbāh* antedata os estágios final e redacional destes capítulos. Em certos casos, segundo Olyan, os redatores de H responsáveis pelo material na estrutura de 18:24-30 provavelmente elaboraram a idéia de *tô'ēbāh* de 18:22 e 20:13, ao aplicá-la a todas as violações listadas.

⁵⁰¹ Olyan percebe que esta observação é aplicada às versões mais antigas destas leis assim como na redação final, por não haver razão nenhuma para admitir que a expressão *miškābē 'iššāh* não esteve presente nos estágios primitivos do desenvolvimento de Levítico 18:22 e 20:13.

atualmente acreditados, eles poderiam ter acesso à história da criação da Fonte Sacerdotal com a ordem de “ser frutífero e multiplicar”. Para Olyan, não se pode considerar que a escola de Santidade teve acesso ou não ao material Sacerdotal da história da Criação ou para algum documento parecido, pois não há nenhuma alusão direta às suas idéias em Levítico 18 ou 20. Ao contrário, comentadores rabínicos posteriores (pós-clássicos) desenvolveram a classificação entre gêneros e a estrutura de limites sexuais contidas em Levítico 18:22 e 20:13, abrangendo-os explicitamente na “criação”. Em seus comentários de Levítico 18:22, Abraham ibn Ezra afirma que o homem foi criado “para fazer” (*la'asot*) e a mulher “para ser feita” (*lehe'asot*); o esquema da criação não pode ser “derrubado” por nenhuma quebra desses papéis.

A relação da receptividade exclusivamente para a mulher, segundo Olyan, pode explicar por que apenas o parceiro penetrador em uma relação a homem em homem está referido diretamente (i.e., na segunda pessoa) em Levítico 18:22. Quando há referência direta no contexto legal, como em Levítico 18, os proprietários de terra, geralmente homens que lideravam suas casas são invocados; tanto mulheres como menores, escravos, estrangeiros residentes e pobres são geralmente mencionados apenas em terceira pessoa quando são mencionados.⁵⁰² Isso porque o penetrador é visto como o homem no contexto legal de Levítico 18:22, ele sozinho é assinalado pela legislação; o parceiro receptivo, visto como o equivalente de uma mulher, não é.⁵⁰³ O próprio Olyan tem argumentado que apenas o parceiro penetrador em uma relação masculina (como o homem que comete adultério em Levítico 20:10) era punido no primeiro estágio no desenvolvimento dessas leis. Olyan afirma que isto pode ser possivelmente explicado pelo fato de cada penetrador ser visto como um agente que atua no corpo do seu parceiro receptivo (a mulher no caso de

---

⁵⁰² Olyan diz que um bom exemplo disto é Levítico 18:23: “Com qualquer animal você (m.s.) não terá relação ... nem uma mulher estará diante de um animal... .” O homem indivíduo que tem relações com um quadrúpede está dirigido diretamente; a mulher que faz o mesmo é mencionada na terceira pessoa. Olyan acredita que pode ser que as mulheres estão dirigidas implicitamente em determinados contextos legais tais como Deuteronômio 16:11-12, 13-14 (na celebração dos festivais das *Shevuot* e *Succot*). Aqui, segundo Olyan, “você (m.s.) e seu filho, sua filha, seu escravo homem, sua escrava mulher, o Levita . . . se alegrarão diante de Yahweh” durante estes festivais; a ausência é a esposa, que pode ser dirigida pela implicação embora a menção do seu marido (em outras palavras, “você” m.s. implique também a esposa). Em todo caso, para Olyan, mulheres não são tipicamente dirigidas diretamente na lei bíblica. Na liderança masculina são encontrados o controle exclusivo da sua propriedade, da sua casa e da sua pousada e a maior parte dos funcionários de sua casa durante toda a sua vida, veja R. Westbrook, *Property and Family in Biblical Law* (Sheffield, 1991), p. 14.

⁵⁰³ Segundo Olyan, nem a parte é dirigida diretamente em Levítico 20:13.

adultério; o homem penetrado em uma relação homem em homem); o parceiro receptivo era considerado como um recipiente receptivo desta ação e não como um participante penetrador em seu próprio direito, fosse ele homem ou mulher. Olyan corrobora que a receptividade, se vista como passividade, pode talvez ter considerado os receptivos ou penetrados como inocentes no estágio antes do trabalho final dos redatores de H. Na forma final das leis de Levítico 18 e 20, os assuntos de pureza, para Olyan, são paradigmáticos: todas as violações enumeradas causavam corrupção moral e ameaçavam a presença israelita na terra, pois a terra não podia tolerar tal impureza (Lev. 18:24-30; 20:22-26). Por isso, todos aqueles que participavam de alguma das violações enumeradas eram uma ameaça à pureza da terra e precisavam ser conseqüentemente punidos. Caso contrário, Israel poderia perder a sua terra. Olyan observa que, assim, as leis precisavam ser retrabalhadas, com a punição de todas as partes, para incorporar a perspectiva distinta da pureza da terra e a necessidade da sua proteção.

Ao contrário, Levítico 18:22 e 20:13 interditam as relações que envolvem penetração anal, aparentemente todas as coagidas e todas as voluntárias; todas com homens de *status* superior, *status* igual ou *status* inferior; todas com homens da mesma comunidade ou de outra comunidade.⁵⁰⁴ Olyan atesta que o caráter abrangente das proibições parece antedatar a atividade final dos redatores de H. Olyan declara que não há nenhuma evidência de que as duas formulações possam ser concretamente comprovadas. Olyan diz que para reconstruir o penúltimo estágio, pode-se apenas especular; para a formulação final, muito pode ser dito. Duas aproximações parecem potencialmente frutíferas: (1) o exame do papel e da retórica do *status* na Fonte de Santidade fora de Levítico 18:22 e 20:13; (2) a consideração do interesse de H para prevenir a decadência moral da terra de Israel.

As coleções legais israelitas, que incluem a Fonte de Santidade, segundo Olyan, reconhecem elementos de estratificação social na comunidade: o escravo é mencionado ao lado do nascido de ventre livre e o libertado; o pobre é mencionado em contraste ao “você”, membros da comunidade de homens proprietários de terra agiam conforme tais coleções legais, como Deuteronômio 12-26 e Êxodo 20:22-23:33. Para Olyan, os materiais legais

---

⁵⁰⁴ Olyan evidencia que ao contrário, Boswell (nota nº 482 acima), p. 101, nº 34, é quem especula que as leis foram possivelmente destinadas a restringir apenas a prostituição cultural. Olyan diz que não há evidência para sustentar essa idéia.

também tendem a afirmar a inferioridade das mulheres em relação aos homens.⁵⁰⁵ Contudo, uma retórica de inclusividade permeia a maior parte do material de H, particularmente no discurso das seções que enquadram as leis: há uma lei para tudo, para o nativo assim como para o estrangeiro residente (Levítico 24:22). O contraste retórico de nativo *versus* o estrangeiro residente⁵⁰⁶ provavelmente serve como uma inclusão que delimita no mínimo todos os homens livres residentes da terra (e suas famílias, em que é aplicado).⁵⁰⁷ Se o *status* não tiver um impacto na formulação legal na Fonte de Santidade, se houver realmente uma lei para tudo como H exige, então, para Olyan, esta pode ser a razão pela qual a proibição da penetração homem em homem em Levítico 18:22 e 20:13 é geral e aparentemente não se relaciona ao *status* dos parceiros penetradores e receptivos. Se o nascido de ventre livre e o liberto, o nativo e o estrangeiro residente, todos têm um *status* igual perante a lei, a proibição de qualquer tipo pode necessariamente ser dirigida para todos os homens residentes de Israel, sem exceção. Não seria possível proscrever certas atividades para um grupo (como, por exemplo, israelitas nativos livres) e sancione as mesmas atividades para outros (por exemplo, estrangeiros residentes) que viviam sob a mesma lei. A abrangência das proscricções em Levítico 18:22 e 20:13 é evidente na escolha de termos empregados: Levítico 18:22 se direciona ao proprietário das terras (“você” m.s.),⁵⁰⁸ e proíbe a penetração

---

⁵⁰⁵ Olyan afirma que uma mulher era vista como propriedade primeiro do seu pai e depois do seu marido; exemplos que ilustram seu status legal são encontrados nos textos da Bíblia Hebraica (veja, e.g., Êxodo 20:17 // Deuteronômio. 5:21).

⁵⁰⁶ O contraste retórico ocorre muitas vezes em todas as partes do Código de Santidade em várias das formas: nativo-nascido/estrangeiro residente (encontrado em passagens como Levítico 17:8, 10-12, 13, 15-16; 18:26; 19:3; 24:16); israelita/estrangeiro residente (também observado em Levítico 17:8, 10, 12, 13; 20:2; 22:18). Compare a expressão deuteronômica inclusiva “preso ou livre” (Deuteronômio. 32:36; 1º Reis 14:10, 21:21; 2º Reis 9:8, 14:26).

⁵⁰⁷ Olyan confirma que algum material da Fonte de Santidade sugere que os escravos foram excluídos de uma noção legal; parece para Olyan que haviam leis diferentes aplicadas a eles em determinadas situações. Em Levítico 19:20-22, um homem tem penetração com uma escrava de casamento contratado a outro homem. Ao contrário a Deuteronômio. 22:22; 22:23-24; 22:25-27, em que as penalidades para penetração em uma virgem de casamento contratado ou a esposa de um outro homem é severa (a execução é dirigida para o homem em todos os casos, para a mulher em apenas um caso), tal relação com uma escrava que ainda não é liberta resulta em uma pena relativamente leve para o homem (uma culpa oferecida), e nenhuma penalidade aparente para a mulher. Levítico 19:20 deixa bem claro que o status de escravo necessita uma multa menos severa do que a morte para ambas as partes: “Eles não serão condenados à morte, pois ela não foi (ainda) libertada”. Olyan explica que certamente há uma tensão entre a lei particular em Levítico 19:20-22 e a retórica da inclusividade encontrada mais freqüentemente nos materiais estruturadores de H. Olyan explica que esta lei contradiz a no uma lei para todos, ou o escravo é uma exceção com um status separado.

⁵⁰⁸ Olyan sugere para vermos a discussão anterior do direcionamento direto nos materiais legais israelitas no começo do século II. Olyan escreve que as leis tendem a serem direcionadas diretamente aos chefes dos lares quando é feito uso do direcionamento direto (“você” m.s.); mulheres, menores, estrangeiros residentes, e outros são mencionados em terceira pessoa, quando mencionados por completo.

de “um homem” (termo geral) antes de proibir a penetração com “seu vizinho”⁵⁰⁹ (i.e., alguém de *status* igual; uma restrição mais particular). A lei evita particularidades e permanece geral no alcance. Olyan demonstra que a lei do companheiro em Levítico 20:13 é também enquadrada em termos gerais (“um homem ... com um homem”).

Novamente, o vizinho não é mencionado pelo *status* social do parceiro receptivo e não desempenha nenhum papel na formação da interdição. Na forma final de Levítico 18 e 20, assuntos de decadência moral são claramente dominantes. Mas no estágio primitivo do desenvolvimento dessas leis, talvez a idéia de inclusividade legal, agora evidenciada na retórica da forma final de H, tenha desempenhado algum papel. Assim, apenas a especulação é possível; segundo Olyan; acadêmicos não sabem nada da pré-história desta retórica e da ideologia, bem como nada do contexto social em que as leis de Levítico 18:22 e 20:13 surgiram. Mas Olyan admite que as leis surgiram em algum contexto social proto-H e que a ideologia e a retórica da inclusividade também tiveram uma pré-história nas comunidades H. Para Olyan, não há dúvidas de que na redação final deste material o assunto pronunciado para evitar a decadência moral da terra é bem enfatizado nas leis, que são de caráter compreensivo, para qualquer que seja a razão.

Olyan diz que certos comentadores recentes em sua época têm lutado com as leis de Levítico 18:22 e 20:13, geralmente como parte de uma tentativa de fazer sentido à constelação de proscricções sexuais atestadas em Levítico 18 e 20. Alguns acadêmicos têm a tendência de explorar como as leis de Levítico 18 e 20 funcionam como um grupo e sugerem que se alguma coisa os une. Na prática, Olyan diz que comentadores tenderam a concentrar-se na forma final do texto, sem atender a questões de desenvolvimento textual durante algum tempo. Certamente, para Olyan, o acordo das leis em Levítico 18 e 20, de acordo com a sua estrutura atual, deveria ser uma concentração de interpretações: mesmo se as leis individuais ou grupos de leis tivessem uma pré-história, a sua função dentro da edição final era compreendida de uma maneira particular, e isto deve ser considerado. Mas as leis de Levítico 18 e 20 podem também ser analisadas com referência à maior Fonte de

---

⁵⁰⁹ Olyan justifica que o hebraico *rēʿ*, presumivelmente sugere alguém de status igual, um companheiro proprietário de terras (cf. o *tappa'u* das MAL, e veja a lista de possessões potenciais dos vizinhos em Êxodo 20:17 [// Deuteronômio. 5:21], que inclui casa, esposa, escravos, e animais domésticos). As leis que se referem especificamente aos atos feitos ao vizinho e/ou a sua propriedade são abundantes nos materiais legais bíblicos (e.g., Êxodo 20:16, 17 [//Deuteronômio. 5:20, 21]; 21:14; 22 passim), que inclui H (Levítico 19:13, 16, 18; 20:10).

Santidade e sua retórica e ideologia distintas, apesar de, na prática, isto ser feito raramente. Finalmente, o desenvolvimento das leis individuais e as coleções legais em Levítico 18 e 20 sobre o período não pode ser ignorado. Para Olyan, parece claro que tanto as leis individuais como os agrupamentos de leis possuem cada um a sua própria história, assim como as grandes coleções de leis.⁵¹⁰

Segundo Olyan, várias aproximações distintas para compreender o significado de Levítico 18:22 e 20:13 em sua forma final ainda está para ser encontrado na literatura interpretativa recente. Uma das maneiras para se compreender estas proibições enfatiza ligações explicadas com a assim chamada idolatria.⁵¹¹ Olyan afirma que outra aproximação utiliza os argumentos de Mary Douglas em “As Abominações de Levítico” em consideração a animais proibidos, ao argumentar que a penetração anal homem em homem é proibida porque o homem receptivo não age conforme a sua classe (homem).⁵¹² Uma terceira perspectiva, segundo Olyan, percebe o desperdício da semente masculina em atos procriativos como o assunto central nas leis sexuais de Levítico 18 e 20, principalmente 18:22 e 20:13.⁵¹³ Finalmente, para Olyan, tem sido argumentado que as misturas de outras espécies de emissões destrutivas estão em questão dentre diversas dessas proscricções sexuais.⁵¹⁴ Para Olyan, cada uma dessas aproximações está completamente centralizada no significado das proibições em sua forma final, independente do nível de atenção dado ao maior contexto do capítulo; há a possibilidade de que estas leis tivessem uma pré-história antes da atividade final dos redatores e editores de H – como possivelmente um significado diferente em um contexto primitivo –, onde a questão nunca é levantada e a atenção que lhe é dada é considerada insuficiente. Olyan pretende considerar cada uma destas aproximações e desenvolver sua própria observação do(s) significado(s) de Levítico 18:22 e 20:13 em seu capítulo final e nas citações da maior porção de H.

