



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO (MESTRADO)

José Frederico Sardinha Franco

**SEXO, ABOMINAÇÃO E MORTE NO CÓDIGO DE SANTIDADE:
Uma Análise Crítica Da Homossexualidade Em Levítico 20,13**

GOIÂNIA

2017

José Frederico Sardinha Franco

**SEXO, ABOMINAÇÃO E MORTE NO CÓDIGO DE SANTIDADE:
Uma Análise Crítica Da Homossexualidade Em Levítico 2-0,13**

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião. Linha de pesquisa: Literatura Sagrada.

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva.

GOIÂNIA
2017

F825s Franco, José Frederico Sardinha
Sexo, abominação e morte no Código de Santidade[
manuscrito]: uma análise crítica da homossexualidade
em Levítico 20,13/ José Frederico Sardinha Franco.--
2017.

163 f.; il. 30 cm

Texto em português com resumo em inglês.

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu
em Ciências da Religião, Goiânia, 2017

Inclui referências f.150-163

1. Bíblia - A.T - Levítico. 2. Santidade. 3. Morte.
4. Homossexualidade na Bíblia. I. Silva, Valmor da.
II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III.
Título.

CDU: 27-242.7(043)

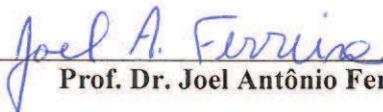
**SEXO, ABOMINAÇÃO E MORTE NO CÓDIGO DE SANTIDADE: UMA ANÁLISE
CRÍTICA DA HOMOSSEXUALIDADE EM LEVÍTICO 20,13**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da
Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 15 de dezembro de 2017.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás



Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior / UNICAP

Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Drance Elias da Silva / UNICAP (Suplente)

Dedico esta pesquisa ao meu pai “Sebastião Rodrigues Franco” (in memoriam), que infelizmente não pode estar presente neste momento tão especial da minha vida. Contudo, não poderia deixar de lembrar dele, devido aos seus ensinamentos e valores a mim repassados ao longo da minha vida.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo que sou, por aquilo que me tornei e por tudo que represento perante a Deus, a minha insignificância mediante a sua infinita graça.

Ao meu orientador Prof. Dr. Valmor da Silva, a quem devo a minha admiração e o meu respeito, por corresponder a todas às minhas expectativas através da sua competência e dedicação à este trabalho, e do seu compromisso ético aos desafios encontrados na construção dessa dissertação.

A minha esposa Léia Pereira de Souza Franco; a minha filha Stepheny Lissa Franco e ao meu filho Daniel de Souza Franco pela paciência que tiveram comigo durante todo o processo de elaboração desta pesquisa.

A minha mãe Maria Lúcia Sardinha Franco que me acompanha há tempos nesta minha longa jornada acadêmica e toda a minha família que torceu pelos meus ideais.

A PUC Goiás que me proporcionou a oportunidade acadêmica de ter acesso aos estudos avançados das Ciências da Religião ao me tornar um pesquisador da mesma.

Aos meus professores que estimularam o meu interesse pela pesquisa científica religiosa através de aulas produtivas e bem elaboradas.

E aos colegas do curso, que propiciaram debates, reflexões e momentos de descontração, colaborando sistematicamente na construção do conhecimento científico religioso.

“Todos os termos relacionados à prática homossexual masculina descritos na Bíblia Sagrada, podem ser estudados se respeitado o período histórico em que estão inseridos, assim, fica fácil perceber que a relação homossexual realizada na antiguidade, não era considerada pecado, e tampouco a sexualidade era vista como um castigo”.

J. Frederico S. Franco

“O fenômeno homossexual é a expressão mais acabada de uma humanidade inacabada; ela é a expressão mais significativa da ambivalência não só da sexualidade, como também da própria vida humana”.

Antônio Moser

FRANCO, José Frederico Sardinha. *Sexo, abominação e morte no Código de Santidade: Uma análise crítica em Levítico 20,13*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo compreender a prática homoerótica masculina existente em Levítico 20,13 durante o período do pós-exílio babilônico. A nossa proposta inicial, está baseada na construção do entendimento em meio às análises das palavras sexo, abominação e morte, tendo o código de santidade (Lv 17-26) neste contexto literário. Desta forma, utilizaremos como metodologia de pesquisa, a pesquisa bibliográfica, desenvolvida com base em livros e materiais já publicados. A Bíblia Hebraica *Stuttgartensia* (1997) contribuirá na tradução e análises dos textos Sagrados. Além do mais, utilizaremos a Bíblia de Jerusalém (1991) e a Almeida Revista e Corrigida (1995), que nos ajudará na coleta e no registro dos dados pertinentes ao recorte a ser pesquisado. Recorremos à utilização do método histórico-crítico que nos ajudará na análise textual de toda a literatura levítica. Utilizaremos o versículo 18,23 de Levítico na análise de dados, devido a sua semelhança com o recorte a ser pesquisado, que será de grande valia na construção exegética do texto. A utilização do método conflitual na análise em Levítico 20,13 fará com que a hermenêutica do texto tenha uma nova perspectiva em relação ao entendimento do senso comum. O discurso da homossexualidade inserido na Bíblia hebraica deve ser analisado a partir de perspectivas temporais, por se tratar de um escrito antigo a partir de 538 a.C., assim, o nosso esforço está em poder contribuir em meio a uma tradução sócio cultural, do recorte apresentado em Levítico 20,13.

Palavras-chave: Abominação. Morte. Santidade. Homossexualidade. Levítico 20,13.

FRANCO, José Frederico Sardinha. *Sex, abomination and death in the Code of Holiness: A critical analysis in Leviticus 20,13*. Master Dissertation (Post-Graduate Program in Religion Sciences) - Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2017.

ABSTRACT

The present research aims to understand the male homoerotic practice existing in Leviticus 20:13 during of the Babylonian post-exile. Our initial proposal is based to build understanding through the analysis of the words sex, abomination, death, having the code of holiness (Lv 17-26) in this literary context. In this way, we will use as research methodology, the bibliographic research, developed based on already published books and materials. The *Bíblia hebraica Stuttgartensia* (1997) will contribute in the translation and analysis of Sacred texts. In addition, we will use the portuguese versions of the the Jerusalem Bible (1991) and Almeida Revista e Corrigida (1995), which will help us collect and record data pertinent to the clipping being searched. We have recourse to the historical-critical method that will help us in the textual analysis of all Levitical literature. We will use Leviticus verse 18:23 in the data analysis, due to its similarity to the clipping to be researched, which will be of great value in the exegetical construction of the text. The use of the conflictual method in the analysis in Leviticus 20:13 will make the hermeneutics of the text have a new perspective on the understanding of common sense. The discourse of homosexuality inserted in the Hebrew Bible must be analyzed from temporal perspectives, since it is an old writing from 538 BC, so our effort is to be able to contribute through a socio-cultural translation, of the presented clipping in Leviticus 20:13.

Keywords: Abomination. Death. Holiness. Homosexuality. Leviticus 20,13.

LISTA DE ABREVIATURAS

a.C.	Antes de Cristo
A.T.	Antigo Testamento
AEC	Antes da era cristã
<i>Apud</i>	Citado por
ARC	Almeida Revista e Corrigida
BHS	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
BJ	Bíblia de Jerusalém
Cap.	Capítulo
d.C.	Depois de Cristo
DEC	Depois da era cristã
Dt	Deuteronômio
Êx	Êxodo
Gn	Gênesis
LGBT	Lésbicas, gays, bissexuais e travestis
Lv	Levítico
LXX	Septuaginta (versão dos setenta)
Nm	Números
N.T.	Novo Testamento
NVI	Nova Versão Internacional
Op. Cit.	Obra Citada
(P)	Escrito sacerdotal
p.	Página
PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia
v.	Versículo
vol.	Volume

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - <i>Épico de Enuma Elish</i> . As sete tábuas de argila gravadas com escritas cuneiformes.....	42
Figura 2 - A deusa Asherá, a doadora da vida	80
Figura 3 - <i>Epopéia de Gilgamesh</i> no museu britânico.....	104
Figura 4 - Código de Hamurabi exposto no museu de Louvre em Paris	105
Figura 5 - <i>O pecado original e a expulsão do Paraíso</i> . Michelangelo, séc. XVI. (Capela Sistina	113
Figura 6 - A tentação de Adão e Eva está esculpida na Catedral de Notre Dame de Paris, na França	114
Figura 7 - Vaso de Uruk, com uma procissão de sacerdotes nus carregando presentes para o santuário de <i>Inanna</i> que os saúda na porta de seu templo.....	133

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Transliteração da perícope em Levítico 20,13	24
Tabela 2 – As iniciais da divisão do Livro de Levítico	62
Tabela 3 - A divisão do Livro de Levítico.....	63
Tabela 4 - A descrição de טָוֵם <i>Tawmay</i> “purificação” na Bíblia hebraica.....	65
Tabela 5 - A relação entre o código de santidade e a purificação.....	66
Tabela 6 – A descrição da penalidade em Levítico 20	76
Tabela 7 - Divisão do capítulo 18 de Levítico.....	89
Tabela 8 - Divisão do capítulo 20 de Levítico.....	90
Tabela 9 - Análise simultânea de Levítico 18,22 e 20,13	91
Tabela 10 - Aparato da ordem social do pós-exílio babilônico	94

SUMÁRIO

RESUMO.....	VI
ABSTRACT.....	VII
LISTA DE ABREVIATURAS.....	VIII
LISTA DE FIGURAS.....	IX
LISTA DE TABELAS.....	X
INTRODUÇÃO.....	XIII

CAPÍTULO I

1 OS RISCOS E OS DESAFIOS APRESENTADOS EM LEVÍTICO 20,13.....	18
1.1 O método histórico crítico na interpretação de Levítico 20,13.....	21
1.1.1 Crítica textual aplicada em Levítico 20,13.....	22
1.1.2 Crítica das formas.....	24
1.1.3 A teoria documentária da alta crítica literatura levítica.....	26
1.2 Crítica histórica, uma análise diacrônica em Levítico.....	29
1.2.1 O Contexto sócio histórico do exílio babilônico.....	32
1.2.2 A Mistura étnico-racial na interpretação de Esdras e Neemias: Uma análise em Levítico 20,13.....	35
1.3 A relação entre Yahweh e Marduk no pós-exílio babilônico.....	38
1.3.1 <i>Enuma Elish</i> : O épico babilônico da criação.....	41
1.3.2 A Cosmogonia da criação na perspectiva da Bíblia hebraica.....	45
1.4 A teologia levítica.....	47
1.4.1 A reinterpretação de Levítico 20,13 (<i>Sitz im Leben</i>).....	52
1.4.2 A Bíblia e a homossexualidade contemporânea.....	56

CAPÍTULO II

2 ANÁLISE CRÍTICA DE LEVÍTICO 20,13.....	59
2.1 O código de santidade (17-26) קדושה <i>qedushah</i> em Levítico 20,13.....	60
2.1.1 O conceito de santidade קדושה <i>qedushah</i> na interpretação bíblica.....	64
2.1.2 O código de santidade (17-26) o puro e impuro dos Judeus.....	65
2.2 O conceito de morte מות <i>mowt</i> no Oriente próximo: Uma análise diacrônica em Levítico 20,13.....	68
2.2.1 A morte segundo os relatos apresentados em Levítico 20,13.....	72
2.2.2 A morte como fato social, uma em Levítico 20,13.....	74
2.3 Abominação תועבה <i>toebah</i> no pós-exílio babilônico.....	77
2.3.1 Violência sexual e abominação: Uma análise em Levítico 20,13.....	81
2.3.2 Abominação e idolatria, segundo Levítico 20,13.....	84
2.4 A mulher segundo o método conflitual em Levítico 20,13.....	86

2.5 Análise comparativa entre os capítulos 18 e 20 de Levítico.....	88
2.5.1 Análise comparativa dos versículos 18,22 e 20,13 de Levítico.....	95
2.5.2 A homossexualidade segundo Levítico 18,22 e 20,13.....	97