---

⁵¹⁰ Sobre isto, veja também Westbrook (nota nº 502 acima), p. 134.

⁵¹¹ Snaith (nota nº 480 acima), p. 126; e Boswell, p. 100. Olyan indica que Boswell especula que as leis poderiam ter sido destinadas a proscriver a prostituição cultural e não a não-cultural, com comportamentos homoeróticos (p. 101, nº 34). Olyan destaca que ele admite que tal prostituição existiu nos santuários não-Yahwistas (sobre o seu “idólatra”; veja a sua discussão sobre o *qadesh*, pp. 98-99). Como mencionado na nota nº 480 acima, para Olyan, esta suposição é duvidosa.

⁵¹² Mary Douglas, *Purity and Danger* (1966; reedição, Harmondsworth, 1970), pp. 54-72; Thurston (nota nº 480 acima), pp. 15-16.

⁵¹³ Eilberg-Schwartz (nota nº 480 acima), p. 183; Biale (nota nº 480 acima), p. 29.

⁵¹⁴ Bigger (nota nº 480 acima), pp. 202-3, nas diversas leis em Levítico 18:19-23. Em que Olyan sugere que o seu argumento não é efetivamente aplicado para 18:22.

Olyan menciona a aproximação da “idolatria” em N. H. Snaith e John Boswell para se compreender Levítico 18:22 e 20:13, a qual é provavelmente a menos convincente das quatro que foram discutidas e/ou em uma compreensão restrita e inexata de *tô‘ēbā^h*, a então chamada abominação, uma palavra que ocorre em Levítico 18:22 e 20:13, que faz referência à penetração homem em homem caracterizada nos materiais esboçados de 18:26-30, juntamente a todas as violações enumeradas no capítulo. Assim, alguns acadêmicos, segundo Olyan, têm argumentado que a interdição de Levítico 18:22 tem alguma conexão com a proibição da adoração de deuses que não fossem o Deus de Israel (i.e., a assim chamada idolatria). Outra razão freqüentemente dada para a conexão entre Levítico 18:22 e a adoração de outros deuses é a presença da palavra *tô‘ēbā^h*, a assim chamada abominação, nas formulações legais de Levítico 18:22 e 20:13 e a estrutura dos materiais H de Levítico 18 (versículos 26-30). Mas *tô‘ēbā^h* não é restrito às descrições de cultos não-Yahwísticos ou mesmo a uma atividade cultural *per se*; ao contrário, ela tem um uso bastante amplo, que poderia variar de fonte para fonte – este uso em Levítico 18:22 e 20:13 nos diz pouco, exceto que os atos caracterizados nestes versículos são violações das divisões de algum tipo.⁵¹⁵ Em resumo, nem Levítico 18:21, nem a presença de *tô‘ēbā^h* em 18:22 e 20:13 fornecem evidência convincente de que a penetração homem em homem é proscrita, porque ela está associada à adoração de outros deuses.

Olyan salienta que a compreensão de Thomas M. Thurston de Levítico 18:22 é interessante e digna de consideração séria. Depois de afirmar sem se basear no argumento de que a lei se refere à penetração anal, ele desenvolve o paradigma de Douglas ao aplicá-lo em Levítico 18:22. Douglas argumentou que havia um modelo a ser discernido nas leis dietárias de Levítico 11 e Deuteronômio 14: toda criatura vivente deve se conformar com as características de sua classe e aquelas que não o fazem serão proibidas aos israelitas. Thurston argumenta que Levítico 18:22 é melhor compreendido na mesma forma. A proibição está presente porque o homem receptivo na penetração anal não se conforma com a sua classe (homem como oposto à mulher): os limites são obstruídos quando um homem assume o papel receptivo. Na visão de Olyan, Thurston está correto ao admitir que a lei se refere à penetração anal e não a outras atividades sexuais, e, segundo Olyan, há muito a ser

---

⁵¹⁵ Veja também a discussão de Olyan sobre a *tô‘ēbā^h* e os seus usos na nota nº 479 acima.

dito para introduzir o assunto da classificação por gênero dos atos sexuais. No final das contas, conforme Olyan, o fato de que o parceiro receptivo não está diretamente referido em Levítico 18:22 sugere que ele era provavelmente visto como o equivalente legal de uma mulher, como o próprio Olyan tem argumentado. No entanto, para Olyan, há problemas com esta aproximação. A lei em Levítico 18:22 refere diretamente apenas o parceiro penetrador em uma relação sexual entre homens. Em 20:13 o parceiro receptivo é mencionado junto com o parceiro penetrador na seção de punição, mas de maneira tão fraca que Olyan suspeita que o parceiro receptivo tenha sido adicionado no mesmo estágio durante o desenvolvimento dessas leis. Originalmente, ambas as formulações aparentemente estavam centralizadas apenas no parceiro penetrador; não há evidência de que o parceiro receptivo tenha sido sempre o foco central destas leis. Ao considerar a falta de concentração no parceiro receptivo, Olyan afirma que parece improvável que as leis estivessem sempre motivadas por um assunto pelo qual o homem era analmente receptivo de acordo com a sua classe.

Olyan observa que S. F. Bigger e H. Eilberg-Schwartz têm contribuído para a maior discussão da forma e da formação de Levítico 18 e 20, e cada um tem desenvolvido um paradigma interpretativo para entender como estas coleções legais funcionam. Bigger publicou seu artigo sobre Levítico 18 em 1979.⁵¹⁶ Nele observou que Levítico 18 pode ser dividido em duas partes: versículos 7-18, acerca de violações incestuosas, e versículos 19-23, que demonstram juntos outros crimes sexuais. Bigger, segundo Olyan, passa a maior parte do artigo nas proscricções de incesto, mas tem alguns comentários interessantes a fazer sobre os versículos 19-23. Bigger argumenta que estes versículos estão todos preocupados com a manutenção da “pureza sexual do indivíduo”. Ele sugere, embora não muito corajosamente, que cada violação envolva um “desperdício do sêmen”: nesta série de leis, o sêmen é misturado com outro sêmen humano, sêmen animal, ou outros fluídos decadentes, que levam à impureza. Bigger enfatiza que o versículo 22, acerca da relação homem em homem, também envolve o desperdício do sêmen, mas não explica como ele é desperdiçado. Finalmente para Olyan, com respeito à visão de Bigger, o versículo 23 proíbe humanos-quadrúpedes nas duas leis. Bigger dá atenção à palavra *tebel*, “confusão” ou “mistura”, usada no versículo 23 ao enfatizar a relação do quadrúpede e da mulher na

---

⁵¹⁶ Bigger, pp. 187-203.

penetração; ele sugere que esta confusão “possa ter sido mencionada ao misturar diferentes tipos de sêmen no animal receptivo ou na mulher, ou a confusão de espécies e papéis sociais.”⁵¹⁷ Olyan discorre que a antiga explicação é mais coerente com suas observações sobre as outras proscricções: em consideração às leis dos versículos 19-20, Bigger sugere que a mistura de fluidos impuros estava em questão. A noção de misturas proibidas, sugerida pela palavra *tebel* em Levítico 18:23 e 20:12, foi elaborada nos mesmos detalhes com referência às leis dietárias de Douglas.⁵¹⁸ Olyan percebe que, curiosamente, Bigger não faz referência à Douglas, embora ele também enfatizasse a mistura/confusão como um tema subjacente em Levítico 18.⁵¹⁹ Olyan diz que a idéia de Bigger na qual é proibido trazer fluídos impuros ao contato é pertinente e pode de fato ser a base de cada uma dessas relações proscritas, e que esta, na sua opinião, precisa ser levada seriamente em consideração, especialmente por causa da retórica das misturas proibidas presentes em duas das leis em Levítico 18 e 20 (18:23; 20:12), como também em Levítico 19:19.⁵²⁰

Olyan caracteriza uma discussão sobre o sangue menstrual e outros fluídos impuros de Eilberg-Schwartz, na qual ele considerou que poderia ligar todas as leis de Levítico 18.⁵²¹ Eilberg-Schwartz argumentou que os atos listados em Levítico 18 são interditados, porque eles “apresentam uma ameaça à integridade da linhagem israelita”. E continua: “As práticas homossexuais pervertem e obscurecem as linhas de descendência. Uma vez que este ato sexual não pode resultar em uma concepção, ele também é considerado uma ‘perversão’”.⁵²² Olyan afirma que há uma recente contribuição para a interpretação das leis de Levítico 18 e 20: D. Biale, ao seguir Eilberg-Schwartz, propôs que as leis em questão proscrevem atos que ameaçam a procriação ou seus resultados (i.e.,

---

⁵¹⁷ Ibid., p. 203.

⁵¹⁸ Douglas (nota nº 512 acima), pp. 54-72.

⁵¹⁹ Olyan corrobora que Bigger (nota nº 480 acima) não foi o primeiro a sugerir que o tema sobre a mistura de sêmen pudesse estar por detrás de várias dessas proibições. Neste comentário sobre a palavra “*tebel*” (“mistura”) no versículo 23, Olyan compreende que Rashi disse sobre misturar sêmen humano e animal; ao considerar o versículo 20, Olyan atesta que a interpretação da Vulgata sugere um tema para a mistura de sêmen. Veja também Snaith (nota nº 480 acima), pp. 125-26, que mostra estes textos e encontra tal aproximação plausível.

⁵²⁰ Olyan declara que é em que a interprocriação de quadrúpedes, ao semear duas espécies de sementes em um campo, e ao fazer artigos de vestuário com duas espécies de material é proibido. Compare Deuteronômio. 22:9-11, que evidencia em paralelo a lista em Levítico 19:19 mas com suaves diferenças.

⁵²¹ Eilberg-Schwartz (nota nº 480 acima), p. 183.

⁵²² Ibid. Olyan afirma que neste exemplo, como no caso do sêmen “misturado”, e interpretes pré-modernos anteciparam os argumentos dos pré-modernos. O comentador medieval Maimônides sugeriu que tanto as relações homem em homem como as humano-animal foram proibidas porque elas não levavam à procriação.

crianças viventes) ou que não leve a isto: “O que unifica todos estes atos é que eles são considerados afrontas contra a procriação, também porque eles são estéreis (homossexualidade)”.⁵²³

Bigger e Eilberg-Schwartz respectivamente consideram a lei de Levítico 18:22 no contexto de amplas discussões das leis do capítulo. Bigger afirma que a penetração homem em homem, discutida em Levítico 18:22, é proibida porque constitui “desperdício de sêmen”; no entanto, segundo Olyan, ele não entra em detalhes e ainda permanece pouco claro ao leitor precisamente o que Bigger quis dizer com isto. Eilberg-Schwartz, seguido por Biale, parece compreender que Levítico 18:22 proíbe todos os tipos de sexo homem em homem; ele argumenta que tais atos “desperdiçam a semente”. Bigger centraliza sua atenção na noção de “mistura” como um tema subjacente, ao unir um número de proibições de Levítico 18. Eilberg-Schwartz argumenta que as leis compartilham uma idéia comum de defesa da linhagem de várias ameaças potenciais, que inclui o desperdício de sêmen do homem através de atos que não levam à procriação. A teoria de Bigger é apelativa e está ancorada no vocabulário e no universo conceitual do próprio texto, mas seu tratamento de Levítico 18:22 para Olyan é completamente inadequado. Ele não demonstra como o “desperdício do sêmen” em Levítico 18:22 se relaciona a várias misturas de emissões degradantes que ele identifica nas leis de Levítico 18:19, 20, 23, ou qualquer outra espécie de mistura no que diz respeito ao assunto.

Olyan confirma que a perspectiva de Eilberg-Schwartz é mais ousada e eficaz do que a de Bigger; ele integra sua interpretação de Levítico 18:22 em sua maior discussão teórica muito bem, mas a sua teoria, apesar de ser demonstrada de forma sistemática, não está ancorada no universo conceitual do texto. Eilberg-Schwartz não discorda com a noção de “mistura” (*tebel*), mencionada tanto em Levítico 18:23 quanto em 20:12. Ainda seguramente “a mistura” deve ter alguma relação com as idéias que sustentam Levítico 18 e 20 em sua forma final; ele pode ser de fato uma noção primária de organização. Além do mais, Eilberg-Schwartz admite que todos os atos sexuais de homem em homem são proscritos por Levítico 18:22, mas obviamente este não é o caso: apenas a penetração é interdita. Outros atos sexuais como a penetração entre homens e a perda de semente na penetração entre homens e mulheres não produzem descendência, e ainda assim elas não

---

⁵²³ Biale (nota nº 478 acima), p. 29.

são proibidas por essas leis. As leis acerca das relações sexuais parecem se referir especificamente à penetração.⁵²⁴ Para Olyan, isto sugere que um assunto de relações sexuais produtivas não poderia ser a base, como as leis de Levítico 18 em sua forma final. Se isto foi feito, cada um poderia esperar outros atos genitais que resultassem em ejaculação, mas que não levam à concepção ao ser proscrito.

Segundo Olyan, Bigger estava correto ao observar que vários dos atos sexuais proibidos em Levítico 18:19-23 implicam a possível mistura de outra forma de emissões corporais. Olyan demonstra que o problema está em Levítico 18:22, em que dois homens têm penetração. Bigger afirmou que o sêmen aqui é “desperdiçado”, mas nunca esclareceu o que ele pensou, segundo a explicação de Olyan. Como o sangue menstrual e o sêmen, para Olyan, o excremento é sujo e impuro em certas construções de pureza, principalmente em Ezequiel, que é amplamente visto como um compartilhante do sistema H de pureza (em outras palavras, Ezequiel pertencia à Escola de Santidade).⁵²⁵ Olyan admite, a partir de Ezequiel 4:9-15 que o excremento é contaminante, segundo o que está escrito nos círculos de H, embora isso não seja evidenciado na própria Fonte de Santidade. Se o excremento polui a ideologia de pureza de H, a razão para a proscrição de uma penetração homem em homem na forma final do trabalho de H poderia então prevenir duas outras formas de agentes impuros (excremento e sêmen) de misturar no corpo do parceiro receptivo.⁵²⁶ Como Bigger e muitos outros têm observado, os vários atos sexuais enumerados em Levítico 18 e 20 levaram à contaminação do indivíduo no final. A forma altamente redatada destes capítulos 18 e 20 diz que a terra de Israel deveria ser mantida livre de contaminação, para que o povo de Israel pudesse ali viver e evitar a expulsão.⁵²⁷ Olyan escreve que na

---

⁵²⁴ Segundo Olyan, várias expressões usadas sugerem a penetração, tais como: “descobrir a nudez de”; “tomar”; “aproximar para descobrir a nudez”; “deitar com”; “para pôr a sua efusão em”; “para colocar antes (de fato) para copular”.

⁵²⁵ Veja especificamente Ezequiel. 4:9-15. Zacarias 3:1-5, outro texto no qual o excremento contamina, pode também refletir na construção da pureza. Compare Deuteronômio. 23:13-15; 2º Reis 10:27, e os Rolos do Templo de Qumran (11QTemp 46:13-16) para tais associações na outra fonte, a não-H, nos contextos de pureza. No simbolismo da contaminação excremental, veja também a discussão de B. Halpern, “*The Excremental Vision: The Doomed Priests of Doom in Isaiah 28*”, *Hebrew Annual Review* 10 (1986): 109-21.

⁵²⁶ Olyan observa que um possível problema com esta tese tem sido indicado por David Konstan (December 8, 1993): se a proibição da mistura de dois agentes contaminantes no corpo de um parceiro receptivo for o motivo, por que não há nenhuma proibição de penetração anal em uma mulher? Em resposta, Olyan percebe que a penetração anal com uma mulher não é atestada em qualquer contexto israelita. Possivelmente, para Olyan, a penetração anal com uma mulher não fazia parte do repertório israelita de atos de estímulo sexual. Sem dúvida alguma, Olyan percebe uma dificuldade em potencial.

⁵²⁷ Veja Levítico 18:24-30; 20:22-26.

forma final da Fonte de Santidade, a penetração anal homem em homem pode ter sido proscrita com o objetivo de prevenir a mistura entre duas outras formas de substâncias contaminadoras e, por meio disso, prevenir a contaminação da terra de Israel.

Olyan justifica que de acordo com P, qualquer ato ejaculatório dá ao homem e à sua parceira sexual feminina a impureza até o entardecer (Levítico 15:16-18). A contaminação deve ser posta à parte do campo santuário/deserto, local no qual se acredita que Yahweh esteja presente. Portanto, continua Olyan, uma pessoa pura pode evitar a esfera do santuário, ainda que ele ou ela estejam limpos ou purificados. Mas Olyan observa que de acordo com a fonte H, toda a terra de Israel (como o santuário de acordo com as construções de pureza de P e outras fontes bíblicas) deve ser protegida da impureza.⁵²⁸ Olyan afirma que o sistema de pureza de H, ao contrário a outras ideologias bíblicas, levanta um limite em torno de toda a terra, ao tratá-la como sagrada e necessitada de proteção. Conforme Olyan, seguramente a fonte H não exige um fim de todos os atos ejaculatórios e outros eventos do ciclo de vida que são contaminantes (e.g., nascimento, menstruação), com o objetivo de evitar a contaminação da terra de Israel, pois a ameaça da mistura das duas outras formas de emissões contaminantes poderá ligar as leis sexuais contra o incesto, encontradas nos capítulos 18 e 20. Para Olyan, talvez os trabalhadores de H responsáveis pela forma final dos capítulos 18 e 20 acreditassem que apenas as misturas de tais emissões contaminantes fossem ameaçadoras para a pureza da terra.⁵²⁹ Talvez a menstruação, o parto, a ejaculação, e outros eventos, de acordo com P, causavam a contaminação; de acordo com H, apenas causavam uma contaminação suave, sem ameaçar a continuidade da presença do povo de Israel na terra – isso se nenhuma mistura com outras emissões contaminantes estivesse envolvida. Que H, segundo Olyan, não tem nada a dizer sobre estas fontes de impureza separadas das misturas está contado provavelmente no próprio H. Olyan escreve que a Fonte Sacerdotal parece significativamente menos ameaçada pelas misturas: H poderia excluir da comunidade um homem e uma mulher

---

⁵²⁸ Veja também Milgrom, *Leviticus* (nota nº 477 acima), pp. 13-51, nas visões de pureza em H e P.

⁵²⁹ Olyan destaca que as leis sobre incesto (Levítico 18:7-18) têm seu próprio complexo histórico de transmissão, como vários outros comentadores têm argumentado (e.g., Bigger [nota nº 480 acima], pp. 196-202). A tese da mistura do sêmen trabalha em algumas delas (e.g., Levítico 18:7, 8, 14, 15, 16), mas não necessariamente em outras (e.g., Levítico 18:9, 10, 11, 12, 13, 17). Olyan sugere que se pode admitir que todas as parceiras mulheres potenciais mencionadas nos versículos 9, 10, 11, 12, 13, e 17 são casadas, mas segundo Olyan, tal fato não é afirmado e não parece ser a razão das proscritões.

menstruante que tivesse sofrido penetração (Levítico 20:18); P simplesmente afirma que cada um deles estaria impuro durante sete dias (Levítico 15:24).

Olyan conclui sua investigação sobre as leis de Levítico 18:22 e 20:13 com a opaca expressão *miškəbē ʾiššā^h* e se refere especificamente ao ato da penetração entre dois homens; eles não se referem a outros atos sexuais. Olyan menciona que esta interpretação tem sido admitida por alguns comentadores do passado e do presente, mas que não foi nunca antes demonstrada filologicamente, de acordo com seu conhecimento. Para Olyan, Levítico 18:22 se refere diretamente apenas ao parceiro penetrador, e Levítico 20:13 começa a mencioná-lo apenas na terceira pessoa; o parceiro receptivo, muito provavelmente visto como o equivalente legal de uma mulher, não está controlado diretamente por estas leis. Além do mais, para Olyan há uma boa razão para suspeitar que no estágio primitivo do desenvolvimento de Levítico 18:22 e 20:13, apenas o parceiro penetrador fosse punido, ao contrário da forma final dessas leis, em que ambos os parceiros estavam sujeitos à execução. O penetrador poderia ter sido visto antes do final da edição de H como o único agente penetrador e assim o único culpado, condenado possivelmente por causar a “feminização” de seu parceiro. Ou ele também pode ter sido visto como alguém que cometesse um ato interpretado como um assalto (cf. Middle Assyrian Laws A 20), embora não haja evidência que sugira isto. Olyan indica que outra possível aproximação é que o parceiro penetrador possa ser visto como alguém que não se conforma com a sua classe devido à sua escolha de um parceiro.⁵³⁰ Em todo o caso, segundo Olyan, o parceiro penetrador é o centro das leis na sua penúltima forma e sua ação é caracterizada como uma violação dos limites (*tôʿēbā^h*). Olyan também salienta que as leis em sua penúltima forma viam o parceiro receptivo como um equivalente legal de uma mulher: ele não era referido diretamente; ele é muito parecido com uma vítima, não como um agente; ele é visto como “feminilizado” – na perspectiva de Olyan, não merece punição (cf. Middle Assyrian Laws A 20).

Olyan também propõe que Levítico 18:22 e 20:13 proíbe a penetração homem em homem sem classificação, ao contrário de outras culturas antigas, nas quais o *status*, a coerção, e outras questões desempenham um papel nos limites do comportamento sexual

---

⁵³⁰ Olyan enfatiza que modificou a aplicação de Thurston (nota nº 480 acima) e de Douglas (nota nº 512 acima), discutida anteriormente.

lícito ou ilícito entre homens. Pode ser, segundo Olyan, que a ideologia e a retórica da inclusividade de H tivessem contribuído para a formação destas leis, como as proibições gerais no seu penúltimo estágio, embora, para Olyan isto deva ainda ser uma especulação. Certamente as únicas considerações de pureza à H são predominantes na edição final de Levítico 18 e 20, pois elas, em sua formulação final, podem muito bem ser parte de um esforço maior para prevenir a mistura do sêmen com outros agentes contaminantes nos corpos das mulheres, homens e animais receptivos – misturas que resultam na contaminação dos indivíduos envolvidos. O assunto primário dos redatores de H responsáveis pela estruturação dos materiais nos capítulos 18 e 20 preserva a pureza da terra que, em si mesma, está ameaçada pelos atos sexuais contaminantes enumerados em Levítico 18 e 20. A penetração entre dois homens, como outras abominações, ameaça contaminar a terra na forma final de Levítico 18 e 20. Todas as relações com penetração homem em homem são proscritas, porque todas elas poderiam ameaçar a pureza da terra, de acordo com os redatores de H responsáveis por estruturar os materiais.

Olyan observa que certamente a evidência da Bíblia Hebraica é insuficiente para sustentar a perspectiva de que os israelitas odiaram as relações masculinas, como se acredita até a época do artigo. Olyan considera que a penetração entre homens não é mencionada em nenhuma outra coleção legal israelita. Levítico 18:22 e 20:13 parecem proibir exclusivamente a penetração, enquanto ignoram outros atos sexuais potenciais entre homens. Em relação às leis, em sua edição final, segundo Olyan, a melhor explicação pode ser a distinção dos assuntos de pureza que estão articulados na estrutura dos materiais de H: outros atos sexuais entre homens, ao contrário da penetração, não são considerados ameaçadores à pureza da terra, porque não envolvem a mistura de duas outras formas de emissões contaminadoras no corpo de um parceiro receptivo. Olyan percebe que esta observação também ajuda a explicar a falta, freqüentemente observada em H, de uma lei análoga a Levítico 18:22 e 20:13 que considera as mulheres. Em uma relação de duas mulheres, segundo Olyan, não há ameaça de contaminação através da mistura de duas outras formas de substâncias contaminantes no corpo do parceiro receptivo. A razão para o surgimento de leis como Levítico 18:22 e 20:13 permanece obscura, apesar do ato do penetrador ser certamente o foco de interesse desde o princípio. Talvez, na observação de Olyan, o parceiro penetrador fosse originalmente condenado como um violador de limites

devido a seu ato de “feminilizar” seu parceiro, ou porque ele não se conformava com sua classe (homem) ao escolher outro homem como um parceiro na penetração.

6.3.2 Perspectiva de Walsh

Walsh⁵³¹ discorre sobre a legislação de Levítico 18:22 e 20:13, que proíbe um homem de “deitar com um homem como se deita com uma mulher”, a qual possui uma perspectiva da penetração sexual (anal) de um homem em outro, em analogia à penetração sexual (vaginal) em uma mulher por um homem.

Segundo Walsh, Olyan comenta que a correlação de *ʔiššā^h / zākār* é inesperada, porque *zākār* está emparelhado com *ʔiššā^h* ao invés de *nəqēbā^h* e *ʔiššā^h* com *zākār* ao invés de *ʔis*.⁵³²

Walsh aponta para a argumentação de Olyan, segundo a qual as leis de Levítico são dirigidas em primeira instância para o parceiro penetrador. Segundo Walsh, Olyan se refere às interpretações tradicionais de suporte⁵³³ e descarta a alternativa considerada como “pouco provável, desde que aparentemente *miškəbē ʔiššā^h* se trate de experiências masculinas em penetração vaginal, e a lei estipula que ‘você’ (homem) não tenha experiências sexuais com outro homem”.⁵³⁴ Que é, aliás, o ponto de partida do estudo do artigo de Walsh.

Walsh percebe que as formulações de Levítico 18:22 e 20:13 condenam aquele que “deita com um homem como se deita com uma mulher”, mas, diferente de 18:22, Levítico 20:13, impõe a punição sobre ambas as partes do ato. Walsh observa que Olyan pontua a inabilidade da sintaxe do versículo e argumenta que 20:13 originalmente tinha em mente a mesma pessoa de 18:22 (na perspectiva de Olyan, o parceiro penetrador), e que o deslocamento abrupto do singular (“o homem que. . .”) para o plural (“eles-os dois deles”) é uma expansão redacional posterior do Código de Santidade. Walsh pontua que traços de um desenvolvimento similar podem ser vistos em diversas das leis em Levítico 20.

---

⁵³¹ 2001, p 202.

⁵³² “e com um homem”, 185

⁵³³ m. Sanhedrin 7:14;m. Kerithoth 1:1; Rashi em Levítico 20:13

⁵³⁴ p. 186

Diz Walsh⁵³⁵ que os homens para quem as leis de Levítico 18:22 e 20:13 foram direcionadas, eram aqueles que “deitavam como se fossem uma mulher” – ou seja, aquele que age como parceiro receptivo. Walsh compreende que isto é confirmado pela especificação que ele deita *ʔéṭ-zākār*, “com um homem”, porém, na visão de Walsh, Olyan toma “homem” no contexto como um termo geral;⁵³⁶ no entanto, segundo Walsh, isto é dificilmente provável, particularmente no contexto em que *miškābē ʔiššāḥ*, receptividade sexual, é definida pelo seu contraste com *miškāb zākār*, penetração sexual. O *zākār*, com quem um homem é proibido de deitar, segundo Walsh, é o penetrador e a pessoa cujas leis são dirigidas é o parceiro receptivo.

Walsh afirma que, caso isto esteja correto, diversas conclusões de Olyan precisam ser reavaliadas. O primeiro entre eles é a reivindicação que a atitude israelita para a penetração homem em homem era fundamentalmente diferente daquelas de outras culturas contemporâneas. Para Walsh, como Olyan observa, a legislação israelita é dirigida aos homens livres de Israel, e era o seu dever aplicar a lei como apropriada a vários outros membros das suas próprias casas, como mulheres, homens, crianças, escravos e estrangeiros. Segundo Walsh, as outras classes sociais não foram dirigidas diretamente pelas leis; eles falaram sobre, mas não falaram para. Mesmo a “retórica da inclusividade” na fonte de Santidade (H) é expressa pela associação explícita melhor do que pela expansão da segunda pessoa direcionada, ao incluir outras categorias sociais (e.g., “o nativo e o estrangeiro que peregrina entre vós”, Levítico. 18:26). Walsh corrobora que leis de Levítico 18:22 e 20:13 são dirigidas para homens israelitas (o “homem” de 20:13). As leis proibem-no de submeter-se à penetração sexual por um “homem”, fosse ele socialmente igual ou socialmente inferior; 20:13 considera censurável o ato de ambas as partes da penetração homem em homem que põe o homem livre israelita em um papel receptivo. A linguagem das leis, conseqüentemente, segundo Walsh, é completamente consoante com a conhecida de outras sociedades contemporâneas do Mediterrâneo, em que a dinâmica da honra/vergonha era central para o comportamento social e sexual.