CAPÍTULO III

3 A CONTRUÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE A PARTIR DA PERSPECTIVA HISTÓRICA..... 101

3.1 Leitura sociológica pelo método conflitual em Levítico 20,13.....	106
3.2 Leitura conflitual do pós-exílio, uma perspectiva em Levítico 20,13.....	108
3.3 A mulher na cultura judaica: O Gênesis e o <i>Mito de Lilith</i>	111
3.3.1 O <i>Mito de Lilith</i> e a utilização do método conflitual em Levítico 20,13 ...	115
3.3.2 O Método conflitual na análise feminina em Levítico 20,13	119
3.4 Manchas na pele, um relato da sexualidade na Babilônia antiga	123
3.5 Manchas na pele na análise conflitual em Levítico 20,13	127
3.6 O sacerdócio sexual no Oriente próximo.....	130
3.6.1 A prostituição sagrada no Oriente próximo	134
3.6.2 <i>Assinu</i> , o prostituto homossexual cultural	137
3.7 A prole humana na interpretação de Levítico 20,13	139
3.8 Bênção e maldição da prole humana	141
3.9 A homossexualidade no seu contexto atual (<i>Sitz Im Leben</i>)	143

CONSIDERAÇÕES FINAIS 146

REFERÊNCIAS..... 150

WEB REFERÊNCIAS 160

Introdução

Quando iniciamos o desafio de investigar às práticas homossexuais masculinas a partir do entendimento bíblico em Levítico 20,13, esperávamos poder contribuir academicamente ao entendimento de um dos temas mais relevantes de nossa atualidade, pautado na vida e no preconceito de inúmeras pessoas que optam por discutir, interpretar e julgar toda uma classe social que se vê às margens de uma sociedade aparentemente “ética”. O nosso objetivo não está pautado na defesa de gêneros ou de classes sociais, mas na discussão e interpretação de forma científica a prática da homossexualidade masculina a partir da literatura levítica em 20,13.

A nossa motivação na produção desta pesquisa, está pautada na possibilidade de poder contribuir tanto cientificamente como academicamente a uma discussão vigente, desenvolvida com base no entendimento comum. Devemos desenvolver o nosso raciocínio baseado na perspectiva de entendimento temporal, fazendo a ligação entre o conhecimento histórico, e a tradição cultural que se dá na época do período do pós-exílio babilônico a partir do ano 538 a.C. Por isso, tentaremos desmistificar todo o entendimento hodierno, carregado de pré-conceito em relação à prática homossexual desenvolvida no período do Oriente próximo.

Devido a existência de inúmeros autores que trabalham a prática homossexual na Bíblia sagrada, optamos pela utilização da pesquisa acadêmica, a partir das análises de Dallmer Palmeiras R. De Assis (2006) que trabalha na desconstrução da homossexualidade a partir dos recortes 18,22 e 20,13 de Levítico, fazendo um paralelo entre ambas. Em seguida, optamos pela pesquisa científica de Sérgio Aguiar Montalvão (2009) que se apoiou na investigação da homossexualidade na Bíblia hebraica em uma perspectiva da prostituição sagrada no antigo Oriente Médio.

Posteriormente, devido à grande quantidade de obras analisadas, recorreremos às análises de Lília Dias Mariano (2007) que segundo a sua Dissertação de Mestrado “A ameaça que vem de dentro”, faz um estudo das relações entre judaítas e estrangeiros em uma perspectiva inter-racial, que juntamente com a obra de Luiz Mott (2016) “A revolução sexual: o poder de um mito”, nos ajudaram sobremaneira na elaboração e construção desta dissertação.

Os métodos empregados na elaboração desta investigação, foram a utilização da pesquisa bibliográfica,¹ desenvolvida com base em materiais já publicados como, livros, revistas, artigos, teses e dissertações. A utilização da Bíblia Hebraica *Stuttgartensia* (1997) serviu como fonte de originalidade primária dos textos Sagrados, contribuindo sistematicamente na tradução e nas análises textuais, bem como a Bíblia de Jerusalém (1991) e da tradução de João Ferreira de Almeida (1995) que nos ajudaram na coleta e no registro dos dados pertinentes ao recorte a ser pesquisado.

A presente pesquisa, teve como objetivo analisar aspectos bíblicos e históricos, a fim de obter uma melhor compreensão sobre a condenação da prática homoerótica masculina inserida na perícope em Levítico 20,13. O nosso ensejo, estava pautado na possibilidade de se poder trazer a nossa compreensão hodierna, todo o entendimento antigo em torno das práticas homoeróticas masculinas, a partir das análises de temas como “abominação”, “morte” e “santidade”, a fim de compreendermos melhor o excerto em análise.

Buscamos retirar do texto toda a carga preconceituosa existente em nossa contemporaneidade em relação às práticas homoeróticas masculinas, assim, como a existência de sofismos, que tem como objetivo levar o leitor à análise inadequada do excerto a ser pesquisado. O capítulo 20,13 de Levítico, seguramente é um dos textos mais citados de toda a Bíblia sagrada quando se trata da “homossexualidade”, o que nos leva à responsabilidade, a realização de toda a construção hermenêutica desta perícope.

Esta pesquisa se divide basicamente em três capítulos principais, que nos ajudarão sobremaneira na melhor compreensão textual. Seguindo esta ordem, optamos por apresentar o primeiro capítulo, que se utiliza do método de interpretação histórico-crítico, a fim de se obter uma melhor compreensão do verbete 20,13 de Levítico. Portanto, a utilização do método histórico-crítico na construção desta pesquisa, se dá a partir dos seus cinco níveis de investigações: análise textual; análise literária; análise redacional; análise histórica e da expressão alemã *Sitz im Leben* (Contexto vital), que nos dará a possibilidade de se poder identificar a mensagem de Levítico 20,13 dentro da verdadeira proposta apresentada pelo autor.

Dentre as possibilidades encontradas na construção do primeiro capítulo, recorreremos ao entendimento da alta crítica, que está mais preocupada em se afirmar

¹ Que implica em um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório (SASSO DE LIMA; MIOTO, 2007, p. 38).

de forma científica, analítica e compreensível ao intelecto humano do que os conservadores, que se fundamentam na possibilidade da inspiração Divina inclusa na literatura bíblica, por meio da revelação e de um domínio antinatural.

A construção desta pesquisa, se dá na relação entre Yahweh e Marduk, em meio a construção sócio religiosa da comunidade dos judaítas no período do Pós-exílio babilônico, e do entendimento que se tem do mito da criação babilônica (*Enumma Elish*). O estudo do *Épico de Enuma Elish*, nos ajudou na elaboração e construção teológica da perícope em Levítico 20,13.

O segundo capítulo, visa trabalhar o código de santidade inserido na literatura levítica dentre os capítulos 17-26, e toda a construção sócio religiosa da comunidade do pós-exílio babilônico, em tono do discurso de santidade elaborado em meio à prática da homossexualidade descrita em Levítico 20,13.

A utilização da morte a partir das práticas homoeróticas masculinas, é algo intrigante, pois representa uma lei imposta sobre outra, como descrita em Êxodo 20,13 “não matarás”. Desta forma, tentaremos fazer uma correlação entre estes dois textos, apresentando propostas, ideias, relatos e descrições que possam nos ajudar na compreensão deste antagonismo segundo o entendimento da Bíblia hebraica.

A comparação dos textos de Levítico 20,13 e 18,22 seguem a ordem cronológica desta pesquisa. Após percebermos que se tratavam de textos bem semelhantes, procuramos realizar análises comparativas, a fim que pudéssemos compreender toda a semântica dos textos. Procuramos realizar uma pesquisa minuciosa dos textos, verificando cada palavra dentro de seus respectivos versículos, no propósito de encontrar algo que justifique à compreensão textual desta perícope.

A nossa proposta em relação a construção do terceiro capítulo, está pautada na possibilidade de se poder entender a aplicação dos termos “abominação” e “morte” dentro do contexto de santidade (17-26) e suas implicações em relação às práticas homoeróticas masculinas encontradas no discurso em Levítico 20,13.

Todo entendimento histórico da homossexualidade no período do Oriente próximo, se deu a partir do estudo de culturas como Grécia, Roma, Egito, Mesopotâmia e Canaã e suas relações com as palavras “abominação e morte” no período do pós-exílio babilônico. Analisamos minuciosamente os termos “abominação e morte” e suas aplicações no texto, verificando o período em que foram escritos, a fim de poder entender a relação existente de cada palavra com à prática da homossexualidade descrita no excerto de Levítico 20,13.

Além da utilização do método histórico-crítico nas análises exegéticas de Levítico 20,13, propomos a utilização da leitura sociológica pelo método conflitual, a fim de proporcionar uma interpretação do texto a partir da ótica dos pobres e menos favorecidos socialmente. Ao utilizarmos esta nova ferramenta de interpretação textual, percebemos que a mulher passa a ter um diálogo interessante com o texto, apresentando toda a carga preconceituosa inserida nos relatos da homossexualidade em Levítico 20,13. A partir daí, passamos a entender todas as prerrogativas femininas em torno do discurso discriminatório da mulher em relação às práticas homossexuais masculinas no período do pós-exílio babilônico.

Procuramos resgatar tudo aquilo que pudesse contribuir às análises da prática da homossexualidade nos tempos antigos. Portanto, recorreremos ao entendimento histórico em relação às doenças de pele, existentes no período do exílio e do pós-exílio babilônico e relatadas na Bíblia sagrada, a fim de poder entender uma possível relação existente entre as doenças sexualmente transmissíveis e as práticas homoeróticas masculinas no período do Oriente próximo.

Não obstante, através da pesquisa científica apresentada por Montalvão (2009) verificamos a existência de prostitutos *qadesh* e prostitutas sagradas *qdshsh* na Bíblia hebraica, o equivalente a *qadistu* na Babilônia e na Assíria antiga. Outro termo encontrado muito importante na análise de Montalvão (2009) foi a expressão *assinu* (UR-SAL) que significa prostituto homossexual cultural, simbolizado por “cão” e “mulher” ou eunuco, “cão feminino”. Estas informações foram muito úteis para a análise da homossexualidade em Levítico 20,13.

Entretanto, podemos confessar que toda a narrativa da prática homossexual masculina descrita em todo o contexto da Bíblia hebraica, parte de uma compreensão que não é a nossa. Este entendimento está relacionado à idolatria, prostituição cultural e dominação/escravidão, segundo às análises realizadas no decorrer desta pesquisa. A Bíblia não fala do amor entre pessoas do mesmo sexo, e desconhece a prática homossexual entre iguais que possuam os mesmos direitos e consintam quanto à sua ação. Não podemos aplicar a rejeição bíblica da prática homossexual sem restrições à nossa realidade contemporânea (SCHNEIDER, 1999, p.70).

Em meio a toda a problemática encontrada no recorte em Levítico 20,13, verificamos que os critérios apresentados nesta pesquisa, variaram de acordo com os entendimentos obtidos no decorrer desta investigação, obedecendo o período temporal, a sua originalidade, as narrativas encontradas, a pesquisa histórica e todo

o entendimento hodierno em relação ao texto. Portanto, os dados coletados, juntamente com toda a fundamentação teórica apresentada, foram extremamente importantes para a conclusão deste trabalho científico.

Esta pesquisa nos ajudará na compreensão da inserção do termo “abominação” e da utilização da “morte” como punição à prática homossexual masculina contida no recorte em Levítico 20,13. A fim de obter êxito em nossa pesquisa, recorreremos ao versículo de Levítico 18,22 que participa do mesmo contexto de 20,13, mas sem a utilização da morte relatada no excerto anterior, contribuindo significativamente ao entendimento exegético desta pesquisa.

CAPÍTULO I - 1 OS RISCOS E OS DESAFIOS APRESENTADOS EM LEVÍTICO 20,13

A opção pela construção de um trabalho desta natureza decorre da importância ética de se poder discutir e investigar aspectos relacionados a homossexualidade² nos tempos bíblicos. As discussões atuais sobre homossexualidade,³ e os temas relativos à sexualidade em geral, são agravadas pelas inúmeras interpretações bíblicas conturbadas que abordam o assunto. Os textos Sagrados são usados com frequência, para justificar discursos condenatórios e práticas agressivas relacionadas a homossexualidade. Desde então, surge a necessidade de uma legítima interpretação a partir do contexto em que foi escrito, verificando todo o contexto literário, cultural e histórico dos tempos antigos. Esta pesquisa tem por objetivo trabalhar todas as possibilidades de entendimento em relação à prática homoerótica masculina descrita no verbete em Levítico 20,13, a partir de dados e fatos que comprovem a sua veracidade.

Fabrcio Veliq destaca os perigos que uma interpretação literalista⁴ pode produzir sobre este tema. Falar sobre o homoerotismo masculino tendo como base a Bíblia Sagrada fora de seu contexto vital (*Sitz im Leben*),⁵ pode trazer sérias consequências para a vida cristã daqueles que se consideram homossexuais.⁶ Di Vito

² Dentre inúmeras nomenclaturas existentes em relação a prática sexual entre iguais, utilizaremos o termo “homoerotismo” e “homossexualidade” por entender que estes termos são mais apropriados quando falamos da sexualidade dos povos antigos, e para não correr o risco de se utilizar termos que não condigam com a nossa proposta a ser apresentada.

³ Neste último caso, costuma-se mencionar que, em 1973, a Associação Americana de Psiquiatria (APA) retirou a homossexualidade de seu Manual de Diagnóstico e Estatística de Distúrbios Mentais e que, em 1990, a Organização Mundial de Saúde (OMS) excluiu-a do Código Internacional de Doenças (CID). Lembra-se também que, no Brasil, os Conselhos Federais de Medicina (desde 1985) e de Psicologia (somente desde 1999) não consideram a homossexualidade como doença, distúrbio ou perversão (JUNQUEIRA, 2012, p. 4,5).

⁴ Martinho Lutero, pois ao traduzir a Bíblia para o alemão, optou pela tradução do sentido. Esta importante discussão prevalece nos dias atuais. De um lado, há os que defendem a tradução literal em alguns casos, a exemplo de Newmark (1987) e por outro, os que acreditam ser mais eficaz a tradução livre, como Octavio Paz (1971) que ressalta que cada texto é único e simultaneamente a tradução de outro texto (BASTOS, 2017, p. 93).

⁵ *Sitz im Leben* é uma expressão alemã utilizada na exegese de textos bíblicos. Traduz-se comumente por “contexto vital”. Segundo Giraudo, significa “ambiente vital”, expressão técnica da história das formas com a qual se quer designar a *situação vital*, o ambiente sócio cultural do qual emergem formulários afins (GIRAUDO, 2003, p. 618).

⁶ O texto encontrado em Levítico 20:13 é utilizado para se estabelecer o primeiro princípio de interpretação proposto: a Bíblia não pode ser tomada em seu sentido literal. Segundo a opinião dos entrevistados, tomar por literal algumas práticas exigidas na Bíblia, demonstra imprudência em virtude da irrelevância de tais costumes à nossa cultura (Lv 19:19). Como alega o Arcebispo Desmond Tutu: “A Bíblia é a palavra de Deus através da palavra de seres humanos falando no idioma de seus tempos.

acredita que os textos do Antigo Testamento propõem um desafio para a Igreja no que tange à questão sexual, visto que a sexualidade de cada um não é só sua, mas se manifesta em uma dimensão social e comunitária. (2017, p. 151).

O grande desafio como pesquisador está na possibilidade de se poder estudar a prática homossexual⁷ antiga a partir da perspectiva bíblica. As bases que constituem esta dissertação, estão fundamentadas na expectativa de se poder unir a história à atualidade, a partir de análises e relato severos que colaborem na construção desta investigação. O que segue é fruto de pesquisas bibliográficas que possibilitam uma melhor investigação científica da prática da homossexualidade masculina no período antigo do Oriente próximo, a partir da leitura do texto Sagrado (Lv 20,13). Esta investigação está pautada na perspectiva de se poder apresentar fatos desconhecidos, a partir de dados históricos, a fim de colaborar à novas elaborações exegéticas de entendimento bíblico.

A nossa proposta se constrói a partir do desejo de poder contribuir cientificamente com o entendimento da homossexualidade antiga. Todavia, devemos desenvolver o nosso raciocínio na perspectiva do entendimento bíblico histórico, a partir da tradução cultural⁸ que se desenvolve no período do pós-exílio⁹ babilônico, a partir do ano 538 a.C. Por isso, tentaremos desmistificar todo o entendimento hodierno sobre o tema apresentado, carregado de pré-conceitos em relação à prática homossexual masculina nos tempos antigos.

Os relatos bíblicos apresentados em Levítico 20,13 dificultam o nosso entendimento em relação a prática da homossexualidade desenvolvida no período

A riqueza da Bíblia vem do fato de não a tomarmos tão literalmente como se fosse ditada por Deus (FOLIS; CARMO, 2007, p. 107).

⁷ Roland K. Harrison, em seu livro *Levítico, introdução e Comentário*, 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 *Assinú* e *Kungarrú* da deusa do amor e da guerra *Ishtar* (MONTALVÃO, 2009, p. 13).

⁸ A proposta apresentada por uma tradução cultural nos ajudará sobremaneira na análise textual de Levítico 20,13 pois, representará todo o entendimento da época em relação às práticas homoeróticas masculinas do período antigo do Oriente próximo.

⁹ A maioria dos historiadores retocou-a no sentido de uma maior precisão, distinguindo na história do chamado «antigo Israel» o pré-exílio, o exílio e o pós-exílio. Alguns falam dos períodos do primeiro e do segundo templo ou dos períodos monárquico e pós-monárquico, mas o ponto de referência é sempre o mesmo, pois, segundo a opinião geral, a destruição do templo salomônico e a supressão da monarquia judaica foram, como o exílio, consequências da conquista babilônica (GONÇALVES, 2000, p. 167).

antigo do Oriente próximo,¹⁰ em que a prática da morte talvez seja o fator primordial na busca da santidade neste processo antagônico de entendimento bíblico. Conseqüentemente, verifica-se que a utilização da morte em Levítico 20,13 não é de exclusividade aos praticantes da homossexualidade antiga, mas também de todos os que se relacionam sexualmente com membros de sua própria família, o que deixa esta pesquisa mais interessante, devido a inúmeras possibilidades exegéticas encontradas no texto.

A nossa alegria está pautada na possibilidade de se poder pesquisar uma prática tão antiga em meio a inúmeras interpretações. A partir do resgate da história no período do pós-exílio babilônico a fim de que a historicidade nos forneça material significativo, na obtenção de uma melhor compreensão do texto Sagrado e de suas vertentes como os termos “abominação” e “morte” aplicadas no contexto de “santidade”.

Nesta mesma perspectiva, relatamos a nossa satisfação em poder contribuir academicamente com a exegese¹¹ bíblica de Levítico 20,13, e toda a problemática que envolve à prática da homossexualidade masculina em períodos tão longínquos. Dado o exposto anterior, relatamos a nossa preocupação em relação à existência de algumas variantes que possibilitem fazer com que esta pesquisa seja levada a impetuosidade social, dada a possibilidade do distanciamento existente entre o significado da prática homossexual antiga e contemporânea.

Conseqüentemente, sinto-me motivado em poder fazer parte desta instituição de ensino, que me ajudou sobremaneira através de toda estrutura que me foi oferecida para a elaboração, interpretação e compreensão do recorte pesquisado. Desde então, me sinto na obrigação de poder contribuir de forma acadêmica para o entendimento exegético de Levítico 20,13.

¹⁰ Os termos utilizados nesta pesquisa como, “período antigo do Oriente próximo” e “pós-exílio babilônico” fazem parte do mesmo período histórico em que se desenvolve a descrição da toda a narrativa.

¹¹ Os dicionários comumente definem o termo “exegese” como comentário ou dissertação para esclarecimento ou minuciosa interpretação de um texto ou de uma palavra. O termo deriva-se da palavra grega *exeges*, que tanto pode significar apresentação, descrição ou narração como explicação ou interpretação. Quando se fala de exegese bíblica, entende-se o termo mesmo no segundo sentido aludido, ou seja, como explicação/interpretação. Exegese é, pois, o trabalho de explicação e interpretação de um ou mais textos bíblicos (WEGNER, 1998, p. 11).

1.1 O MÉTODO HISTÓRICO CRÍTICO NA INTERPRETAÇÃO DE LEVÍTICO 20,13

A utilização do método histórico crítico se faz presente nesta pesquisa, por nos proporcionar análises diacrônicas do excerto a ser pesquisado. Esta metodologia de estudo devolveu a Bíblia à história, nos proporcionando acessar as diversas culturas que influenciaram os textos Sagrados. O método histórico-crítico é o método mais utilizado nas análises diacrônicas da Bíblia Sagrada, e sua descrição semântica segundo Wegner (1998, p. 17) só foi possível, por que lida com fontes históricas datadas de séculos anteriores ao nosso, dentro das perspectivas de evolução histórica e pelas condições das mesmas que geram estas fontes em seus diversos estágios evolutivos. Sendo assim, podemos destacar que a busca pela historicidade se faz necessária na obtenção de fatos que contribuam na busca do entendimento lógico e racionalizado do recorte em Levítico 20,13.

A utilização do método histórico-crítico se faz presente na emissão de valores relacionados a análise do versículo a ser pesquisado, e na obtenção de respostas objetivas que venham dar significado a esta pesquisa. Reiterando esta análise, Wegner (1998, p. 17) corrobora com esta afirmação ao dizer que o método histórico-crítico, necessita emitir uma série de juízos sobre as fontes que tem por objeto o estudo. A utilização deste método crítico, se dá na possibilidade de ser intensamente racional e insistentemente questionadora. Estas características são explicadas a partir do advento do iluminismo¹²e da incorporação da pesquisa histórica das ciências em geral na pesquisa bíblico-teológica.

Apesar da utilização deste método por muitos teólogos e cientistas bíblicos, existem autores que duvidem da sua eficácia exegética. Lopes (2005, p. 115) faz duras críticas à sua utilização em seu artigo intitulado: “O dilema do método histórico-crítico na interpretação bíblica”. Segundo Lopes o método histórico-crítico assumiu desde o seu início, pressupostos dogmáticos que refletem a rejeição da autoridade e infalibilidade das Escrituras, estabelecendo exegeticamente a distinção entre palavra de Deus e Escritura.

¹² O método histórico-crítico é um método de interpretação das Escrituras Sagradas que pressupõe a libertação de premissas dogmáticas e que adota a razão como principal critério de avaliação do texto bíblico. Ele nasce do Iluminismo e dos primeiros traços do que, posteriormente, será chamado teologia liberal protestante. Embora sua origem seja européia, sua influência se estende a todo o mundo, chegando ao Brasil (XAVIER, 2016, p. 1,2).

Apesar de posições contrárias às estabelecidas nesta pesquisa, o método a ser utilizado, visa situar o texto dentro do contexto que está inserido (pós-exílio babilônico), tendo a santidade como elemento de sustentabilidade no discurso levítico. A utilização do método histórico-crítico na elaboração desta pesquisa, se dá através do entendimento da morte como requisito para a obtenção da santidade, confrontando sistematicamente com o excerto de Êxodo 20,13, que proíbe esta prática em toda e qualquer circunstância “não matarás”. Portanto, a utilização deste método é representada através das análises sincrônicas e diacrônicas, que nos levaram a uma outra face da história a ser conhecida.

1.1.1 Crítica Textual Aplicada Em Levítico 20,13

O primeiro passo da exegese, segundo o método histórico-crítico, é a fixação do texto a ser estudado. Dado a inexistência do autógrafo original, busca-se fixar o texto no mais autêntico possível, através da comparação dos manuscritos existentes. A isso se chama crítica textual. A seguir, serão comparadas as diversas traduções, para que se possa compreender claramente o texto que será apresentado no melhor do seu formato original possível.