Conforme Walsh questiona, se as leis de Levítico foram primariamente dirigidas ao parceiro receptivo, então os argumentos de Olyan sobre a razão para a presença destas leis

---

⁵³⁵ 2001, p 205-8.

⁵³⁶ p. 196

no Código de Santidade precisam ser reexaminados. Walsh atesta que existem três classes de ações denominadas “*tô‘ēbāh*” (convencionalmente traduzida como “abominação”) em Levítico: violações das leis dietárias, violações das leis sexuais de Levítico 18 e 20, e participação na adoração idólatra. Violações das leis sexuais são marcadas como “*tô‘ēbāh*” em termos gerais em Levítico 18:26-30. As leis sobre a penetração sexual homem em homem em 18:22 e 20:13, segundo Walsh, são os únicos lugares destes dois capítulos nos quais o termo é aplicado a uma ação específica.

Walsh declara que Olyan faz tais inferências sobre a identificação da penetração homem em homem como “*tô‘ēbāh*” e formou parte da formulação posterior desta lei, que foi estendida a todas as leis de Levítico 18:22 por redatores posteriores que criaram os materiais moldados em 18:24-30.

Walsh evidencia que Thomas M. Thurston aplicou as categorias de Douglas especificamente a Levítico 18:22: no ato da penetração anal homem em homem, a ligação entre “homem” e “mulher” é transgredida, uma vez que um homem age no papel sexualmente receptivo apropriado a uma mulher.⁵³⁷

Walsh afirma o raciocínio de Daniel Boyarin nesta consideração e concorda com o de Thurston.⁵³⁸ Além disso, desde a separação das categorias de homem (i.e., penetrador) e mulher (i.e., penetrado),⁵³⁹ foi estabelecida a criação, e segundo Walsh, Boyarin infere que os conceitos de vergonha e superioridade de gênero não são relevantes para a proibição da penetração anal homem em homem: “O conceito não parecia ter sido um *status* assim como uma insistência na inviolabilidade absoluta no dimorfismo do gênero”.⁵⁴⁰ Conseqüentemente, a proibição era universal. Walsh explica que isto não era considerado apenas em situações nas quais um homem israelita livre se sujeitava à penetração por outro homem. Walsh explana que, dessa forma, Boyarin chegou à mesma conclusão que Olyan alcançou ao basear-se na “retórica da inclusividade”, na fonte de Santidade (H). No entanto,

---

⁵³⁷ Thomas M. Thurston, “*Leviticus 18:22 and the Prohibition of Homosexual Acts*”, in *Homophobia and the Judaeo-Christian Tradition* (ed. Michael L. Stemmeler & J. Michael Clark; Dallas: Monument, 1990), 7-23. Walsh confirma que Olyan considera a interpretação de Thurston, porém a rejeita por causa das leis que “faltam centralizar no parceiro receptivo” (p. 199).

⁵³⁸ BOYARIN, “*Are There Any Jews in ‘The History of Sexuality’?*”, (1995) 342. Walsh demonstra que Boyarin estava ciente do reconhecido trabalho de Thurston embora, durante o tempo da escrita da sua pesquisa, ele não estivesse capacitado para fazer uma auto avaliação do trabalho.

⁵³⁹ Boyarin, segundo Walsh, indica que a palavra hebraica para fêmea, *nəqēbāh*, faz referência à mulher como “a portadora do orifício” (“*Are There Any Jews*”, 345).

⁵⁴⁰ “*Are There Any Jews*”, 348

para Walsh, ambos os acadêmicos negligenciaram o fato de que as leis de Levítico estavam todas direcionadas, em primeira instância, para os homens livres israelitas e que essas leis especificamente proibem que o israelita aceite o papel receptivo.

Walsh afirma que há, em acréscimo, casos nos quais o *status* social claramente abrandava as categorias da ordem criada. O assassino é um ser humano, por exemplo, e ele deve ser punido pelo derramamento de sangue do assassinado.⁵⁴¹ Walsh observa que, contudo, quando a vítima é um “homem” (isto é, um israelita), o assassino é morto;⁵⁴² quando a vítima é um escravo, o assassino é “punido”;⁵⁴³ e se o escravo sobrevive por um período curto, o assassino não é punido completamente: “para o escravo é o seu dinheiro”.⁵⁴⁴

Walsh aponta que a questão central nas leis de Levítico 18:22 e 20:13 não era a confusão de gênero em geral, mas precisamente a confusão de gênero no qual o homem israelita livre assume o papel “feminino”. Apesar de a parte ativa ser igualmente responsável no ato de confusão de gênero, para Walsh o seu comportamento não é julgado censurável até a ampliação redacional posterior de Levítico 20:13.

Walsh diz que em sua concepção, esta leitura trouxe alguma luz ao processo redacional que produziu a forma final do texto na fonte de Santidade (H). Walsh justifica que para Olyan, desde que a forma primitiva das leis já condene o parceiro penetrador e demonstre uma “retórica de inclusividade” que amplia a proibição da penetração homem em homem para todos os homens (exceto talvez para os escravos), o único desenvolvimento redacional identificável é o da concentração do Código de Santidade na proteção da pureza da terra de Israel.

Entretanto, Walsh observa que se for reconhecido que as proibições originais são dirigidas ao parceiro receptivo, então a adição redacional em 20:13 amplia a lei ao condenar também o parceiro penetrador. Walsh aponta que tal desenvolvimento é uma ilustração clara da análise de Levine da noção Sacerdotal de “*tô‘ēbāh*”. Na lei original, um homem israelita livre que assumia o papel receptivo no ato da penetração anal homem em homem poderia ter sido condenado por transgredir a ligação entre homem e mulher, da

---

⁵⁴¹ Gênesis 9:6; cf. a formulação de Levítico em Levítico 24:17, 21

⁵⁴² Êxodo 21:12

⁵⁴³ Êxodo 21:20

⁵⁴⁴ Êxodo 21:21

mesma forma como ele poderia ter sido aparentemente condenado na Assíria. Dessa forma uma lei isolada pode não ter feito o israelita praticar a homossexualidade diferentemente das outras culturas no Mediterrâneo, que se basearam no antigo Oriente Próximo. Segundo Walsh, ao ampliar a condenação e ao incluir a parte ativa, o redator da fonte de Santidade (H) se empenhou ao fazer diferença entre a prática israelita e a do “Egito” e “Canaã” e “a nação que estava antes de vocês”,⁵⁴⁵ e, dessa forma, proteger a santidade de Israel da “*tô‘ēbāh*” de confusão com outras nações.

7 Conclusão

O que hoje conhecemos por “homossexualidade”, ou seja, a relação entre pessoas do mesmo sexo, é ilustrada e proibida na Bíblia em Levítico 18:22 e 20:13. Por este motivo, durante o trabalho, houve a necessidade de caracterizar as práticas homossexuais encontradas na Bíblia em Levítico 18:22 e 20:13, juntamente com Deuteronômio 22:5, que inclui o travestismo, tanto masculino quanto feminino.

As leis encontradas em Deuteronômio 22:5 e 23:18-19 foram desenvolvidas no contexto da reforma de Josias, também conhecida como Reforma Deuteronômica, referem-se às práticas rituais encontradas em 2º Reis, principalmente versículo 23:7, no qual há a relação ritual dos *qdoshim*, os quais estavam envolvidos com os rituais sacro-homossexuais em devoção à deusa Asherah.

Porém, a própria Bíblia Hebraica fala muito pouco sobre quem de fato são os *qdoshim* e sobre a sua adoração à deusa-mãe. Portanto, para a busca do que vêm a ser as práticas homossexuais, ou homossexualidade na Bíblia Hebraica, é necessário destacar alguns termos encontrados em Levítico 18:22, Levítico 20:13, Deuteronômio 22:5, Deuteronômio 23:18-19, 1º Reis 14:24, 1º Reis 15:12, 1º Reis 22:46 e 2º Reis 23:7, os quais apresentam uma relação do que era a homossexualidade e o travestismo, como:

- Abominação [*tô‘ēbāh*], encontrado em Levítico 18:22, Levítico 20:13, Deuteronômio 22:5, Deuteronômio 23:18-19 e 1º Reis 14:24

---

⁵⁴⁵ Levítico 18:3, 24-28

- A caracterização da abominação com respeito à homossexualidade (Levítico 18:22 e 20:13) e ao travestismo (Deuteronômio 22:5).
- *Qadesh* (singular) e *Qdoshim* (plural) (no sentido da tradução da Bíblia Almeida Revista e Atualizada significa prostituto-cultural), apresentado em Deuteronômio 23:18-19, 1º Reis 14:24, 1º Reis 15:12, 1º Reis 22:46 e 2º Reis 23:7, que denotam a prostituição ritual masculina.
- Os termos encontrados em Deuteronômio 23:18-19, como *keleb* (cão), *qdshah* (prostituta cultural) e *zonah* (prostituta convencional), que aparentemente categorizam, juntamente com o *qadesh*, a prostituição tanto masculina quanto feminina como uma classe de abominação, que é a da prostituição em nome das divindades, tanto como prostituto ou prostituta cultural como também aquele que se prostitui e dá o dinheiro da prostituição como oferta a YHWH.
- A deusa Asherah, encontrada como objeto de devoção da prostituição ritual tanto masculina quanto feminina em 2º Reis 23:7.

A partir desses termos, pode-se ter uma perspectiva de como a homossexualidade (ou prática homossexual) e o comportamento homossexual eram percebidos e tratados na Bíblia Hebraica. Mas somente por esses versículos, não é possível obter uma percepção mais detalhada de tal perspectiva, e é necessária a utilização dos documentos do Oriente Próximo que caracterizam a homossexualidade e o travestismo (que indica tendências homossexuais).

Nos relatos dos pesquisadores a respeito da homossexualidade, há uma relação entre o *qadesh* em Israel e Judá e a *qadištu*, da Babilônia e da Assíria com a prostituta ritual; porém, o prostituto cultural homossexual é melhor caracterizado no *assinu*, que está mais ligado com o “cão” por Greenberg. O sumerograma para *assinu* (UR-SAL) utiliza os símbolos para “cão” e “mulher”, o que Brooks compreende como eunuco e interpreta literalmente como “cão feminino”, de onde parte a interpretação de Greenberg de Deuteronômio 23:19, na qual ocorre a alguém que é penetrado em uma posição similar à de um cão.

Uma das dificuldades que se percebe durante o trabalho e também considerada por Harrison, é que as tais práticas sacro-homossexuais e a prostituição feminina dentro do

contexto ritual foram provavelmente bem estabelecidas em todo o Oriente Próximo antigo antes mesmo dos israelitas terem ocupado Canaã – entretanto, existe pouca documentação nos textos da Mesopotâmia de uma homossexualidade de variedade não-religiosa. Além disso, há uma forte relação das práticas sacro-homossexuais com a devoção à deusa mãe, sendo a Asherah a deusa mãe adorada pelos cananeus.

Quando percebemos Levítico 18:22 e 20:13 em uma perspectiva não idólatra, temos os versículos relacionados à organização do universo, a questão de Beaver ao se referir a Soler sobre o “não misturar” como o princípio das leis de Deuteronômio e Levítico com respeito às suas proibições da homossexualidade, em que todos os seres humanos podem ser apenas “homens” ou “mulheres”, nunca as duas coisas ao mesmo tempo, percebendo que a homossexualidade é estigmatizada e declarada como abominação; é uma ofensa capital. Abolir a distinção do significado sexual é subverter a ordem do mundo, e subverter a antítese de homem e mulher é desafiar Deus. Dessa forma, Beaver conclui que a homossexualidade é impura, pois cruza ambas as categorias, desafia o Código Hebraico; seria, pois, inadmissível. Porém, tais questões com respeito à homossexualidade ritual, apesar de estarem relacionadas à deusa Asherah e à fertilidade, era uma ação que destruía a organização do universo e de todas as coisas, as quais eram comuns não somente em Canaã com respeito a Asherah, mas em todo o Oriente Próximo com respeito à deusa mãe.

Autores como Ullendorf utilizam o argumento das injunções contra a bestialidade apresentadas em Levítico 18:23 e 20:15-16 que proíbem distintamente e separadamente a zoofilia para o homem e para a mulher, ao passo que a interdição da conduta homossexual caracterizada em Levítico 18:22 e 20:13, nas quais “um homem deita com outro homem como se fosse uma mulher”, não é seguida por uma proibição similar contra o ato entre duas mulheres. O que para Ullendorf pode significar que ou o lesbianismo não era conhecido no mundo bíblico ou era mais facilmente tolerado do que a homossexualidade masculina. Porém, autores como Ullendorf também se esquecem das questões do travestismo, que trazem sérias implicações, pois indicam que o desejo de vestir roupas de indivíduos do sexo oposto sugere um comportamento identitário ao do sexo oposto que conseqüentemente é capaz de levar ao desejo sexual por indivíduos do mesmo sexo. Como sugeriu meu orientador, o prof. Moacir Amâncio, uma proibição leva à suposição de prática. O travestismo ritual apresenta-se bastante comum na região do Oriente Próximo,

sendo representado na Astarte de Kítion, que é barbada e seduzia o povo aos rituais considerados pelo autor como profanos, bem como são conhecidos os textos acádicos, segundo os quais a deusa Ishtar tinha uma barba igual à do deus Ashur. Para Hoffner fica claro, nas alterações da divindade Yazilikaya, que sua equivalente Hurro-Hitita, Shaushga, era bissexual; também temos o exemplo da referência aos textos babilônicos e assírios a respeito dos *assinu* e dos *kurgarru* como funcionários religiosos particularmente associados com a deusa Ishtar, que dançavam, tocavam instrumentos musicais, usavam máscaras e eram considerados efeminados, (e foram desenhados carregando uma roca para tecer – um símbolo do trabalho feminino).

Percebe-se como algo característico da região do Oriente Próximo os instrumentos considerados exclusivamente masculinos, como o arco, e exclusivamente femininos como a roca para tecer, demonstrando que havia uma identidade delimitada do serviço masculino (relacionado à guerra) e feminino (relacionado à manufatura de roupas), que eram trabalhos totalmente delimitados. Homens não poderiam exercer o trabalho de mulheres e vice-versa.