Todas as possibilidades de se poder compreender textos antigos são válidas, desde que se utilizem de métodos confiáveis, a partir de traduções responsáveis que preservem as suas narrativas originais. Por isso utilizaremos como princípio básico de estudo, o método histórico-crítico, que juntamente com os textos hebraicos da Bíblia Stuttgartensia, farão com que nossa perspectiva exegética seja a mais confiável possível.

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת-זָכָר מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשָׂו מוֹת יוּמָתוּדְמִיָּהֶם׃
(Bíblia Hebraica Stuttgartensia, 1997/BHS)

1. “Quando também um homem se deitar com outro homem como com mulher, ambos fizeram abominação; certamente morrerão; o seu sangue é sobre eles”. (ARC/Almeida Revista e Corrigida).

2. “O homem que se deitar com outro homem como se fosse uma mulher, ambos cometeram abominação; deverão morrer, e o seu sangue cairá sobre eles”. (BJ/Bíblia de Jerusalém).

3. “O homem que se deitar junto com outro macho na cama como se fosse mulher abominação fazem, e ambos devem morrer, serem executados no sangue deles”. (TEB/Tradução Ecumênica da Bíblia).

Do ponto de vista textual, a frase não possui variantes significativas que lhe alterem o sentido. A BHS registra apenas uma variante após a palavra שניהם *sheneyhem* “os dois” que em alguns códices apresentam a palavra יומתו, *ywmtw* “morrerão”. Podemos salientar a existência de algumas alterações de ordem semântica encontradas no texto, seguindo a ordem natural da interpretação textual, o que não influencia de forma significativa na escrita e no entendimento original do texto a ser pesquisado.

Utilizamos a efeito de comparação as Bíblias de Jerusalém (BJ); Almeida Revista e Corrigida (ARC) e a Bíblia Hebraica *Stuttgartensia* (BHS). Devido à pequenez do texto analisado, é dispensável a utilização de outras fontes de tradução para efeito de comparação. Em suma, procuramos nos aproximar cada vez mais da tradução original possível, e após minuciosa análise textual, percebe-se que não há inclusões ou exclusões de vocábulos ou de algo que venha proporcionar algum tipo de interferência na sua compreensão textual.

Na história da interpretação, privilegiou às vezes, em diversos momentos e por diversas circunstâncias, um ou outro tempo do processo interpretativo, com um risco de se fechar, de um lado, na materialidade mais ou menos percebida dos eventos “nus”, ou de cair, de outro lado, ao faltar o primeiro momento, numa palavra arbitrária caprichosamente acrescentada aos eventos (SIMIAN-YOFRE, 2001, p. 22).

Segue abaixo toda a transliteração da perícopre de Levítico 20,13, a sua pronuncia, o seu significado e a sua concordância. Verifica-se a partir deste quadro a posição que se encontra cada palavra dentro do texto e a sua perspectiva tradução.

Tabela 1: Transliteração da perícopes em Levítico 20,13

Pronuncia	Transliteração	Hebraico	Português	Concordância
VĒYSH	Wə'îš,	וְאִישׁ	Homem	Substantivo masculino
ASHER	Āšer	אֲשֶׁר	Que, o que, o qual	Pronome relativo
YSHĒKAV	Yiškab	יִשְׁכַּב	Deitar, dormir	Verbo
ET	'e	אֶת-	Junto (denotando proximidade)	Preposição
ZĀKHĀR	Zākār	זָכָר	Masculino/Macho	Substantivo
MISHĒKĒVEY	Miškabê	מִשְׁכָּבֵי	Deitar. Dormir, cama, leito.	Substantivo
ISHĀH	'Iššāh,	אִשָּׁה	Mulher, esposa	Substantivo
TOEVĀH	Tōw'êbāh	תּוֹעֵבָה	Abominação	Substantivo
ĀSU	ĀSU	עָשׂוּ	Fazer, realizar	Verbo
SHĒNEYHEM	šənêhem	שְׁנֵיהֶם	Ambos, eles	Substantivo
MOT	Mōwt	מוֹת	Morrer	Verbo
YUMĀTU	Yūmāṭū	יוּמָתוּ	Ser executado, morrer	Verbo
DĒMEYHEM	Damehem	דְּמֵיהֶם	Sangue	Substantivo
BĀM:	Bām.	בָּם:	Neles, dentro deles	Preposição

Fonte: <http://bibliaportugues.com/text/leviticus/20-13.htm>

1.1.2 Crítica Das Formas

Levítico é o terceiro livro do Pentateuco, o título em hebraico é *wayyiqra* “e Ele chamou”, que representa a primeira palavra do texto massorético. O título em si não é descritivo, mas oferece indícios de alto conteúdo revelacional do livro, no qual Yahweh fala diretamente a Moisés ou a Arão nada menos do que trinta e oito vezes (GAZZI, 2013, p. 139). O título sugestivo “Levítico” descreve todo o conteúdo descrito no livro, e que se refere às leis dos sacerdotes, dos filhos de Levi, proveniente da

versão dos setenta (LXX)¹³ denominada *Levitikon* e da vulgata latina¹⁴ *Leviticus*, caracterizado como manual ao ritual do velho pacto (UNGER, 1985, p. 107). Levítico focaliza o culto e o poder da nação de Deus. Em Êxodo Israel foi redimido e estabelecido como reino de sacerdotes e nação santa, enquanto a literatura levítica mostra como o povo de Deus deve cumprir a sua vocação sacerdotal (WIKINSON; BOA, 2000, p. 38).

Algumas são as hipóteses acerca da origem dos escritos levíticos, entre elas podemos destacar, a teoria da crítica independente que vem negar toda a sua origem em relação a Moisés e à legislação levítica, supondo-se que o seu início pode estar relacionado à escola sacerdotal de influência do profeta Ezequiel nos tempos do cativeiro da Babilônia. Desta forma, esse livro é considerado um documento sacerdotal (P) e cuja compilação data de diferentes épocas. (COLUNGA; CORDEIRO, 1960, p. 620).

Jean Astruc (1753), professor de medicina em Paris, iniciou esta teoria, notando que se usava o nome “Eloim” (Deus) em algumas passagens do Gênesis, e “Jeová” em outras. Para Astruc, isto era prova de que Moisés havia usado dois documentos como fontes, cada um com sua maneira especial de designar a Deus, para escrever o Gênesis. Mais tarde, os estudiosos alemães descobriram o que lhes pareciam certas repetições, diferenças de estilo e discordância nas narrativas. Chegaram à conclusão de que Moisés não escreveu o Pentateuco; o escritor foi um redator

¹³ A Septuaginta é uma tradução das Escrituras hebraicas para o grego, realizada antes de Cristo. A tradução começou a ser realizada por judeus em Alexandria sob Ptolomeu II, Filadelfo (c. 285-246/7 a. C.), sendo nessa época traduzido o Pentateuco. Essa Versão é denominada também LXX, pois teria sido elaborada por setenta (ou setenta e dois) eruditos judeus. Ao Pentateuco, “foram acrescentados os demais livros, cuja tradução foi feita por um grande número de pessoas diferentes [...] por volta do final do segundo século a.C. todo o Antigo Testamento, pelo menos o seu conteúdo principal havia sido traduzido ao grego” (SBB, 2011, *apud* KLEIN, 2012, p. 164).

¹⁴ A Vulgata consolidou-se na primeira metade do século XVI, sobretudo a partir da edição da Bíblia de 1532, tendo sido definitivamente consagrada pelo Concílio de Trento, em 1546. O Concílio estabeleceu um texto único para a Vulgata a partir de vários manuscritos existentes, o qual foi oficializado como a Bíblia oficial da Igreja e ficou conhecido como Vulgata Clementina. Após o Concílio Vaticano II, por determinação de Paulo VI, foi realizada uma revisão da Vulgata, sobretudo para uso litúrgico. Esta revisão, terminada em 1975, e promulgada pelo Papa João Paulo II, em 25 de abril de 1979, é denominada Nova Vulgata e ficou estabelecida como a nova Bíblia oficial da Igreja Católica. Os críticos da tradução da Vulgata, apoiam-se neste trecho para afirmar que Jerônimo teria adulterado o seu conteúdo na tradução do texto grego para o latino: “Obrigas-me fazer de uma Obra antiga uma nova... da parte de quem deve por todos ser julgado, julgar ele mesmo os outros, querer mudar a língua de um velho e conduzir à infância o mundo já envelhecido. Qual, de fato, o douto e mesmo o indouto que, desde que tiver nas mãos um exemplar, depois de o haver percorrido apenas uma vez, vendo que se acha em desacordo com o que está habituado a ler, não se ponha imediatamente a clamar que eu sou um sacrílego, um falsário, porque terei tido a audácia de acrescentar, substituir, corrigir alguma coisa nos antigos livros? (Meclamitans esse sacrilegum qui audeam aliquid in verteribus libris addere, mutare, corrigere). Um duplo motivo me consola desta acusação. O primeiro é que vós, que sois o soberano pontífice, me ordenais que o faça; o segundo é que a verdade não poderia existir em coisas que divergem, mesmo quando tivessem elas por si a aprovação dos maus”. (Obras de São Jerônimo, edição dos Beneditinos, 1693, t. It. Col. 1425). (SILVA, [20-] p. 3).

desconhecido que empregou várias fontes ao escrevê-lo (GAZZI, 2013, p. 69).

O período do pós-exílio foi um intervalo de farta produção literária, muitas obras foram escritas nesta época, compondo algumas literaturas da Bíblia Hebraica. Quando estudamos os textos em perspectiva histórica, verifica-se que certos textos bíblicos entraram no cânon em momentos específicos nos quais determinadas situações sociais estavam acontecendo (MARIANNO, 2007, p. 133).

Toda a narrativa apresentada na perícopes de Levítico 20,13 descreve a situação vivida pelos exilados na Babilônia antiga, e que a prática homoerótica masculina fosse uma constante naquele período. A descrição da morte inclusa neste versículo, reforça ainda mais a possibilidade de uma possível existência da prática homossexual masculina na comunidade dos exilados. Uma ação provavelmente condenável aos princípios éticos daquela comunidade.

Neste período, os deportados também tiveram uma intensa preocupação em guardar o passado, o que explica a preservação e reelaboração da “historiografia deuteronomista” desenvolvida neste período. As palavras dos profetas, agora confirmadas e justificadas pelos acontecimentos são preservadas oralmente e por escrita. As leis de culto do código sacerdotal também são compiladas e codificadas neste período para que a forma do culto, no momento desaparecida, não se perdesse (DOS SANTOS, [20-], p. 10).

1.1.3 A Teoria Documentária Da Alta Crítica Na Literatura Levítica

Existem diferenças enormes em relação à alta crítica e à crítica textual. Alguns fundamentalistas rechaçam a propriedade da alta crítica, atribuindo-a a algo perverso e satânico. Alguns conservadores até entendem de forma geral o papel da alta crítica, o problema é que alguns eruditos liberais decorrem ao erro em suas análises científicas. Assim, os eruditos liberais segundo o entendimento dos conservadores, não fazem diferenciação entre a Bíblia e outros livros seculares, não apresentando nenhum método especial para que ela possa ser interpretada. Outra problemática encontrada na interpretação dos conservadores em relação à alta crítica, é que os liberais nunca conseguiram se refirmar em suas análises científica em relação à Bíblia sagrada (HORDERN, 2003, p. 97).

A diferença existencial encontrada entre os conservadores e os eruditos da alta crítica em relação à literatura Levítica, segundo a concepção de Willian Hordern (2003) se fundamentava na afirmação de que Moisés era sim o autor do Pentateuco, ao passo que os eruditos não participavam da mesma ideia. Mcdowell (2004, p. 526) afirma que Moisés teve uma extensa atividade literária segundo Deuteronômio 5-26, mas não há provas contundentes que confirmem a sua autoria sobre o Pentateuco, mesmo se utilizarmos de passagens bíblicas como Deuteronômio 31,24-26 que supostamente afirme esta posição:

“E aconteceu que, acabando Moisés de escrever num livro, todas as palavras desta lei, Deu ordem aos levitas, que levavam a arca da aliança do Senhor, dizendo: Tomai este livro da lei, e ponde-o ao lado da arca da aliança do Senhor vosso Deus, para que ali esteja por testemunha contra ti”. (ARC).

Os conservadores acreditam na fidedignidade histórica dos textos bíblicos e de sua veracidade, atribuindo a Bíblia como fonte fidedigna de conhecimento. Esta normativa foi amplamente rejeitada pelos liberais. Existe uma cosmovisão diferente a este antagonismo de interpretação bíblica. Entretanto, entendemos que a alta crítica está preocupada em se afirmar de forma científica, analítica e compreensível ao intelecto humano, ao passo que os conservadores, se fundamentam na possibilidade da inspiração Divina na Bíblia sagrada, por meio da revelação e de um domínio antinatural.

A alta crítica foi criada com objetivo de testemunhar que os primeiros cinco livros da Bíblia foram redigidos em sua maior parte no período de Esdras (444 a.C.), e julgam que o livro de Deuteronômio é uma “fraude piedosa” escrita pelos sacerdotes no reinado de Josias, tendo em vista a promoção de avivamentos, e consideram que o livro de Gênesis consiste apenas em lendas nacionais de Israel. A baixa crítica por outro lado, se ocupa com o estudo do texto em si, observando que os manuscritos existem para estabelecer qual o texto mais se aproxima do original. (GAZZI, 2013, p. 68).

Os críticos racionalistas, na visão de Gazzi (2013, p. 69) desenvolveram a teoria de que o Pentateuco não foi escrito por Moisés, mas é uma recopilação de documentos redigidos em sua maior parte no século V a.C. Consideram que os documentos, com exceção (D), correm paralelamente através dos primeiros livros do

Pentateuco. A obra final teria sido redigida no século V a.C., provavelmente por Esdras. Esta especulação de Wellhausen e Graf chama-se “A Teoria Documentada” (J.E.D.P)¹⁵(GAZZI, 2013, p. 70). Assim, o Código Sacerdotal (P) coloca o interesse pessoal na organização do tabernáculo, que poderia ter adquirido corpo durante o cativeiro babilônico, fornecendo um plano geral do Pentateuco.

Há outra possibilidade em Cardoso (2001) reiterado pela narrativa conceitual de Storniolo (1995, p. 7,8) relata que qualquer possibilidade contrária da origem sacerdotal em Levítico é mera especulação, o mesmo completa a sua afirmação ao descrever que este livro chegou a sua forma atual no período do pós-exílio babilônico após o ano de 538 a.C.

Todavia, podemos admitir que a prática da homossexualidade masculina descrita em Levítico 20,13 era considerada abominação, e utilizava-se da morte como fator de punição aos praticantes desta ação. Estas práticas são utilizadas deste a antiguidade,¹⁶e possivelmente estiveram presentes desde o deserto do Sinai, em que este puro prazer carnal era representado pelo sofrimento causado pela vida nômade do êxodo. Outra possibilidade, está na afirmação de que estas práticas homoeróticas masculinas foram inseridas em Levítico 20,13 pelos redatores finais (sacerdotes), a partir da existência da tradição oral desde o êxodo, talvez influenciadas pela cultura babilônica durante o período em que foram cativos.

Se os escritos em Levítico 20,13 estivessem sido redigidos por Moisés, seguramente estariam sob a influência sócio religiosa do Egito em que foram escravos por aproximadamente 430 anos. Todavia, se estes documentos datam do período do pós-exílio babilônico, certamente são textos que foram influenciados pela cultura sócio religiosa da Babilônia.

A alta crítica vem afirmar que a narrativa do Pentateuco veio subsistir em sua totalidade no período do pós-exílio babilônico por meio da análise sacerdotal que influenciou estes escritos. Provavelmente, a prática homossexual masculina no

¹⁵A hipótese documental, também conhecida como Teoria das Fontes, é a teoria segundo a qual os cinco primeiros livros do Antigo Testamento (Pentateuco) são resultado de uma composição a partir de quatro fontes principais: (J) javista; (E) eloísta; (D) deuteronomista; (S) sacerdotal.

¹⁶Evidentemente, do ponto de vista fenomenológico, a atração sexual entre pessoas do mesmo sexo existe desde a aurora da humanidade em todas as culturas. A época e o local determinaram o tratamento que se deu a esses sujeitos: prática comum e bem tolerada na Grécia, Pérsia, Roma e China, mas condenada entre os assírios, os hebreus e os egípcios. Entre os índios brasileiros, assim como em algumas sociedades africanas, a antropologia é rica em relatos, as reações frente ao relacionamento entre pessoas do mesmo sexo variam desde a aceitação, como uma expressão legítima da sexualidade, até a rejeição absoluta. Com o advento do cristianismo, a homossexualidade torna-se, em certos períodos, um crime passível de morte (CECCARELLI, 2008, p. 73).

período antigo do Oriente próximo, foi escrita pela comunidade sacerdotal do exílio, tento os atos abomináveis associados à cultura babilônica, que influenciou sobremaneira a comunidade dos Judaítas durante o período em que foram cativos na babilônia.

1.2 CRÍTICA HISTÓRICA, UMA ANÁLISE DIACRÔNICA EM LEVÍTICO

Não há relatos da existência de movimentos geográficos em Levítico, todos os hebreus estão acampados junto ao Monte Sinai (25,1.2; 26,46; 27,34) que a partir da primeira páscoa, começa o novo calendário em Israel (Êx 12,2) e exatamente um ano mais tarde, o tabernáculo é completado (Êx 40,17). Portanto, é através desta perspectiva geográfica que começa toda a história Levítica, a partir do primeiro mês do segundo ano (Nm 1,1) (WILKINSON; BOA, 2000, p. 38,39).

Os hebreus tinham acabado de sair do Egito e estavam acampados no deserto ao pé do Monte Sinai, sem terra ou direito à propriedade. Yahweh acabara de livrar o povo hebreu do cativo tornando-os livres, porém, sem território e sem-terra. Assim, começa a história deste povo, firmada em torno do processo de “libertação”, para em seguida, passar ao processo de “separação”. Em suma, a ação de Deus em relação ao povo hebreu momentaneamente era de tirá-los do aprisionamento Egípcio, e posteriormente resgatá-los de sua cultura pagã. Os egípcios não aprisionaram somente o povo hebreu, mas também a sua cultura e religião. A maior dificuldade do Êxodo não foi tirar os hebreus do Egito, mas tirar o Egito dos hebreus.¹⁷

A necessidade de uma reformulação nas perspectivas religiosas na comunidade do êxodo, se torna uma constante, pois representava a libertação sócio religiosa de um povo escravizado. Talvez, este desejo eminente de liberdade, pudesse se traduzir na proposta apresentada pelo discurso de Levítico 20,13 em que a prática homoerótica masculina era interpretada como um ato de liberdade sexual, em função do aprisionamento sócio religioso daquele período antigo.

Contudo, o discurso da prática homoerótica masculina descrita em Levítico 20,13 viria revelar todo o desejo existente de uma comunidade sedenta por

¹⁷ Os judeus foram escravos no Egito durante aproximadamente 400 anos, e, durante este período, sofreram forte domínio sócio religioso, aprendendo todas as práticas idólatras daquele povo. Tirar o Egito dos hebreus era fazer com que este povo criasse seus próprios costumes, leis e religião.

liberdade,¹⁸e da possível existência de atos idólatras praticados pelos hebreus realizadas sobre a influência religiosa dos egípcios, durante o período em que foram prisioneiros no Egito. Estas práticas sexuais entre iguais, talvez não pudessem representar somente o desejo de liberdade sócio religiosa da comunidade do êxodo, mas também, a busca pela liberdade de pensamento.

Na concepção de Kathlen Luana de Oliveira (2009, p. 78,79) o livro de Levítico pode ser considerado um escrito sacerdotal (P), pois tende a provocar grandes questionamentos devido à existência de inúmeras regras em que a comunidade do exílio deveria se submeter. As reformas apresentadas em Levítico por meio de leis, descrevem a existência da necessidade de uma política interna que determinasse a ética e o comportamento social de um povo recém liberto (pós-exílio).

A história do povo hebreu estava baseada na regulamentação jurídica em torno de leis que eram regidas e interpretadas pelos próprios hebreus, dando explicações a respeito de como devia se cumprir suas vocações sacerdotais. Os textos de Levítico são manuais para que este povo recém liberto, entendesse o propósito de servir, cultivar e obedecer um Deus puramente santo, seja mediante a utilização de sacrifícios ou através da obediência.

As leis são inseridas na história do monte Sinai, não apenas pela autoridade, mas porque o deserto significa o potencial de vida no exílio. O lugar aonde tudo se perdeu agora pode significar ganho. A paisagem desértica tira toda a esperança de um povo, ou seja, toda a narrativa parece ser em vão. Disseram a Moisés: “não havia sepulturas no Egito, por isso nos tirasse de lá para morrermos no deserto” (Ex.14:11). O Levítico segundo o autor vê o deserto como possibilidades entre histórias passadas e futuras, pela qual o povo pode receber a simbologia da ordem da lei. (ALTER; KERMODE, 1997, p. 90).

Portanto, Israel é separado como povo “santo”¹⁹(puro e impuro, culto e leis religiosas) e tudo que os envolve está relacionado à *santidade* (Lv.19,2; 22,31-33). Levítico está envolto na prática do culto, nas normativas religiosas e no entendimento da “pureza” e “impureza”. Nesta mesma perspectiva, podemos citar as palavras de Alter e Kermode (1997, p. 88) que descrevem que o próprio texto de Levítico faz uma

¹⁸ A liberdade idealizada por Yahweh era da criação de uma nova comunidade, baseada na perspectiva de novas leis (Êxodo 20,1-17), e na proposta da criação de uma nova nação (Êxodo 12, 40-41) em meio a realização de uma aliança feita entre Yahweh e “Abraão” (pai dos hebreus) (Josué 21,43).

¹⁹ O povo se torna separado à santidade, observando-se como povo escolhido e santificado pelo próprio Yahweh. Assim, este entendimento em relação a santidade inserida em Levítico se destaca em: Culto, leis religiosas e puro e impuro.

conexão entre santidade e o exílio, e que a pureza possa representar a impossibilidade de união entre o homem e Deus por meio do pecado. Assim, a separação *qadosh*, é uma metáfora desta relação entre homem e Deus, e que a separação do povo deve espelhar a sua própria (Lv 19,2).

A terra²⁰ agora que desfrutam os judeus é de propriedade exclusiva de Yahweh, excluindo todo o entendimento de posse junto ao povo hebreu. O entendimento de terra está no seu deleite e não propriamente na posse segundo a lei do resgate das terras (Lv 25,23). Portanto, percebe-se que a terra também está inserida no contexto de santidade, por se tratar de uma promessa divina, e que o exílio exprime sobremaneira a relação de separação existente entre o povo santo e seu Deus (Yahweh). Alter e Kermode (1997, p. 88) afirmam que o laço ritual do povo hebreu em relação a terra de Israel descreve não somente um senso de posse, mas uma permanência de exílio. A terra também deve guardar o sábado e não pode ser vendida eternamente pois pertence exclusivamente a Deus (25,23).

A literatura Levítica retrata os acontecimentos do exílio babilônico em relação à liberdade dos hebreus no Egito, assim, a redação do pós-exílio se confunde à descrição apresentada em Êxodo em que a liberdade está condicionada à separação de um povo.²¹ O deserto simboliza a lei, enquanto a terra se confunde na promessa destacada em levítico. Desta forma, considerando a análise conceitual de Alter e Kermode (1997, p. 90) o deserto exemplifica o pleno potencial de uma vida de exílio em que o lugar onde tudo foi perdido pode revelar-se no lugar onde tudo é ganho. Assim, Levítico vê o deserto como uma lacuna necessária entre culturas e história, passada e futura.