Em Deuteronômio 23:18-19, são caracterizados dois tipos de prostituição cultual – a primeira, do versículo 18, a qual retrata os prostitutos (*qdoshim*) e prostitutas (*qdshot*) cultuais, que se prostituem em devoção à deusa Asherah, e a do versículo 19, que retrata as *zonot* (prostitutas) e os *kēlābīm* (cães ou prostitutos) como aqueles que não se prostituem nos rituais, porém oferecem o dinheiro da prostituição a YHWH.

Quando Roscoe faz referência ao *keleb* como sacerdote da Astarte de Kítion no Chipre e de outros lugares, lembra que em Deuteronômio 23:18 o termo é usado como um sinônimo para “*qadesh*”, que também ocorre no Acádico, Fenício, Ugarítico, Árabe, Aramaico, Siríaco, Etíope, e nos escritos de Mari por volta de 2000 a.C. Tal fato, segundo as pesquisas, pode levar à conclusão de que o *keleb*, antes de ser considerado o prostituto homossexual desvinculado do ritual cananeu, poderia ser compreendido como um “*qadesh*” dentro do templo, o que prevaleceu durante o IV século no Chipre, nos rituais a Astarte de Kítion, e não era mais realidade no período da Reforma Deuteronômica por volta de 622 a.C e na região de Judá.

Ao se referir às *zonot*, Deuteronômio 23:19 o faz de maneira similar aos *kēlābīm* – como prostitutas convencionais que oferecem o dinheiro da prostituição a YHWH. No entanto, autores como Astour e Greenberg tratam da permutação entre *qdshah* e *zonah* em

Gênesis 38 (*qdshah* nos versículos 21 e 22, e *zonah* nos versículos 15 e 24). Isso demonstra que os dois termos estão relacionados com a prostituição ritual no contexto de Gênesis 38, que é bastante distinto daquele de Deuteronômio 23:19, que trata da *zonah* como a prostituta convencional que oferece o dinheiro de seu serviço para YHWH. Percebe-se que os quatro termos (*qadesh* e *keleb* para os prostitutos masculinos; e *qdshah* e *zonah* para as prostitutas) possuem alguma relação com a prostituição ritual na região do Oriente Próximo, que se refletiu em Israel e Judá.

Também se conclui que não é possível obter uma perspectiva da homossexualidade na Bíblia através da visão apresentada na dissertação de Dallmer Palmeira Rodrigues de Assis, intitulada “A Homossexualidade Desconstruída em Levítico 18,22 e 20,13”, pois trata-se de um trabalho com um propósito totalmente oposto daquele aqui apresentado. Não se pretende discutir a homossexualidade em si, mas demonstrar, através dos documentos e estudos de pesquisadores, a existência de práticas homossexuais como elas se encontram contextualizadas (no caso de Israel e Judá, na prostituição ritual de fertilidade em devoção à deusa Asherah), e qual a sua relação com a homossexualidade apresentada nos registros dos povos vizinhos (percebida nos *assinu* e nos *kurgarru* nas questões rituais). A dissertação de Assis não contextualiza a homossexualidade ritual e trata a homossexualidade não como algo inerente ao ser humano, mas sim como um elemento importado dos gregos. O autor trata a questão como se não houvesse homossexualidade em Israel ou em Canaã antes dos gregos, sendo que nestes últimos a homoafetividade e a homossexualidade eram intrínsecas e, na Bíblia, apesar de serem demonstradas histórias homoafetivas como de Davi e Jônatas e de Rute e Noemi, nenhuma delas implica na homossexualidade ou na prática homossexual explícita, como é encontrada nos gregos – também não se pode garantir a veracidade de tais histórias, pois elas podem se referir até mesmo a fábulas.

As únicas possibilidades aparentes para se trabalhar a questão da homossexualidade na Bíblia é por meio dos versículos de Levítico 18:22, Levítico 20:13, Deuteronômio 22:5, Deuteronômio 23:18-19, 1º Reis 14:24, 1º Reis 15:12, 1º Reis 22:46 e 2º Reis 23:7, e das suas relações com as percepções dos povos do Antigo Oriente Próximo com respeito à homossexualidade ou às práticas homossexuais encontradas nos rituais e nos documentos dos povos da região que tratam do assunto.

8 Referências

- A Bíblia de Jerusalém – Nova Edição Revista*, Edições Paulinas, 1973, traduzida para o português em 1985, São Paulo.
- ACKERMAN, Suzan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- ACKROYD, P. R. *Goddesses, Women, and Jezabel*. apud: *Images of Women in Antiquity* (ed. A. Cameron and A. Kuhrt; London/Canberra: Croom Helm, 1983).
- AHLSTRÖM, *Aspects of Syncretism*, 59, 61; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (2d ed.; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1946). apud: ACKERMAN, Suzan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- ALBRIGHT, William F.; “*American Journal of Semitic Languages and Literatures*”, LIII, OCTOBER, 1936 Number 19 f. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. “*Archaeology and the Religion of Israel*”, 4th ed. [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956]. apud: ROSCOE, WILL *Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion* *History of Religions*, v. 35, n. 3. (Feb., 1996), p. 195-230
- _____. “*From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*” [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1946]. apud: ROSCOE, WILL *Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion* *History of Religions*, v. 35, n. 3. (Feb., 1996), p. 195-230.
- _____. “*Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph*” *Journal of Biblical Literature* 37, 1918. apud: ROSCOE, WILL *Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion* *History of Religions*, v. 35, n. 3. (Feb., 1996), p. 195-230.
- _____. *Journal of American Oriental Society*, XXXIX, 1916, 85. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.

- _____. Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis (1890-1951), XXXVII, 111 ff. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. The Archaeology of Palestine and the Bible, New York, 1932. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*, Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- ALLEGRO, John M.; *"The Sacred Mushroom and the Cross"*, Doubleday Books, Garden City, 1970. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality*, p. 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- ALT, A. *The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Judah*, Essays on Old Testament History and Religion (Garden City, NY: Doubleday, 1967). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- AMIET P.; *"Art of the Ancient Near East"* (New York: H. N. Abrams, 1980) apud: ACKERMAN, Suzan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- ASSIS, Dallmer Palmeira Rodrigues de. *"A Homossexualidade Desconstruída em Levítico 18,22 e 20,13"*; maio, 2006.
- ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- Authorized Version ou King James Version Bible, 1994. apud: OLYAN, Saul M. *"And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- BAILEY, D. S. *"Homosexuality and the Western Christian Tradition"* (London, 1955). apud: OLYAN, Saul M. *"And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206. Published by: University of Texas Press.

- BARTON, G. A.; "A *Sketch of Semitic Origins, Social and Religious*", New York, 1902.
 apud: Thomas, D. Winton. *Kelebh 'dog': It's Origin and Some Usages of It in the Old Testament* *Vetus Testamentum*, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- _____. "Haverford Symposium on Archaeology and the Bible", 1938. apud:
 BROOKS, Beatrice A.; *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. "Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis" (1890-1951), LIII. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. "Journal of American Oriental Society", XXI, 1900. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. "Royal Inscriptions of Sumer and Akkad", 203, IV, 9, 1919. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*, "Journal of Biblical Literature", v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. *Semitic and Hamitic Origins, Social and Religious*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1934 apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. "Sodom", in James Hastings, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (New York: Charles Scribner's and Sons, 1921). apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. *The Semitic Ishtar Cult*, in *Hebraica*, X 1893-4. apud: GREENBERG, D.F.; *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- BEAVER, Harold. *Homosexual Signs (In Memory of Roland Barthes)* *Critical Inquiry*, v. 8, n. 1. (Autumn, 1981), p. 99-119.
- BECK P. "The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrûd)", *Tel Aviv* 9 (1982) 3-86.
 apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.

- BENZINGER, "Hebraische Archiologie", Tiibingen, 1907. apud: WOOD, W. Carleton. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)* Journal of Biblical Literature, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279
- BERTHOLET, A. "Kulturgeschichte Israels". Gottingen, 1919. (A *History of Hebrew Civilization*. Transl. by A. K. Dallas. London, 1926). apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- BIALE, D. "Eros and the Jews" (New York, 1992). apud: OLYAN, SAUL M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- Bíblia Almeida Corrigida e Fiel* Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.
- Bíblia Almeida Corrigida Revisada e Fiel*, Sociedade Bíblica do Brasil, 1994
- Bíblia Almeida Revista e Atualizada*, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993
- Bíblia Almeida Revista e Corrigida*, Sociedade Bíblica do Brasil, 1995
- BIGGER, Stephen F. *The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting* Journal of Biblical Literature, v. 98, n. 2. (Jun., 1979), p. 187-203.
- BIGGS, Robert. "Medicine in Ancient Mesopotamia", History of Science., 1969, 8. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- _____. "More Babylonian Prophecies", IRAQ , 29 (1967) apud: HUFFMON, Herbert B. *Prophecy in the Mari Letters* The Biblical Archaeologist, v. 31, n. 4. (Dec., 1968), p. 101-124.
- _____. SHA.ZI.GA. "Potency Incantations, Texts from Cuneiform". Sources, v. 2. Locust Valley, New York: J.J. Augustin. 1967. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality*, p. 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988
- BOISSIER, A. "Documents assyriens relatifs aux présages", Kundig. Geneve. 1905. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.

- BOSWELL, J. *“Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century”*, Chicago: University of Chicago Press 1980.
- BOTTERÓ J.; *“Antiquites assyro-babyloniennes”* (Paris, 1967). apud: OLYAN, Saul M. *“And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman”: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
- _____ & PETSCHOW H., *“Homosexualität”*, apud: EBELING, Erich & MEISSNER, Bruno, eds., *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, v. 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1975. apud: GREENBERG, D. F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- BOYARIN, *“Are There Any Jews in 'The History of Sexuality'?”*, (1995). apud: OLYAN, Saul M. *“And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman”: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
- BOYER, Georges. *“Melanges d'histoire du droit oriental”*, 1965. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- BRIGHT, J., *História de Israel*, São Paulo, Paulus, 1978
- BROOKS, Beatrice A. *“Babylonian Civilization”* 1921. apud: *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n.3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. *“Dissertation, A contribution to the study of the moral practices of certain social groups in ancient Mesopotamia”*. Leipzig: W. Drugulin, 1921. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.

- BRUNET, Gilbert. *L'hébreu kèlèb* Vetus Testamentum, v. 35, Fasc. 4. (Oct., 1985), p. 485-488.
- BULLOUGH, Vern L. "Attitudes Toward Deviant Sex in Ancient Mesopotamia", *Journal of Sex Research*, v. VII, 1971. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- _____. "Sexual Variance in Society and History". p 54 New York: Wiley Interscience, 1976. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- CARDASCIA. "Les lois assyriennes", p 133 (Paris, 1969). apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- CARPENTER & BATTERSBY "The Hexateuch", London, 1900. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- CHEYNE. "Encyclopedia Biblica" (London, 1899). apud: THOMAS, D. Winton. "Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament" *Vetus Testamentum*, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- Chicago Assyrian Dictionary*, Volume 1, A, part 2., Oriental Institute, 1968. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* p. 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- _____, Volume 4, E, Oriental Institute, 1958. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- _____, Volume 6, H, Oriental Institute, 1956. apud: ASTOUR, MICHAEL C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- _____, Volume 7, I-J, Oriental Institute, 1956. apud: ASTOUR, MICHAEL C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.

- _____, Volume 8, K, Oriental Institute, 1971. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- _____, Volume 11, n° 1, N, Oriental Institute, 1980. apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- _____, Volume 21, Z, Oriental Institute, 1961 apud: HOFFNER, JR. HARRY A. *Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 3. (Sep., 1966), p. 326-334.
- COHEN, Shaye J. D. & KONSTAN, David (conversation, December 8, 1993). apud: OLYAN, SAUL M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- COOK, S. A. *Religion of Semites*, new ed, London, 1927. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- COOKE, G. A. "A Text-book of North-Semitic Inscriptions". Oxford: Clarendon, p 65, 1903 1973. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- COOPER, Jerrold. *Review: Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism, and Much More Reviewed Work(s): Assyrian Prophecies by Simo Parpola* *Journal of the American Oriental Society*, v. 120, n. 3. (Jul. - Sep., 2000), p. 430-444.
- Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*. Edited by A. Herdner. Mission de Ras Shamra 10. Paris, 1963. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.

- Corpus Incriptionum Semiticarum*, I, No. 86. apud: ASTOUR, MICHAEL C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- CROSS F. M.; "*Canaanite Myth and Hebra Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*" (Cambridge, Middle Assyrian: Harward University Press, 1973) 33. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. *Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts* Bulletin of the American Schools of Oriental Research 238" (1980). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "*The Origin and Early Evolution of the Alphabet*": Eretz-Israel 8 (1967). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* VIII 50^a London 1896 ff. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. XXXI (London 1896 ff.). apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun. 1966), p. 185-196.
- DANIEL, Marc. "*Nos ancetres les Hittites*". Arcadie 115-16:353-56. 1963. apud: OLYAN, SAUL M. "*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- DAUBE, D. *Studies in Biblical Law* (Cambridge, 1947), apud: OLYAN, Saul M. "*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- DAVIES, CHRISTIE *Sexual Taboos and Social Boundaries* The American Journal of Sociology, v. 87, n. 5. (Mar., 1982), p. 1032-1063.

- DAY, J. "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature", *Journal of Biblical Literature* 105 (1986). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- DEIMEL. *Codex Hammurabi*, Rome, 1930. apud: ASTOUR, MICHAEL C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- _____. *Pantheon Babylonicum.*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1914. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- DEVER, W.G. "Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1984). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm", *Hebrew Union College Annual* (Cincinnati 1924 ff.) 40/41 (1969-70). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archaeological Systematics: The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixtieth Birthday" (ed. C. L. Meyers and M. O'Connor; Winona Lake, apud: Eisenbrauns, 1983). apud: ACKERMAN, Susan *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "Recent Archaeological Confirmation of the Cult of Asherah in Ancient Israel", *Hebrew Studies* 23 (1982), 39-40 e figs. 3-4. apud: ACKERMAN, SUSAN. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- DHORME, E. "Les religions de Babylonie et d'Assyrie", p.212 ff Paris, Presses Universitaires de France 1949. apud: ASTOUR, MICHAEL C. *Tamar the Hierodule:*

- An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- DIAKONOFF, *Epos o Gilgameše*, Moscow: Akademija Nauk, 1961. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- DONNER & RÖLLIG, eds., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1962-64. apud: OLYAN, SAUL M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- DOUGHERTY Yale Oriental Series, Researches, New Haven, 1923, v. 1, 2. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- DOUGLAS, Mary. "Purity and Danger" (London: Routledge, 1966). apud: WALSH, Jerome T. *Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?* Journal of Biblical Literature, v. 120, n. 2. (Summer, 2001), p. 201-209.
- DRIVER, G. R. & MILES, Sir John C. "The Assyrian Laws" (Oxford, 1935) . apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
-
- _____. "The SAL.ZIKRUM 'Woman-Man' in Old Babylonian Texts", Iraq, 6 [1939] apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- DRIVER, S. R. *Deuteronomy (International Critical Commentary)*. Edinburgh. 1895. apud: HOFFNER, Jr. Harry A. *Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient near Eastern Sympathetic Magic Rituals* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 3. (Sep., 1966), p. 326-334.
- EBELING, Erich. "Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts", 1919. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.