²⁰ Terra santa. Êxodo: 3,5.

²¹ Em Êxodo 3,18, o termo “deserto” é usado de maneira positiva pois aqui o deserto se opõe ao mundo. É o lugar de separação do mundo. Assim que alguém é salvo, deve sair do mundo e ir ao deserto, onde não existe nenhum elemento egípcio. Quando os filhos de Israel entraram no deserto, foram libertados do Egito. Seguindo o mesmo princípio, para sairmos do mundo, temos de ir para o deserto. Contudo, não são muitos os cristãos que foram levados ao deserto. Isto significa que alguns foram salvos, mas não foram libertados do mundo nem estão separados dele (LEE, 2014).

1.2.1 O Contexto Sócio Histórico do Exílio Babilônico

O exílio babilônico²² teve seu início em meados do ano 597 a.C. havendo pelo menos três deportações²³ temporais à Babilônia:²⁴ em 597 a.C. foram deportados em torno de 10.000²⁵ a 7.000 pessoas da elite do povo²⁶ (2Rs 24,8-17; Jr 13,18-19); em 587/586 a.C. depois da ruína de Jerusalém e do próprio templo, milhares de pessoas sofreram com a segunda deportação (2Rs 25, 7.11-12; Jr 39,9-10); e em 581/582 a.C. segue-se com a deportação de mais 745 Judeus (Jr 52,30) (KIPPER, 2013, p. 161,162). Reafirmando os conceitos desta pesquisa em relação ao período do exílio babilônico, destaca-se que este período em sua totalidade, corresponde aos anos (626-538 AEC), e o período Persa surge em meados de (538-333 AEC) e entre os anos (1200-884 AEC) houve um certo descanso por parte de Israel em relação ao domínio de outras nações (MARIANNO, 2007, p. 49). É neste contexto que se constrói a nossa análise literária descrita em Levítico 20,13, um povo dominado, escravo, sem o seu principal símbolo religioso, o templo, e que suas prerrogativas agora estavam firmadas na convicção que Yahweh os abandonara. O exílio significava castigo de um povo desobediente e incapaz de cumprir a aliança²⁷ feita com seu Deus (Yahweh).

²² A Babilônia exerceu seu domínio de 626-538 A.E.C., um curto período, mas período de profundo impacto na vida da nação Israelita. O período exílico é parte desta época de dominação Babilônica (597-538 AEC.). Depois de um cerco relativamente tolerante com Judá, Zedequias se aliou ao Egito. Nabucodonosor devastou Jerusalém em 587/6 AEC, deportando toda a elite judaica para a capital do império e espalhando os camponeses no território de Judá para cultivar as terras do rei (MARIANNO, 2007, p. 51,52).

²³ *Golah*, é uma expressão hebraica abrangente que significa: deportados ou cativos.

²⁴ O segundo livro dos Reis 24,14 estima o número de exilados na primeira campanha babilônica (em 597 a.C., na época de Joaquin) em 10 mil, enquanto o versículo 16, do mesmo capítulo, reduz o número para 8 mil exilados. [...] O livro de Jeremias 52,28-30 relata que o total de deportados para a Babilônia chegou a 4.600 dos habitantes de Judá [...] Graças a essas incertezas combinadas, o que de mais racional se pode dizer é que estamos lidando com o número total de exilados variando entre mil e talvez 15 ou 20 mil, no máximo. (MARIANNO, 2007, p. 91).

²⁵ P. LEMAIR; D. BALDI, e Storico della Bibbia, dá o total de uns 100.000, mas a 2a. edição desta obra omite esta cifra. (KIPPER, 2013, p.162).

²⁶ Em relação às três deportações principais para a Babilônia e o número total desses deportados são: Em 597 a.C. foram deportados 10.000 (ou 7.000) da elite do povo (2 Rs 24, 8-17, 14.16 Jr 13,18-19 24,1.5-7 29,1ss). Em 587 e 586, depois da ruína de Jerusalém e do templo, houve a deportação de vários milhares de pessoas (2 Rs 25,7.11-12 Jr 39,9-10 52,15-16.29 2 Cr 36,20). Finalmente em 581 (ou 582) foram deportados mais 745 judeus (Jr 52,30). Quanto ao número total dos deportados de 586 e 581, Jr 52,30 dá 4.600 pessoas, mas não dá o número dos deportados dentre a população pobre do país (cf. 40,7 52,16). Logo somando este número aos 10.000 (ou 7.000) de 597, teríamos um total de uns 15.000 homens, o que junto com as mulheres e crianças daria a soma de uns 50.000. Mas há quem fale num total de 22.674 homens deportados, o que, junto com as famílias, daria um total de cerca de 85.000. Em todo o caso, mesmo contando a todos, não deveriam ultrapassar os 100.000 (KIPPER, 2013, p. 161,162).

²⁷ (Êx 2,24; 6,4-5; 19,7-8; 29,38); (Gn 15,12-16).

A destruição de Jerusalém e do seu Templo foi eminente, uma cidade toda devastada pelos babilônicos que se impuseram sobre os povos daquela cidade. Na construção reflexiva de Lopes (2000, p. 9) em meio a sua obra: “Judeus: exílio babilônico”, o autor vem corroborar com esta análise ao afirmar que os soldados inimigos acabavam com tudo aquilo que encontravam pela frente, a destruição era total, invadiam os locais sagrados pelos judeus, até mesmo o santo dos santos em que só era permitida a entrada do sumo-sacerdote uma vez ao ano, também foi destruído. Os moradores da cidade que não fossem mortos, tinham a sua barba e os seus cabelos cortados como um ato de humilhação. A nobreza era feita refém e seguiam a pé a uma cidade desconhecida e “impura” (segundo a lei dos judeus) com seus deuses e crenças diferentes. Desta forma seguem os judaítas em uma saga de vergonha, miséria, dor e humilhação.

Durante a deportação para a Babilônia, alguns dos judaítas fugiram para o Egito e outros continuaram na terra. Marinho (2016, p. 40) descreve que os judaítas no período do exílio babilônico, eram encontrados basicamente em três lugares distintos: em Judá, na Babilônia, e no Egito (os que conseguiram fugir para lá). Os que ficaram em Judá são descritos como os “mais pobres da terra”, denominados *autóctones*,²⁸ que cuidavam provavelmente das plantações de azeitonas e das poucas vinhas que sobraram. Estes, formavam a parte mais pobre, os mais necessitados dentre toda àquela nação.

Os judaítas do pós-exílio babilônico se dividiram em dois povos distintos, os *autóctones* que são os povos ficaram na terra e não foram levados ao exílio (os pobres) e a comunidade da *golah*,²⁹ (a elite) uma expressão hebraica abrangente que significa: “deportados ou cativos” (MARIANNO, 2007, p. 62).

O exílio babilônico possuiu algumas particularidades que são destacadas por J. Balduino Kipper S. J. (2013, p. 162) como a deportação dos judaítas que se estabeleceram em vários lugares ao sul da Babilônia, provavelmente perto da cidade de Babel, e que não se misturaram a outras etnias encontradas naquela cidade (Ez

²⁸ Este grupo (*autóctones*) é comumente chamado de “povos da terra”. O conceito de Povo da Terra *am-há-aretz* tem sido objeto de inúmeros estudos. Para que tenhamos uma noção da degradação do conceito, nos dias de Davi e da sucessão de governantes em Judá, enquanto os reinos estiveram divididos, dizer “povo da Terra”, era referir-se aos chefes de família e de clã que fomentavam as mudanças de governo. Basicamente o “povo da Terra” era a liderança camponesa e rica. No final do Período Persa, a expressão “povo da Terra” refere-se a um grupo de camponeses empobrecidos, miscigenados e sincretistas. Eram os judaítas “paganizados” (MARIANO, 2007, p. 61).

²⁹ Ainda hoje a expressão *golah*, é utilizada para referir-se aos judaítas e israelitas que vivem fora de Israel.

3,15; Ed 2,59. 8,17). O exílio babilônico não representava um campo de concentração, além disso, os judaítas se comunicavam constantemente com sua pátria distante (Jr 29) (incluindo três cartas Jr 51,59-64; Ne 1).

Com a deportação dos judaítas para a Babilônia, veio a existir a miscigenação dos remanescentes como preceitua Marianno (2007, p. 66) que detalha e observa em meio a frágil intervenção nas fronteiras, em que os Judaítas também fossem amonitas, moabitas, edomitas, sírios, fenícios e filisteus, fazendo que esta miscigenação durasse aproximadamente duzentos anos. Diferentemente do que ocorria na Babilônia, em que os deportados foram “depurados” pela fornalha da aflição (Is 40,1) e pela genética. Toda ideia de mistura étnico-racial virou sinônimo de contaminação. Os trechos descritos em Levítico 20,23 retratam o desejo de purificação dos demais povos que os rodeavam: “e não andeis nos costumes dos povos que eu expulso diante de vós, por que eles fizeram todas estas coisas, e eu os abominei”. A expressão: “estas coisas”, provavelmente incluía a prática homossexual descrita na literatura levítica.

Todavia, a proposta retratada pela *golah*, estava representada na não mistura étnico-racial e sócio religiosa de povos considerados impuros aos olhos do redator final. É importante salientar que o pressuposto da separação inicial viria a partir de Yahweh “[...] que eu expulso diante de vós” (Lv 20,23), representada pelo discurso separatista da comunidade sacerdotal da *golah*, pela prática da não miscigenação proposta durante o período do pós-exílio babilônico.

Provavelmente, a descrição da homossexualidade em Levítico 20,13 estivesse permeada entre a pureza étnico-racial promovida pela *golah* durante o período em que estiveram no exílio babilônico, e pela prática da miscigenação realizada pelos *autóctones* sob a influência dos povos vizinhos³⁰(Levítico 18,3). Talvez, o discurso apresentado em Levítico 20,13 não estivesse pautado nas práticas homossexuais em si mesma, mas na fusão racial apresentada pelos *autóctones* e descrita como abominação pelos sacerdotes (P)³¹do exílio, que tinham a morte como recompensa aos que fizessem uso de tais práticas.

A miscigenação era uma constante entre os *autóctones*, e uma aberração entre a comunidade da *golah*, que provavelmente, segundo a análise conceitual de

³⁰ Babilônicos, Egípcios e Canaanitas.

³¹ O entendimento que Levítico foi escrito pela comunidade sacerdotal durante o período do Pós-exílio babilônico, a partir do ano (538 a.C.).

Lourenço (1985, p. 50) temiam o desaparecimento de toda àquela nação como acontecera com o reino do Norte (722 a.C.) devido a prática da idolatria (2Rs 17,7-12) e o aparecimento dos samaritanos³²(miscigenação). Lourenço chama a atenção de Judá (reino do Sul) para que não sigam o mesmo caminho do reino do Norte, com o objetivo de preparar este povo para um suposto castigo iminente que Javé poderia fazer cair sobre eles (v. 19).

1.2.2 A Mistura Étnico-Racial na Interpretação de Esdras e Neemias: Uma Análise em Levítico 20,13

A comunidade do pós-exílio se dividia entre a mensagem³³separatista do escriba Esdras³⁴(9,1;10,44) e do governador Neemias (13,23-31) que vieram resgatar a etnia deste povo, e que viam seus novos cidadãos nascerem em terras estrangeiras. Na constituição reflexiva de Marianno (2007, p. 82) em toda a história dos judeus, estes nunca ousaram estabelecer um controle étnico-racial para seus descendentes, que somente durante o período do exílio, existiu a possibilidade de se poder separar o povo por meio da circuncisão e do registro de extensas genealogias.

A preocupação em relação ao casamento misto era uma constante daquela geração pós-exílica, em que a miscigenação entre judeus e gentios, se dava a partir das narrativas apresentadas em Levítico 18,3.24.30 e 20,26. Este era um dos grandes

³² Os Samaritanos se intitulavam Shamerim o que significa "os observantes" (da lei). Os samaritanos acreditavam e afirmavam serem descendentes do povo antigo de Israel, em particular das tribos de Efraim e Manasses, tribos procedentes da tribo de José, e também que seus sacerdotes levitas procediam de Arão. Outros judeus não reconheciam esses samaritanos, pois eles vinham de origens pagãs. Algumas passagens do Antigo Testamento demonstram isso, na época do rei Ezequias (cf. II Cr. 30:11), rei Josias (II Cr. 34:9) e do profeta Jeremias (Jer. 41:5). "E essa acusação de um povo para com o outro se intensificou com o passar dos séculos". (Brown; Fitzmyer; Murphy, *apud* DA SILVA, 2009, p. 2,3).

³³ A mensagem dos profetas do período do exílio Babilônico se divide em três partes: os profetas anteriores do exílio século VIII (Amós, Oséias, Isaías, Miquéias) século VII até o exílio (Sofonias, Naum, Habacuc e Jeremias); os profetas do exílio (Ezequiel e Deutero-Isaías "Is 40-55"); e os profetas do pós-exílio (Ageu, Zacarias 1-8, o grande apocalipse de Isaías Is 24,27, III Is 56-66, Abdias, Joel, o pequeno apocalipse de Isaías 34,35, Jonas, Malaquias, Zacarias 9-14 e Daniel).

³⁴ Os autores dos livros de Esdras e Neemias partilham essas ideias. Para eles, os *bené haggôlá* (literalmente, os filhos do exílio), um dos nomes que com frequência dão aos "retornados" e aos que com eles se identificam, são Israel. Com o regresso dos *bené haggôlá* à Judeia, é Israel que volta à sua terra. Os livros de Esdras e Neemias expressam essa ideia apresentando o regresso dos *bené haggôlá* e a sua instalação na Judeia como réplicas do êxodo e da instalação dos Israelitas em Canaã. É por isso que declaram os habitantes da Judeia estrangeiros (Ed 4,1-5), membros dos povos de Canaã (Ed 9,1-4), com os quais os retornados não podem misturar-se (Ne 9,2.29), e sobretudo não podem casar-se (GONÇÁLVES, 2000, p. 169).

problemas a serem enfrentados pela comunidade do pós-exílio, em que a prática da miscigenação, poderia ser o fim daquela nação, e conseqüentemente o fim de se alcançar outras nações.³⁵

Ao receber dos príncipes a denúncia de que o povo havia se misturado com as mulheres estrangeiras, Esdras reagiu por inteiro: dos cabelos às vestes e ficou atônito (Ed 9,1-4). Estes casamentos mistos teriam sido efetuados por aqueles que anteriormente voltaram do exílio (10,2-4). Poderia tratar-se de pessoas do grupo de deportados que chegaram com Esdras, mas isso é pouco provável, pois os filhos não sabem falar a língua hebraica. Não eram crianças pequenas, mas com uma certa idade. O problema não estava apenas em Jerusalém, mas espalhado pelas cidades de Judá, o que forçou a convocação da assembleia (10,7-9). Aqueles que não atendessem seriam excluídos da comunidade (10,7) (MARIANNO, 2007, p. 121).

Neemias do mesmo modo que Esdras se posiciona de forma radical em relação à prática de casamentos mistos³⁶ entre os judeus e os povos circunvizinhos, ele bate nos culpados e arranca-lhes o cabelo, reiterando o compromisso feito anteriormente por eles (Ne 13,25). Desta forma, as filhas dos judeus não deviam se casar com estrangeiros e as mulheres estrangeiras não deviam ocupar o lugar delas na comunidade (BERGANT; KARRIS, 1999, p. 332). Reafirmando as posições anteriores, Lopes (2000, p. 9) completa a sua análise conceitual afirmando que a lei judaica não permitia a mistura sanguínea dos judeus, em que os estrangeiros eram tolerados, e se porventura houvesse casamentos mistos, a contaminação era eminente. Estes sabiam dos riscos que corriam se perdessem a sua identidade ao caminharem rumo a uma terra estranha.

³⁵ O plano inicial de Deus era de recorrer a todas as nações a partir da nação de Israel. Se Israel rejeita Yahweh, todo o plano redentor de Cristo estaria fadado ao fracasso. E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura. (Mc 16:15).

³⁶ Há outra possibilidade de entendimento em relação aos casamentos mistos na comunidade judaica, se utilizarmos a leitura sociológica pelo método conflitual, devemos refletir uma outra possibilidade de entendimento em relação aos marginalizados, mulheres que se casaram com judeus e que agora se encontram desprotegidas e que tiveram seus filhos arrancados de si. Cf. FERREIRA, 2009. Este método, reflete posições contrárias em relação a análise sumária das passagens relativas à pregação social que se encontram em Is III, Zacarias, Ageu e Malaquias. Na segunda parte de Zacarias, Dêutero e Trito Zacarias, e em Joel, estes nossos profetas são reformadores ou pregadores religiosos, vendo tudo à luz de Deus, e por isso não propõem programas concretos de melhorias sociais ou econômicas para os fracos e oprimidos. A exemplo dos profetas pré-exílicos, também Is III, Zc e Ml insistem em certos princípios gerais, inculcando atitudes interiores que levem a evitar a exploração dos fracos e a prestar auxílio aos necessitados: Is 56,1 58,2b 59,8b,14.15 60,17 Zc 7,9 8,16b; insistem no "direito e na justiça"; Zc 7,9 recomenda a solidariedade ou espírito comunitário e a compaixão. (KIPPER, 2013, p. 163).

A mistura étnico-racial estimulada pelos *autóctones*, a prática de casamentos mistos relatadas por Esdras e Neemias e a mistura sanguínea afirmada pelo discurso de Lopes (2000, p. 9), se confundem com as descrições apresentadas em Levítico 20,13 em que o homem quando “se faz mulher”, assume uma posição que não é a sua, portanto, o ato de se fazer mulher, representa uma posição falsa em relação à situação original. O discurso de separação em meio à santidade, está inserido na proposta de um relacionamento entre Yahweh e seu povo. Provavelmente, a prática homossexual em Levítico 20,13 é representada por pessoas de etnias diferentes, talvez simulando relações matrimoniais heterossexuais em detrimento do discurso separatista promovido por Esdras e Neemias durante o período pós-exílio babilônico.

A mistura sanguínea afirmada pelo discurso de Lopes (2000, p. 9) representava a vida, a prole humana, o cresci e multiplicai de Gênesis 1,27; 9,7 tornando a vida o centro das atenções. Em oposição ao discurso de vida apresentado por Lopes, Levítico 20,13 de forma contrária, anuncia a partir das relações homoeróticas masculinas, a esterilidade humana em meio à prática sexual entre iguais, promovendo a infertilidade, e o fim de toda a humanidade. Assim, a prática homossexual construída sob os relatos apresentados Levítico 20,13, é amplamente contrária a mensagem bíblica da procriação humana.

Nesta mesma perspectiva de entendimento, podemos relacionar a mistura étnico-racial estimulada pelos *autóctones*, à falácia da religião judaica, em meio ao surgimento da idolatria, estimulada pela miscigenação existente entre a comunidade dos judaítas no período do exílio babilônico. Talvez, a relação homossexual masculina apresentada em Levítico 20,13 fosse uma afronta ao discurso étnico promovido pela *golah*, apresentando a esterilidade de um povo em decorrência da prática da não miscigenação. Provavelmente, o discurso dos *autóctones* em relação a prática homossexual masculina, poderia estar relacionada a narrativa de que a utilização da segregação racial promovida pelos *golah*, poderia gerar uma esterilidade social, levando ao desaparecimento definitivo de toda a comunidade dos judaítas.

Enquanto os discursos de Esdras e Neemias estavam direcionados à proibição de casamentos mistos, talvez a prática homoerótica masculina descrita em Levítico 20,13 pudesse representar toda esta infertilidade gerada por esta proibição. Provavelmente, a comunidade dos *autóctones* promovia as práticas homoeróticas masculinas com o objetivo de afrontar a *golah*, na afirmação de que se o problema

estivesse na procriação de cidadãos idólatras, o sexo entre iguais, não representaria nenhum risco a esta comunidade.

A prática homoerótica masculina representava a antagônica afirmação de que o problema da idolatria não estava na miscigenação (casamentos mistos) mas no entendimento sócio religioso daquela comunidade. Talvez, até mesmo a relação homossexual entre homens da mesma etnia, poderiam atrair toda e qualquer tipo de idolatria.

As propostas apresentadas por Esdras e Neemias (casamentos mistos) se davam a partir de uma perspectiva heterossexual, através da relação matrimonial entre homens e mulheres. Talvez o problema da idolatria não estivesse alguma relação com a prática homossexual em si, mas na proposta que ela representava.

1.3 A RELAÇÃO ENTRE YAHWEH E MARDUK³⁷ NO PÓS-EXÍLIO BABILÔNICO

O projeto de nação inspirada por Yahweh na busca da terra prometida, o culto e a adoração, foram exterminados pelo domínio Babilônico em 597 a.C. A destruição do templo durante a invasão de Nabucodonosor gerou uma grande crise na religião judaica, maior até que a destruição do templo em 70 d.C. por Tito. Gunneweg (2005, p. 285) corrobora com esta afirmação ao relatar que naquele período, a derrota de um povo significava a derrota de seu deus, o que equivaleria a sua inferioridade perante os deuses nacionais. Enquanto alguns se lamentavam, acusando Yawheh pelo acontecido, outros apontavam como causa de tamanha desgraça a ira e a justiça de Yahweh sobre o seu povo. A existência de vários deuses na Babilônia, representava o domínio religioso sobre os judeus, que supostamente teriam que reconhecer a soberania dos deuses babilônicos durante o período em que foram cativos. Neste sentido, Marduk, o deus da Babilônia, parecia ter vencido Yahweh após a conquista de Jerusalém e na destruição do templo, como preceitua Marinho:

³⁷ O mito da criação mesopotâmica é o do *Enuma Elish*, que exalta o deus Marduk, grande deus da Babilônia que suplantou o deus Enlil. O *Enuma Elish* situa-nos nas origens do mundo, quando não havia céu nem terra, nem os próprios deuses. Existia apenas a imensidade das águas primordiais, quando ainda se confundiam as águas doces, Apsu e as águas salgadas, Tiamat. Após a criação dos deuses, houve lutas terríveis entre eles. E, depois de vicissitudes de várias ordens e de enormes complicações nesse universo das divindades, Marduk tornou-se o deus principal e o soberano do universo (TAVARES, 2017, p. 46).

A queda de Jerusalém e a destruição do templo supõem algo mais do que uma simples desarticulação das esperanças históricas de um povo; para aqueles que sobreviveram, supôs a comprovação histórica da falsidade de sua fé. Todos os dogmas de sua fé caíram por si sós: a promessa davídica, a aliança, o dom da terra, o seu nascimento para a liberdade, a unicidade de Deus. O esplendor do culto babilônico, apesar das dificuldades por que passou no reinado de Nabonid, lhes fazia pensar que Javé pode ter sido um deus forte e poderoso nas épocas históricas, mas que no presente a glória e o poderio de Marduk eram incontestáveis; Javé tinha sido derrotado (MARINHO, 2016, p. 42).