- EDWARDES, ALLEN. *"Erotica Judaica: a Sexual History of the Jews"*, pp 59-64, Julian Press, New York, 1967. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- EDWARDS, I. E. S. *"A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection"* Journal of Near Eastern Studies 14 (1955) 49-51. apud: ACKERMAN, Susan *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- EILBERG-SCHWARTZ, HOWARD. *"The Savage in Judaism"* (Bloomington, IN, 1990). apud: OLYAN, Saul M. *"And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- EISSFELDT, O. *Kanaanäisch-ugaritische Religion*. – Handbuch der Orientalistik, vol. 8, pt. 1, pp. 76-91 (Leiden, 1964) . apud: FOHRER, G. *A História da Religião de Israel*. São Paulo, Ed Paulinas, 1982.
- ELIADE, Mircea. *"The Forge and the Crucible"*; London: Rider & Company, 1962. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- ELLIGER, K. *Leviticus* (Tiibingen, 1966). apud: OLYAN, Saul M. *"And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
- EMERTON, J. *"New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud"*: Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft .94, 1982. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel*, Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- ENGEL, Carl. *"The Music of the Most Ancient Nations"*, Wm. Reeves, 1929. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- English Standard Version Bible. 2001.* apud: OLYAN, Saul M. *"And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of*

- Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
- EPSTEIN, L. M. “*Sex Laws and Customs in Judaism*” (New York, 1948). apud: GORDIS, Robert. *The Significance of the Paradise Myth* The American Journal of Semitic Languages and Literatures, v. 52, n. 2. (Jan., 1936), p. 86-94.
- EUSEBIUS (c.263-339), *Vita Constantini* Loeb Classical Library edition, with translation by W. R. Paton (Tondop, 1922 -27). III, 55. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- FARNELL. “*Cults of the Greek States*”, Oxford: Clarendon Press, 1896. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- FEIGIN, Samuel Isaac (1893-1950), *Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis* (1890-1951), L. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda – *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 3ª edição. Curitiba: Editora Positivo, 2004.
- FINKELSTEIN, J. J. *The Ox That Gored* Transactions of the American Philosophical Society, New Ser., v. 71, n. 2. (1981), p. 1-89.
- FISHBANE, M. “*Biblical Interpretation in Ancient Israel*” (New York, 1985). apud: OLYAN, SAUL M. “*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*”: *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- FOHRER, G. *A História da Religião de Israel*. São Paulo, Ed Paulinas, 1982.
- FORSTER, R & RANUM, O (eds) *Food and Drink in History: Selections from Annales: Economies, Societies, Civilizations*, Baltimore 1979
- FRANK. “*Studien zur Babylonischen Religion*”, 21, 80, 1926. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.

- FRANK, *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIX, 1915, apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- FRAZER, James George. *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*. 2 vols. part 4 of *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 1906. 3d ed. 1914. New York: Macmillan, 1935. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- FREEDMAN, D. N. "Yahweh of Samaria and his Asherah": *Biblical Archaeologist* 30 (1987) 241-49; apud: ACKERMAN, SUSAN *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, No. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- FRIEDRICH, Johannes. *Die hethitischen Gesetze*, p. 83, 113-4; Leiden, 1971. apud: OLYAN, Saul M. *"And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* *Source: Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
-
- _____. "1-3 *Ergänzungsheft*" (Heidelberg 1957-1966). apud: HOFFNER, Jr. Harry A. *Reviewed Work(s): Die Kaškäer: Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien by Einar von Schuler* *Journal of the American Oriental Society*, v. 87, n. 2. (Apr. - Jun., 1967), p. 179-185
-
- _____. *Hethitische Gesetze Aus Dem Staatsarchiv Von Boghazköi* (Um 1300 V. Chr.). Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
-
- _____. *"Hethititsches Wörterbuch"* (Heidelberg 1952-1954). apud: HOFFNER, Jr. Harry A. *Reviewed Work(s): Die Kaškäer: Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien by Einar von Schuler* *Journal of the American Oriental Society*, v. 87, n. 2. (Apr. - Jun., 1967), p. 179-185.
- GARSTANG. *"The Land of the Hittites" Cap.VI: "The Story of the Hittites"*, London, Constable and Company, Ltd., 1910. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult*

- Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253; & apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* p. 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- GASTER THEODOR H. *Some Ancient Oriental Folklore* Folklore, v. 49, n. 4. (Dec., 1938), p. 335-375.
- GESENIUS-BUHL. *“Hebrdisches und aramdisches Handwörterbuch iiber das Alte Testament* Leipzig, 1899. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- GILULA, M. *“To Yahweh Shomron and to his Asherah”*, Shnaton 3 (1978/79) 129-37 (Hebrew). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- GOEDICKE, H. *“Unrecognized Sportings”*, Journal of the American Research Center in Egypt 6 (1967). apud: OLYAN, Saul M. *“And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman”: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
- GOETZE, Albrecht. *“Hittite Dress”*, in Corolla Linguistica: Festschrift Ferdinand Sommer Wiesbaden, 1955, p. 51. apud: HOFFNER, Jr. Harry A. *“Symbols for Masculinity and Feminity: Their Use in Ancient near Eastern Sympathetic Magic Rituals* Journal of Biblical Literature”, v. 85, n. 3. (Sep., 1966), p. 326-334.
- GORDIS, ROBERT. *The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls* Journal of Biblical Literature, v. 76, n. 2. (Jun., 1957), p. 123-138.
- _____. *The Significance of the Paradise Myth* The American Journal of Semitic Languages and Literatures, v. 52, n. 2. (Jan., 1936), p. 86-94.
- GORDON, C. H. *“Ugaritic Textbook, Roma, Pontifical Biblical Institute”*, 1965. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- GOTTWALD, Norman K. *“The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel”*, 1250-1050 B.C.E., Maryknoll: Orbis, 1979. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.

- GRAHAM & MAY. "Culture and Conscience", 1936. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- GRANT, Elihu. *Smith Tablet n. 260*, apud: Cuneiform Documents in the Smith College Library, 1873-1942. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- GRAY, John.; *I-II Kings*, London, 1964. apud: TERRIEN, Samuel. *The Omphalos Myth and Hebrew Religion* Vetus Testamentum, v. 20, Fasc. 3. (Jul., 1970), p. 315-338.
- _____. *The Canaanites, Ancient Peoples and Places Series*, p. 135-6; New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1964. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- GRAYSON A. K. & REDFORD, Donald B. Edited by, *Papyrus and Tablet*. p. 148-9. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice- Hall, Inc., 1973. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* p. 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- GRUBER, M. I. "The qadesh in the Book of Kings and in other Sources", Tarbiz 52 (1983): [Hebraico]. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- HADLEY, J. M. "Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud": Vetus Testamentum 37 (1987). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "The Khirbet el-Qôm Inscription": Vetus Testamentum 37 (1987). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- HALPERN, B. "'The Excremental Vision': The Doomed Priests of Doom in Isaiah 28", Hebrew Annual Review 10 (1986). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of

- Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
- HARRIS, Archer & WALTKE. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.
- HARRIS, Rivkah. "The naditu Laws of the Code of Hammurapi in Praxis", *Orientalin*, Nova Series 30 (1961). apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- _____. "The Organization and Administration of the Cloister in Ancient Babylonia", *Journal of the Economical and Social History of the Orient*, 6 (1963). apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- HARRISON, R.K. "Levítico, Introdução e Comentário". P. 176. *Mundo Cristão e Vida Nova*. São Paulo s/d.
- HARVEY D.; "Nehushta": BUTTRICK G. A. (ed.) *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 vols. (Nashville 1962). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- HEHN, J. *Hymnen u. Gebete an Marduk* (Beitr. z. Assyriol. V, 1906). apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* *Vetus Testamentum*, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- HERMANN, S. *Vetus Testamentum Supplementum*, 9 (1963). apud: HUFFMON, Herbert B. *Prophecy in the Mari Letters* *The Biblical Archaeologist*, v. 31, n. 4. (Dec., 1968), p. 101-124.
- HILLERS, Delbert R.; "The Bow of Aqhat: The Meaning of a Mythological Theme" in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, ed. H. Hoffner, *Alter Orient und Altes Testament*, v. 22 (Neukirchen-Vluyn and Kevelaer, 1973). apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.

- HOFFMANN, D. Z. *Sepher Wayyiqra* [Jerusalem, 1953]. apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
- HOFFNER, Jr. Harry A. "Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East", in Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday", ed. H. Hoffner, Alter Orient und Altes Testament, v. 22 (Neukirchen-Vluyn and Kevelaer, 1973). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206. Published by: University of Texas Press
-
- _____. Reviewed Work(s): *Die Kaškäer: Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien* by Einar von Schuler Journal of the American Oriental Society, v. 87, n. 2. (Apr. - Jun., 1967), p. 179-185.
-
- _____. *Symbols for Masculinity and Feminity: Their Use in Ancient near Eastern Sympathetic Magic Rituals* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 3. (Sep., 1966), p. 326-334.
-
- _____. *The Hittites and Hurrians*. in Peoples of Old Testament Times, edited by D. J. Wiseman. London: Oxford University Press, 1973. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- HROZNY, F. "Inscriptions cunéiformes du Kultépe", Prague, 1952. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun. 1966), p. 185-196.
- HUFFMON, Herbert B. *Prophecy in the Mari Letters* The Biblical Archaeologist, v. 31, n. 4. (Dec., 1968), p. 101-124.
- HUMBERT, P. "Le substantif to'eba et le verbe t'b dans l'Ancien Testament", Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 72 (1960). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press

- _____. “Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel” (Neuchatel, Secretariat de l'Universite, 1929) apud: WEINFELD, M. *The Origin of the Humanism in Deuteronomy* Journal of Biblical Literature, v. 80, n. 3. (Sep., 1961), p. 241-247.
- HUSSEY. “The American Journal of Semitic Languages and Literatures”, XXIII, 1907. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- IDE, Artur Frederick. “*The City of Sodom and the Homosexuality in western Religious Thought to 630 C.E*”, p. 76. Dallas: Monument, 1985. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* p. 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- JAMES, E. O. *The Cult of the Mother-Goddess: An Archaeological and Documentary Study*. New York: Frederick A. Praeger, 1959. apud: TERRIEN, Samuel. *The Omphalos Myth and Hebrew Religion* Vetus Testamentum, v. 20, Fasc. 3. (Jul., 1970), p. 315-338.
- JAROSH, K. “Zur Inschrift Nr. 3 von Khirbet el-Qôm”, Biblische Notizen 19 (1982) 31-40). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- JASTROW, M. “*Veiling in Ancient Assyria*”. Revue Archeologique Série 5, XIV, 1921. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- JEAN, C. F. “*Le milieu biblique avant Jesus-Christ*”, III. Les idées religieuses et morales. Paris. 1922-36. apud: THOMAS, D. WINTON *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427.
- JENSEN apud: KOHELER & BAUMGARTNER, 2. ed., (inglês e alemão), *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* 1958, VI (2). apud: BROOKS, BEATRICE A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- Jerusalem Bible (JB - 1966). apud: OLYAN, Saul M. “*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*”: *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22*

- and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- JOHNS, C. H. W. “*Assyrian Deeds and Documents*”, London, 1902. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- JOINES, K. R. “*The Bronze Serpent in the Israelite Cult*”: *Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis* 87 (1968) 246-47 e 247 n. 12. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401
- JOSEPHUS. *Complete Works*, trans. William Whiston, Philadelphia, 1880. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. I (LCL [= Loeb Classical Library], London and Cambridge, Mass, 1926), 18. apud: MARGALITH, OTHNIEL *The kelûbîm of Ahab* *Vetus Testamentum*, v. 34, Fasc. 2. (Apr., 1984), p. 228-232.
- JOÛON, Paul. *Grammaire de l'hebreu biblique* (Rome, 1923). apud: OLYAN, Saul M. “*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*”: *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- Journal Asiatique*, XV, 1910. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- Journal of Near Eastern Studies*, 23 (1964), apud: HOFFNER, Jr. Harry A. *Reviewed Work(s): Die Kaşkâer: Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien by Einar von Schuler* *Journal of the American Oriental Society*, v. 87, n. 2. (Apr.-Jun., 1967), p. 179-185
- KALER, Anne K. “*The Picara: From Hera to Fantasy Heroine*”, p. 122; Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1991
- KATZENSTEIN, H. J. “*Who Were the Parents of Athaliah?*” *Israel Exploration Journal* 5 (1955) 194-97. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.

- KAUTZSCH, E. ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*, trans. A. E. Cowley, 2d ed. (Oxford, 1910). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206. Published by: University of Texas Press
- Keilschrifttexte aus Boghazköi em Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft, Leipzig/Berlin 1916 ff. apud: HOFFNER, Jr. Harry A. *Reviewed Work(s): Die Kaškäer: Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien by Einar von Schuler* Journal of the American Oriental Society, v. 87, n. 2. (Apr. - Jun., 1967), p. 179-185; *Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient near Eastern Sympathetic Magic Rituals* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 3. (Sep., 1966), p. 326-334.
- KEISER, C. E. "Letters and Contracts From Erech", (New. Haven, 1917). apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep. 1941), p. 227-253.
- KILMER, Anne Draffkorn. "The First Tablet of malku=šarru together with its Explicit Version", Journal of American Oriental Society, 83 (1963). apud: ASTOUR, MICHAEL C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- KINSEY, Alfred C; POMEROY, Wardell B. & MARTIN, Clyde E. "Sexual Behavior In the Human Male"; Philadelphia: W.B. Saunders: 1948. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- KITTEL, R., ed. *Biblia Hebraica*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1905-1906. apud: WOOD, W. CARLETON. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)* Journal of Biblical Literature, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279
- KNOHL Y. ("The Priestly Torah versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals", Shnaton 7/8 [1983/ 84]: 109-46 [Hebrew], publicado em inglês no Hebrew Union College Annual 58 [1987]: 65-117). apud: OLYAN, SAUL M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of

- Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- KOEHLER, L. & BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, F.J. Brill, Leiden, s.v. Penah, 1953 apud: BRUNET, Gilbert. *L'hébreu kèlèb* *Vetus Testamentum*, v. 35, Fasc. 4. (Oct., 1985), p. 485-488.
- KOEHLER L.; BAUMGARTNER W. & STAMM J. J.; *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, fasc. 1-5 (1967-1995). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- KOHLER, J. & UNGNAD, A. "Assyrische Rechtsurkunden", p. 39 f, Pfeiffer, Leipzig, 1913. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- Kommentar zum Alten Testament, Leipzig, 1928. apud: WOOD, W. CARLETON. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)* *Journal of Biblical Literature*, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279
- KOSCHAKER. "Fratriarchat Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten", *Zeitschrift für Assyriologie*, 1933, 3, n. 2. apud: BROOKS, BEATRICE A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- KRAMER, Samuel Noah. "Cuneiform Studies and the History of Literature", *Proceedings of the American Philosophical Society*, [1963]. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- _____. "The Sumerians: Their History, Culture, and Character". pp 141-2 Chicago: U of Chicago P, 1963. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- KRONASSER. "Etymologie der hethitischen Sprache", I: Wiesbaden 1962-1966; II [zsgst. von E. Neu]: Wiesbaden 1987. apud: HOFFNER, JR. HARRY A. *Reviewed Work(s): Die Kaškäer: Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien* by Einar

- von Schuler *Journal of the American Oriental Society*, v. 87, n. 2. (Apr. - Jun., 1967), p. 179-185
- LABAT, R. "*Manuel d'epigraphie akkadienne*", Paris, 1963. apud: ASTOUR, Michael C.; *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- LAGRANGE, M.J.; *Études sur les religions sémitiques*, 2e ed., ÉB, Paris, 1905. apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* *Vetus Testamentum*, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- LAMBERT, W. G. "*Jaarbericht van het Voor-Aziatisch-Egyptisch-Gezelschap*" (from 1945: Genootschap) *Ex Oriente Lux* (Leiden 1933 ff.). apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* *Vetus Testamentum*, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- _____. "*The Babylonians and Chaldaean*". In *Peoples of Old Testament Times*, edited by D. J. Wiseman, Oxford: Clarendon, 1973. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- LAMBERT, W. L. *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- LAMM, N. "*Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality*",. apud: *Contemporary Jewish Ethics*, ed. M. M. Kellner (New York, 1978). apud: OLYAN, SAUL M. "*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- LANDSBERGER, *Zeitschrift für Assyriologie*, 41 (1933). apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- LANGDON. *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.

- LAYARD. *Nineveh and its Remains*, (1849). apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- LEACH, E. "Gênesis enquanto um mito" Antropologia – Organizador Roberto da Matta. p 57-69. Editora Ática. s/d
- LEMAIRE, A. "Date et origine des inscriptions hébraïques et pheniciennes de Kuntillet 'Ajrud": Studi epigraphici e linguistici 1 (1984). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Asherah de Yhwh", Revue Biblique 84 (1977). apud: ACKERMAN, SUSAN *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "Who or What was Yahweh's Asherah?" Biblical Archaeologist Review 10/6 (1984). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- LEEMANS, W.F. *Ishtar of Lagaba and her Dress*. Leiden. 1952. apud: GREENBERG, D.F.; *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- LERNER, Gerda. "The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia", SIGNS: Journal of Women in Culture and Society 11: pp 236-254. 1986 1973. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- LESLIE, E.A. *Old Testament Religion in the Light of its Canaanite Background*. 1936. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. *The Prophets Tell Their Own Story*. 1939. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253
- Leviticus* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989). apud: WALSH, Jerome T. *Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?* Journal of Biblical Literature, v. 120, n. 2. (Summer, 2001), p. 201-209.

- LIDDELL & SCOTT, A *Greek-English lexicon* (1883). apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* *Vetus Testamentum*, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- LIDZBARSKI M., "*Ephemeris fur semitische Epigraphik 3*" (Giessen: Topelmann, 1915). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- LIDZBARSKI M.; "*Handbuch der nordsemit. Epigraphik*". (Weimar, 1898). apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* *Vetus Testamentum*, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- LIPINSKI, E. "*The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit*": *Orientalia Lovaniensia Periodica* 3 (1972). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- LUCE, Stephen B. *Archaeological News and Discussions* *American Journal of Archaeology*, v. 45, n. 2. (Apr. - Jun., 1941), p. 283-301
- MAIER, Walter A. III. *Asherah: Extrabiblical Evidence*. (Harvard Semitic Museum 37; Atlanta: Scholars Press, 1986). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- MALLOWAN M.E.L. & ROSE J. Cruikshank. "*Excavations at Tall Arpachiyah*", 1933, 79-80, *Journal IRAQ* v. II, PART 1 Spring 1935. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- MANNICHE, L. "*Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life*", *Acta Orientalia* 38 (1977). apud: OLYAN, Saul M. "*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- MARGALIT, B. *Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qôm* *Vetus Testamentum* 39, (1989). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and*

- the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- MARGALITH, Othniel. *The kelûbîm of Ahab* Vetus Testamentum, v. 34, Fasc. 2. (Apr., 1984), p. 228-232.
- MAURER, F. J. V. D. "*Commentarius grammaticus criticus in Vetus Testamentum*", 1838. apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- MAY, H. "*An Interpretation of the Names of Hosea's Children*", Journal of the Society of the Biblical Literature and Exegesis, LV (December 1936). apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253
- _____. "*The Fertility Cult in Hosea.*" The American Journal of Semitic Languages and Literatures 48 (1932). apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- MCCARTER P. K. "*Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data*". Apud: *Ancient Israelite Religion*, 1987. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- MEEK, Theophile James. "*Hebrew Origins*". Ed. rev. New York: Harper & Brothers, 1950 apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. "The American Journal of Semitic Languages and Literatures", Apr., 1923., XXXIX. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253
- MEISSNER. "*Babylonien und Assyrien*", I, p. 69-71 Heidelberg 1920/25. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- Mémoires de la délégation en Perse* 23, 1932. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.

- MESHEL Z.; *"Did Yahweh Have a Consort? The New Religious Inscriptions from Sinai"*: Biblical Archaeologist Review 512 (1979) 24-35. apud: ACKERMAN, SUSAN *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. *Kuntillet 'Ajrûd: A Religious Center from the Time of the Judean Monarchy* (Israel Museum Catalogue 175; Jerusalem: Israel Museum, 1978). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. *"Kuntillet 'Ajrûd- An Israelite Religious Center in Northern Sinai"*: Expedition 20 (1978) 50-54. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. *"Kuntillet 'Ajrûd- An Israelite Site from the Monarchical Period on the Sinai Border"*, Qadmoniot 9 (1976) 18-24 (Hebrew). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v.v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- MESHEL Z. & MEYERS, C.; *"The Name of God in the Wilderness of Zin"*, Biblical Archaeologist 39 (1976) 6-10. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, No. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- MEYER, E. *"Die Israeliten und ihre Nachbarstämme"*. 1906. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253
- MEYERS, Carol. *The Roots of Restriction: Women in Early Israel*. The Biblical Archaeologist, v. 41, n. 3. (Sep., 1978), p. 91-103.
- Middle Assyrian Laws*. apud: OLYAN, Saul M. *"And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206
Published by: University of Texas Press
- MILGROM J. (*Leviticus 1-16* [New York, 1991]). apud: OLYAN, Saul M. *"And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and*

- Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- _____. "to'eba", *Encyclopaedia Biblica* (Jerusalem, 1965-88), 8: (Hebrew).
 apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- MILIK J. T. & CROSS F. M., "Inscribed Arrowheads from the Period of the Judges", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 134 (1954). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- MILLER, P. D. "Israelite Religion: em The Hebrew Bible and Its Modern interpreters" (ed.D. A. Knight and G. M. Tucker; Philadelphia: Fortress; Chico, CA: Scholars Press, 1985). apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- _____. "Psalms and Inscriptions", *Congress Volume: Vienna 1980* (Vetus Testamentum Sup 32; Leiden: Brill, 1981). apud: ACKERMAN, Susan. "The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel *Journal of Biblical Literature*", v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "The Absence of the Goddess in Israelite Religion", *Hebrew Annual Review* 10 [1986]. apud: ACKERMAN, SUSAN *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- MITCHELL, Stephen. *Archaeology in Asia Minor 1985-1989* apud: *Archaeological reports for 1989-1990*. (Journal of Hellenic Studies, Supplement) (1990) (London : Council of the Society for the Promotion of Hellenic Studies and the Managing Committee of the British School of Athens, 1990) apud: ACKERMAN, Susan *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- MITTMANN, S. "Die Grabinschrift des Sangers Uriahu": *Zeitschrift des Deutschen Palestina-Vereins*. 97 (1981). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and*

- the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- MONTGOMERY J. A. & GEHMAN H. S., *The Books of Kings* (Edinburgh, 1951). apud: MARGALITH, Othniel. *The kelûbîm of Ahab* Vetus Testamentum, v. 34, Fasc. 2. (Apr., 1984), p. 228-232.
- MOORE, GEORGE FOOT. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (1927). apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- MORAN, W. L.; "New Evidence From Mari on the History of Prophecy". *Biblica* 50:15-56. 1969. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- MÜLLER. *Studies in Oriental Archaeology* IV, 1914. apud: WOOD, W. Carleton. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)*, Journal of Biblical Literature, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279
- NAVEH, J. *Graffiti and Dedications*: Bulletin of the American Schools of Oriental Research 235 (1979) 27-3. apud: ACKERMAN, SUSAN *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- NEUFELD, *The Hittite Laws*, London, 1951. apud: WEINFELD, M. *The Origin of the Humanism in Deuteronomy* Journal of Biblical Literature, v. 80, n. 3. (Sep., 1961), p. 241-247.
- New Jewish Publication Society Version Bible*, 1982. apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- New Revised Standard Version Bible* 1989. apud: ACKERMAN, Susan *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- NIDITCH, S. "The 'Sodomite' Theme in Judges 19-20: Family, Community and Social Disintegration", *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning

- and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- NIELSEN, D. "Die altsemitische Muttergöttin," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Wiesbaden ... Stuttgart 1847 ff.). 92, 1938, p. 594 ff. apud: TERRIEN, SAMUEL *The Omphalos Myth and Hebrew Religion* *Vetus Testamentum*, v. 20, Fasc. 3. (Jul., 1970), p. 315-338.
- NOCK, A.D. *Essays on religion and the ancient world*. Cambridge, Middle Assyrian, Harvard University Press, 1972. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- NOSS, John B. *Man's Religions*. New York, The Macmillan Company. 1963. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- NOWACK, *Lehrbuch der hebraischen Archäologie*, 2, 1894. apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* *Vetus Testamentum*, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- O'CONNOR, M. "The Poetic Inscription from Khirbet el-Qôm": *Vetus Testamentum* 37 (1987). apud: ACKERMAN, Suzan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- ODED, B. "Judah and the Exile". In *Israelite and Judaeon History*, Ed. J.H. Hayes and J.M. Miller. Philadelphia : Westminster Press. 1977. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- ODEN, R.A., Jr.; *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* (Paris 1886 ff.), *Studies in Lucian's De Dea Syria*. *Harvard Semitic Museum*, Harvard Semitic Monographs No. 15, p 39, Missoula MT: Scholars Press, 1977. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- _____. *Studies in Lucian's De Syria Dea* [tablets in the collections of the Harvard Semitic Museum 15; Missoula, MT: Scholars Press, 1977]. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.

- OLMSTEAD, A. T.; "*History of Assyria*", New York, 1923. apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- _____. *History of Palestine and Syria to the Macedonian conquest*, 1965. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- OLYAN, Saul M. *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (Society of Biblical Literature Monograph Series 34; Atlanta: Scholars Press, 1988. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, No. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- OPPENHEIM, A. L. "*Mesopotamian Mythology II*," Orientalia, Nova Series 17 (1948). apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- Orientalistische Literaturzeitung (Berlin 1898 ff.). apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- PACE, apud: BROWN, F.; DRIVER S. R. & BRIGGS C. A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1907. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- PALLIS, S. A. *The Babylonian Akitu Festival*, series Kobenhavn, Hovedkommissionær: A. F. Host, 1926. apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- PARROT A.; *Mission archéologique de Mari, I, Le Temple d'Ishtar*, Paris, Institut français d'archéologie du Proche-Orient, 1956. apud: HOFFNER, Jr. Harry A. *Symbols for*

- Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient near Eastern Sympathetic Magic Rituals* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 3. (Sep., 1966), p. 326-334.
- PATAI. “*The Hebrew Goddess*”, p 296, New York: Ktav, 1967. apud: GREENBERG, D.F.; *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- PEDERSEN, J.; “*Israel, Its Life and Culture*”, III-IV, London-Copenhagen 1940. apud: TERRIEN, Samuel. *The Omphalos Myth and Hebrew Religion* Vetus Testamentum, v. 20, Fasc. 3. (Jul., 1970), p. 315-338.
- PINCHES. “*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*” (London 1878 ff.), XXXI, 1910. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- PLESSIS, Joseph. “*Etude sur les textes concernant Istar-Astarte: Recherches sur sa nature et son culte dans le monde semitique et dans la Bible*”. pp 228-9, Paris ,1921. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- POPE M.H. *Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume*. Nashville: Abingdon, 1976, p. 416. apud: HARRISON, R.K. “*Levítico, Introdução e Comentário*”. P. 176. *Mundo Cristão e Vida Nova*. São Paulo s/d.
- PREUSS, H. D. “*Dartemummiurn*” (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982). apud: TOORN, Karel Van Der. *Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel*, Journal of Biblical Literature, v. 108, n. 2. (Summer, 1989), p. 193-205.
- PRITCHARD. J. B. “*Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Throughout Literature*” (New Haven: American Oriental Society, 1943) No. 36. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. *The Ancient Near East*. “*Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton Univ. Press”, 1969 n. 830. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.

- _____. *The Ancient Near East in pictures relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1959. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- RABE, Virgil W. *Origins of Prophecy* Bulletin of the American Schools of Oriental Research, n. 221, Memorial Issue: Essays in Honor of George Ernest Wright. (Feb., 1976), p. 125-128.
- REINER, Erica. "*Lipšur litanies*", Journal of Near Eastern Studies, 15 [1956]. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs*, Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- REISSNER G. *Sumerisch babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit* (Berlin, 1896). apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs*, Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- RENAN, ERNEST. "*Histoire du peuple d'Israel*"; Paris, 1927, v.I. apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- Revised Standard Version Bible, 1946*. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs*, Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris 1886 ff.), XII (1) 35 1. 17. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*, Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- RIEMENSCHNEIDER, Margarete. "*Le monde des Hittites*". Paris: Correa-Buchet-Chastel. 1955. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- ROSCOE, Will. "*Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion History of Religions*", v. 35, n. 3. (Feb., 1996), p. 195-230
- ROSTOVITZEFF. "*The Squatting Gods in Babylonia and at Dura*", Journal IRAQ, IV, 20, PART 1 Spring 1937. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*, Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.

- RYCKMANS, G. "Les noms propres sud-simitiques I", Louvain 1934. apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament*, *Vetus Testamentum*, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- SAGGS, H. W. F.; "The greatness that was Babylon, a survey of the ancient civilization of the Tigris-Eufrates valley".fig 51c London: Sidgwick and Jackson. 1962. apud: GREENBERG, D.F.; *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- SAMOSATA, Lucian Of (125-195 AD). "De Syria Dea (On the Syrian Goddess) Loeb Classical Library", v. 4, Tr. AH Harmon and MD McCleod. New York: GP Putnam's Sons 1919, 15,27, 50 f. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- SASSON, Jack Murad. *Isaiah LXVI 3-4a* *Vetus Testamentum*, v. 26, Fasc. 2. (Apr., 1976), p. 199-207.
- SATLOW, M. L. "'They Abused Him Like a Woman': Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbis in Late Antiquity", *Journal of the History of Sexuality* 5 (1994). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of *Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- SCHORR. *Urkunden des altbabylonischen Zinil- und Prozessrechts*, No. 183 Leipzig, 1913 (57). apud: BROOKS, Beatrice A.; *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- SELLIN, Ernst. "Tell Ta'annek", Vienna, 1904. apud: WOOD, W. Carleton. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded,)* *Journal of Biblical Literature*, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279
- SERVIUS, (segunda metade do quarto século a.C). "Aeneida Loeb Classical Library", Tr. AH Harmon and MD McCleod. New York: GP Putnam's Sons 1919, v.II, apud: BROOKS, BEATRICE A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- Sexual Life in Ancient Egypt* (London, 1987). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of

- Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- SMITH, J. M. Powis. "*Jewish Religion in the Fifth Century B. C.* The American Journal of Semitic Languages and Literatures", v. 33, n. 4. (Jul., 1917), p.322-333.
- SMITH, M. S. "*The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*" (San Francisco: Harper & Rou: 1990) 88; 2. apud: ACKERMAN, SUSAN *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- SMITH, R. *Old Testament Pseudepigrapha*. Edited by J. H. Charlesworth. 2 vols. New York, 1983 apud: HOFFNER, JR. HARRY A. *Symbols for Masculinity and Feminity: Their Use in Ancient near Eastern Sympathetic Magic Rituals* *Journal of Biblical Literature*, v. 85, No. 3. (Sep., 1966), p. 326-334.
- SMITH, Sidney. *Early History of Assyria*, Chatto and Windus, London, 1928. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*, *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253
- SMITH, W. Robertson. (1846 –1894) *Ras Shamra*. apud: WOOD, W. Carleton. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)* *Journal of Biblical Literature*, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279
-
- _____. *The O.T. in the Jewish Church*, ed. 2, 1892. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*, *Journal of Biblical Literature*, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
-
- _____. "*The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*", New York: Schocken, 1972. apud: ROSCOE, Will. "Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion *History of Religions*", v. 35, n. 3. (Feb., 1996), p. 195-230
- SNAITH, N. H. "*Leviticus and Numbers*" (London, 1967), apud: OLYAN, Saul M. "*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: *Journal of the History of Sexuality*, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- SOGGIN, J. "*The Davidic-Solomonic Kingdom*", *Israelite and Judaeon History* (eds. J. Hayes and J. Miller; Philadelphia: Westminster, 1977). apud: GREENBERG, D.F.

- The Construction of Homosexuality* p. 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- SOLER, Jean. *Food and Drink in history*, ed. Robert Forster and Orest Ranum (Baltimore, 1979). apud: GORDIS, ROBERT *The Significance of the Paradise Myth* The American Journal of Semitic Languages and Literatures, v. 52, n. 2. (Jan., 1936), p. 86-94.
- STADE, Bernhard. *Geschichte des Volkes Israel*. Berlin, Baumgärtel, 1888-89. apud: WOOD, W. Carleton. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)* Journal of Biblical Literature, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279
- STAPLES W. E. The American Journal of Semitic Languages and Literatures, LV, 1938. apud: BROOKS, BEATRICE A.; *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- STEAKLEY, James D. & WOLFF, Charlotte. *Love between Women and Love between Men: Interview with Charlotte Wolff* New German Critique, p. 73-81, n. 23 (Spring - Summer, 1981).
- STEELE, Francis R. "The Code of Lipit-Ishtar", American Journal of Archaeology, 52, 1948. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- STRABO (809-849 A.D). *The Geography of Strabo*, with an English Translation, v. V. (Loeb Classical Library): New York, G. P. Putnam's Sons (1928), XIV, 23. apud: BROOKS, Beatrice A.; *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- SUMNER, William Graham. *Folkways* (Boston, 1907). apud: BROOKS, Beatrice A.; *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- Tablet siglum of the Hilprecht Collection in Jena 1879. apud: ASTOUR, Michael C.; *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- TACITUS, "The Histories - Translated With Introduction And Notes" Vol II. Chapter 3 traduzido para o inglês por FYFE, W. HAMILTON, Clarendon Press (Oxford, 1912).

- apud: WOOD, W. Carleton. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)* Journal of Biblical Literature, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279
- TALLQVIST, K. *Akkad. Gotterepitheta*, Helsinki, 1938. apud: ASTOUR, Michael C.; *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs*, Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.v.
- _____. *Neubabylonisches. Namenbuch*. (Helsinki, 1905). apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- TAYLOR, G. Rattray. "Historical and Mythological Aspects of Homosexuality", pp 140-65, em Judd Marmor (ed.), *Sexual Inversion: The Multiple Roots of Homosexuality*, New York: Basic, 1965. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- TERRIEN, Samuel. *The Omphalos Myth and Hebrew Religion* Vetus Testamentum, v. 20, Fasc. 3. (Jul., 1970), p. 315-338.
- The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXXVI JULY 1920. apud: BROOKS, BEATRICE A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXXVII (Oct., 1920),, 62 ff. 236. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- The *Jewish Encyclopedia* (1901-1906), . apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- THEOCRITUS, (primeira metade do terceiro século a.C). *Theocritus* Cambridge: Cambridge University Press., Vol I, 1950 . apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427

- THUREAU-DANGIN, Paul. (1837 -1913) Theology Digest no. 146. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. "Trois contrats de Ras-Shamra", Syria, 18, 1937. apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- THURSTON, Thomas M.; "Leviticus 18:22 and the Prohibition of Homosexual Acts", in Homophobia and the Judaeo-Christian Tradition, ed. M. L. Stemmeler and J. M. Clark (Dallas, 1990). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- TIGAY, J.; "Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence": Ancient Israelite Religion, Philadelphia 1987. apud: ACKERMAN, Susan *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (Harvard Semitic Series (Cambridge, Mass. 1912 ff.) 31; Atlanta: Scholars Press, 1986). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- TORCZYNER, H., et al. *Lachish I: The Lachish Letters*. London: Oxford University Press, 1938. apud: GASTER Theodor H. *Some Ancient Oriental Folklore Folklore*, v. 49, n. 4. (Dec., 1938), p. 335-375.
- TOORN, Karel Van Der. *Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel*, Journal of Biblical Literature, v. 108, n. 2. (Summer, 1989), p. 193-205.
- _____. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study* (Studia Semitica Neerlandica, 22), Van Gorcum, Assen-Maastricht. 1985. apud:

- GREENBERG, D.F.; *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- TRIPP, C.C.; “*The Homosexual Matrix*”, p 5. New York: Signet, 1975; Evans, Arthur, “Withcraft and the Gay Couterculture”, pp 24-5, Boston: Fag Rag. 1978. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- ULLENDORFF, Edward. *The Bawdy Bible* Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, v. 42, n. 3. (1979), p. 425-456
- UNGNAD. *Zeitschrift für Assyriologie*, v. XXXI, 1918. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- VAN BUREN. Elizabeth *Clay Figures of Babylonia and Assyria*, Yale Univ. Press. 1930. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- VIROLLEAUD, C. H. “*État nominatifs et pieces compatables provenant de Ras-Shamra*”: Syria 18 [1937]. apud: ROSCOE, Will. *Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion* History of Religions, v. 35, n. 3. (Feb., 1996), p. 195-230
- VON LUSCHAN, *The Stele of Zinjirli*. Panammu Inscription 1, Ausgrabungen von Sendschirli. Berlin , 1893. apud: WOOD, W. CARLETON. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)* Journal of Biblical Literature, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279
- VON RAD, G. *Old Testament Theology*, v.I, 1962. apud: HOFFNER, Jr. Harry A. *Symbols for Masculinity and Feminity: Their Use in Ancient near Eastern Sympathetic Magic Rituals* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 3. (Sep., 1966), p. 326-334.
- VON SODEN, *Akkad. Handwörterbuch*, 1965. apud: ASTOUR, Michael C. *Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs* Journal of Biblical Literature, v. 85, n. 2. (Jun., 1966), p. 185-196.
- WALLACE. *The Eden Narrative (tablets in the collections of the Harvard Semitic Museum* 32; Atlanta: Scholars Press, 1985. apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother*

- and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- WALSH, Jerome T. *Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?* Journal of Biblical Literature, v. 120, n. 2. (Summer, 2001), p. 201-209.
- WATERMAN. *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, Ann Arbor, 1930, No 210, Rev. 1. 8. apud: THOMAS, D. Winton. *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427
- WEINFELD, M. "A Sacred Site of the Monarchic Period": Shnaton 4 (1980) 280-84 (Hebrew) apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "Further Remarks on the 'Ajrûd Inscription": Shnaton 5-6 (1981-82) (Hebrew). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. "Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and their Significance": Studi gigraphici e linguistici (1984). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- _____. *The Origin of the Humanism in Deuteronomy* Journal of Biblical Literature, v. 80, n. 3. (Sep., 1961), p. 241-247.
- WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*, p 17f. traduzido para o inglês por J. Sutherland Black and Allan Menzies. Edinburgh: A. & C. Black. 1885. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- WENHAM, G. J. *The Book of Leviticus* (Grand Rapids, MI, 1979). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
- WESTBROOK, R.; *Property and Family in Biblical Law* (Sheffield, 1991). apud: OLYAN, Saul M. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 Source: Journal of the

- History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press
- WESTENDORF, W. "*Homosexualitat*", em Lexikon der Agyptologie (Wiesbaden, 1977) apud: OLYAN, Saul M.; "*And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman*": *On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13* Source: Journal of the History of Sexuality, v. 5, n. 2, (Oct., 1994), p. 179-206 Published by: University of Texas Press.
- WESTENHOLZ, J. G.; "*Tamar, qedesa, qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia*", Harvard Theological Review 82 (1989). apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- WESTERMARCK. *The Origin and Development of the Moral Ideas*, v. II, Rev Ed London: Macmillan, 1917. apud: BROOKS, Beatrice A. *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- WINCKLER, Hugo. *The Tell-el-Amarna Letters*. Translated by J. Metcalf. New York: Lemcke & Buechner, 1896., apud: GASTER, Theodor. H.; *Some Ancient Oriental Folklore Folklore*, v. 49, n. 4. (Dec., 1938), p. 335-375.
- WOOD, W. Carleton. *The Religion of Canaan: From the Earliest Times to the Hebrew Conquest (Concluded)* Journal of Biblical Literature, v. 35, n. 3/4. (1916), p. 163-279.
- YADIN, Yigael. "*Is the Biblical Account of the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable?*" Biblical Archaeology Review 1982. apud: GREENBERG, D.F. *The Construction of Homosexuality* p. 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- _____. "*The 'House of Ba'al' of Ahab and Jezabel in Samaria, and that of Athaliah in Judah*", Archaeology in the Levant (Kathleen Kenyon Festschrift; Warminster: Aris & Phillips, 1978) apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, No. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- YAMAUCHI, Edwin M. "*Cultic Prostitution: A Case Study in Cultural Diffusion*", 213-222, *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon*, editado por H. Hoffner. Neukirchen-Vluyn, Germany: Kevelaer, 1973. apud: GREENBERG, D.F.

- The Construction of Homosexuality* p. 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London, 1988.
- YEIVIN, S. *Social, Religious, and Cultural Trends in Judaism under the Davidic Dynasty: Vetus Testamentum* 3 (1953). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- ZAPLETAL. V.; *Der Totemismus und die Religion Israels*, in Jew. Quart. Rev. April. 1902. apud: THOMAS, D. WINTON *Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament* Vetus Testamentum, v. 10, Fasc. 4. (Oct., 1960), p. 410-427.
- ZEITLIN, Irving M.; *Ancient Judaism: Biblical Criticism from Max Weber to the Present*. Cambridge: Polity Press and New York: Basil Blackwell, 1984. apud: GREENBERG, D.F.; *The Construction of Homosexuality* pp 89-241. The University of Chicago Press, Chicago London. 1988.
- Zeitschrift für Assyriologie, XXIV, 1910. apud: BROOKS, Beatrice A.; *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.
- _____. Neue Folge, 10, 1938. apud: HOFFNER, Jr. Harry A. *Reviewed Work(s): Die Kaşkâer: Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien by Einar von Schuler* Journal of the American Oriental Society, v. 87, n. 2. (Apr.-Jun., 1967), p. 179-185.
- ZEVIT. Ziony. "The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess": Bulletin of the American Schools of Oriental Research 255 (1984). apud: ACKERMAN, Susan. *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel* Journal of Biblical Literature, v.v. 112, n. 3. (Autumn, 1993), p. 385-401.
- ZIMMERN, H. *Zum babylonischen Neujahrsfest* (Leipzig, 1918) Der Alte Orient, VII (3), 9, XXV (3). apud: BROOKS, Beatrice A.; *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament* Journal of Biblical Literature, v. 60, n. 3. (Sep., 1941), p. 227-253.