A vontade de se abandonar a religião judaica na época do exílio babilônico era muito grande, a religião monoteísta dos judaítas era a grande exuberância daquele povo, que se pautava na eminência da existência de apenas um só Deus (Yahweh). Mas, devido à arrancada dos Judaítas ao exílio babilônico, muito se questionara em relação à supremacia e o poder de Yahweh sobre os outros deuses. A grande pergunta que se fazia no período do exílio babilônico pelos judaítas, era se realmente Yahweh era tão poderoso como apregoavam os profetas, em um período de grande apostasia (BRIGHT *apud* MILHORANZA, 2012, p. 68). A partir de então, os Judaítas se tornaram sensíveis em relação à identidade de Yahweh, e a máxima do seu poder em relação a outros deuses, agora era questionada de forma incisiva, abrindo brechas para a real existência de uma outra divindade que não fosse Yahweh.³⁸

A comunidade da *golah* assiste atentamente à grande dedicação que se dava ao culto do deus babilônico Marduk, supostamente devido ao cenário de uma possível apostasia religiosa existente no período antigo do Oriente próximo. Seria possivelmente explicado o fato dos judaítas adorarem outras divindades durante o período do exílio babilônico, como o deus Marduk, que representava a força e o domínio de toda uma nação. Nesta mesma perspectiva de entendimento, recorreremos à análise conceitual de Marianno (2007, p. 64,65) que corrobora significativamente com esta pesquisa, ao relatar a existência de uma certa possibilidade por parte da *golah*, de que Yahweh teria se ausentado do território de Israel após o massacre de Nabucodonosor, confirmando a existência de uma suposta apostasia por parte da *golah* durante o período do cativeiro babilônico.

³⁸ O deuterio-Isaías relata que os discursos proféticos inflamados procuravam inspirar ânimo e conforto aos seus patrícios exilados: Javé não foi vencido, é o Senhor todo poderoso da história, "o criador duma coisa nova", o Deus único que, ao contrário dos deuses babilônicos, prevê o futuro e prediz a volta do exílio, à maneira de um novo êxodo. Este Deus escolheu ao pagão Ciro II como seu "ungido" e instrumento dos seus planos a respeito do seu povo (KIPPER, 2013, p. 163).

O exílio babilônico serviu de grande aprendizado a esta comunidade, a existência da apostasia e o descrédito antes dado aos profetas pelos judaítas, se transformaram em respeito e primazia, devido o aprendizado recebido por esta comunidade durante o período que estiveram no exílio.

A Babilônia de acordo com Mastral e Mastral (2009) com todo o seu poderio e pujança de ser idealizada como a grande dominadora da época, se alimentava do desejo de se transformar em uma grande metrópole para que pudesse representar as aspirações de um grande império. Este desejo babilônico poderia levar cerca de 43 anos para se concretizar. A grande obra babilônica segundo a narrativa de Mastral e Mastral (2009) foi a construção do templo de Marduk juntamente com Etemenanki³⁹ “o grande Zigurate”⁴⁰ de aproximadamente sete andares. Esta grandiosa construção era tão magnífica que impressionara sobremaneira os exilados judaítas (*golah*) que jamais se esqueceriam de tamanha exuberância.

Estas magníficas construções, representavam a máxima do poder babilônico e eram observadas atentamente pela comunidade do exílio, que refletiam suas posições religiosas em relação ao poder supremo de seu Deus (Yahweh). Não obstante, não podemos deixar de relatar a existência de comparações feitas pela comunidade do *golah* entre Yahweh e Marduk no período do exílio babilônico, em que esta comunidade pudesse em algum momento desistir do seu Deus Yahweh.

Possivelmente os babilônicos se encontravam em um período de grande êxtase, devido a sua força dominante registrada no período antigo do Oriente próximo, e que todo o sucesso de conquistas atribuídos à Babilônia se dava em meio ao poder do deus Marduk, que dominava e exterminava todos os seus inimigos. A Babilônia dos tempos antigos se vangloriava, na decorrência de sua supremacia através dos campos de batalha. Em meio à perspectiva de dominação babilônica, é que se encontrava a comunidade da *golah*, que viviam entre as declamações gloriosas que

³⁹ Etemenanki, em sumério: É.Temen.An.Ki; "templo da fundação do Céu e da Terra", era o nome do zigurate dedicado ao deus Marduque na cidade de Babilônia. Originalmente uma torre com sete andares, alegadamente com 91 metros de altura, atualmente apenas dele restam vestígios das suas fundações. É comum considerar-se que possivelmente inspirou a história bíblica da Torre de Babel. (HARRIS, 2002, p. 35).

⁴⁰ O zigurate era um templo comum às civilizações suméria, assíria e babilônica que consistia numa construção de base quadrangular que possuía de três a sete andares (no último caso, associados aos sete planetas, sete metais e sete cores da astrologia e alquimia mesopotâmicas), com altura de até oitenta metros. Ao contrário das pirâmides egípcias, monumentos funerários situados em locais secretos, os zigurates eram templos consagrados à morada dos deuses e por isso mesmo localizados no centro das cidades assírias, como um eixo cósmico que unisse o céu, a terra e o submundo (como a Torre de Babel relatada no Antigo Testamento). (TEIXEIRA, 2016, p. 93).

reconhecia a força e a superioridade do deus Marduk sobre o Deus Yahweh durante o período em que foram cativos na Babilônia. Portanto, percebe-se o grande esforço feito pela comunidade do exílio em permanecerem fiéis ao seu Deus Yahweh, mesmo durante os discursos entusiasmados dos babilônicos em relação à superioridade do deus babilônico Marduk sobre o Deus Yahweh.

Durante a sucessão dos fatos dramáticos que permeavam a *golah*, os pensadores exilados⁴¹ se esforçavam na leitura sociológica em torno da atual situação que enfrentavam. Além de estarem privados de suas funções religiosas, os sacerdotes do exílio tinham que dar respostas contundentes a toda a comunidade em relação aos acontecimentos hodiernos existentes durante o período que foram cativos. Toda esta problemática se dava no período em que a derrota tinha um peso significativo na construção teológica da comunidade. A proposta se fundamentava na afirmação que Yahweh estava presente acima das instituições, e que é superior aos outros deuses, como nos afirma Gerd Theissen (*apud* PONTES, 2010, p. 33).

1.3.1 *Enuma Elish*: O Épico Babilônico Da Criação

Na abordagem de Drolet (2014) em meio a sua obra: “Compreender o Antigo Testamento”, o mesmo destaca a existência de uma força sobrenatural na comunidade do exílio, que ouviam os discursos⁴² provocantes dos babilônicos a respeito da soberania e do poderio do deus Marduk, que também recitavam constantemente o texto do *Enuma Elish*,⁴³ celebrando toda a cosmogonia do poder do deus Marduk “criador do mundo” em meio à separação das águas doce e salgada.

⁴¹ Os judeus na Babilônia não tinham todos os privilégios dos cidadãos livres, mas podiam exercer suas profissões e adquirir bens. No início se dedicaram a agricultura e ao pastoreio. Mas, aos poucos, eles foram chegando às cidades e praticando o comércio ou fazendo carreira de administração até que alguns se tornaram ricos (Ed 2,65). Os exilados permaneceram agrupados em famílias (Ed 2; Ne 7) nas colônias sob a autoridade espiritual dos anciãos de Israel (Jr 29,1; Ez 8,1; 14,1; 20,1). Estes anciãos, juntamente com os sacerdotes eram os responsáveis, na comunidade judaica exilada, por atualizar as listas de legítimos pertencentes a esta comunidade (Ed 1,6; 2,6) (DOS SANTOS, [20-] p. 9).

⁴² O Épico de *Enuma Elish* foi não só lido, declamado publicamente e copiado, mas também bastante estudado e comentado pelo seu conteúdo intrínseco com temas universais como as Origens do universo, dos deuses e do homem. Serviu ainda para o estudo da teologia da época e para um maior conhecimento da astrologia e da astronomia. (DOS SANTOS, 2013, p. 310).

⁴³ O Épico de *Enuma Elish*, é o mito de criação babilônico. Foi descoberto por Austen Henry Layard em 1849 em forma fragmentada nas ruínas da Biblioteca de Assurbanípal em Nínive no Iraque, e publicado por George Smith em 1876. (G. Smith, 1876). O *Enûma Elish* possui várias cópias na Babilônia e Assíria. A versão da Biblioteca de Assurbanípal data do século VII a.C. A composição do texto,

Figura 1 - *Épico de Enuma Elish*. As sete tábuas de argila gravadas com escritas cuneiformes⁴⁴



Fonte: <http://zeptep.blogspot.com.br/2015/09/enuma-elish-o-mito-de-criacao.html>.

No domínio conceitual de Tavares (1978, p. 46) o mito da criação babilônica *Enuma Elish*,⁴⁵ se situa nas origens do mundo quando não havia céu nem terra. Este mito babilônico se destaca através da criação dos deuses e das terríveis lutas existentes entre eles, tornando Marduk o deus soberano sobre todo o universo. Este poema é bastante extenso e aparece em sete placas de argila, por isso, vamos apresentar somente da sexta a parte mais significativa que corresponde à criação humana.

Marduk, ao ouvir o apelo dos deuses, decidiu criar uma bela obra: Em alta voz, ele fala a Ea e dá-lhe aviso daquilo que nele mesmo já estava dito: “Eu quero fazer uma rede de sangue, formar uma ossatura e vestir um ser humano e que o seu nome seja Homem! Quero criar este ser humano, este homem para que, encarregado do serviço dos deuses, estes estejam em paz. Quero assim melhorar a situação dos deuses, e que, sendo honrados em conjunto, sejam divididos em dois grupos!” Respondendo-lhe, Ea diz estas palavras e, a respeito do apaziguamento dos deuses, dá-lhe a conhecer esta ideia: “Que seja entregue um só dentre os deuses, que apenas ele seja destruído, para que seja formada a humanidade! Que se reúnam então os grandes deuses, que o culpado seja entregue, para que subsistam os outros!

provavelmente, remonta a Idade do Bronze, nos tempos de Hamurabi ou talvez o início da era cassita (cerca de século XVIII a XVI a.C.), embora alguns estudiosos favoreçam uma data posterior a 1100 a.C. (BATTO, 1992, p. 35).

⁴⁴ Há cerca de cem anos (1875), se encontrou em Nínive a famosa biblioteca de Assurbanípal, veio a lume o mais importante documento cuneiforme sobre a criação do mundo. E conhecido pelas palavras iniciais, *Enuma elish* («Quando no alto»). São sete tabuletas do primeiro milênio antes da nossa era. Mas o poema é dos princípios do 2.º milênio, como demonstram critérios internos (CARREIRA, 1975, p. 22).

⁴⁵ O *Épico de Enuma Elish*. Segundo esse mito no início existiam apenas dois deuses primordiais que era um tipo de água primitiva, Apsu, o pai, que representava as águas primordiais abaixo da Terra e Tiamat, a mãe, que representava o mar. Dessas águas vão surgindo diversos deuses, filhos de Apsu e Tiamat, mas logo em seguida os deuses primordiais se arrependem de sua criação e decidem matar todos os deuses. Mas Apsu é morto por um de seus filhos. Tiamat reúne um exército de feras e bestas contra eles, ela é derrotada, em uma batalha épica, por Marduk, o criador dos céus, da terra, dos homens e de todas as outras coisas (SKOLIMOSKI; ZANETC, 2012, p. 410).

Marduk reúne os grandes deuses, trata-os com bondade, dá-lhes instruções e os deuses escutam respeitosamente as suas ordens. Rei, ele dirige estas palavras aos Anunnaki: verdadeiro, certamente, é o que nós vos nomeamos, falai então comigo com toda a franqueza de palavras. Quem é o que originou o combate, que fez revoltar Tiamat e provocou a batalha? Que me seja entregue aquele que produziu o combate; eu lhe farei suportar o seu castigo: vós ficareis em paz!” Responderam-lhe os Igigi, os grandes deuses, a ele, “Rei dos deuses do céu e da terra” conselheiro dos deuses, o seu senhor! “É Kingu; foi ele que produziu o combate; fez com que Tiamat se revoltasse e provocou a batalha. Metem-no então em cadeias; diante de Ea o mantêm; inflige-se lhe o castigo: abriram-lhe o sangue. Do seu sangue, Ea criou a humanidade e foi imposto à humanidade o serviço dos deuses, e os deuses foram libertados. (...) o prudente Ea criou a humanidade e impôs-lhe o serviço dos deuses”. (LABAT, *apud* TAVARES, 1978, p. 46-48).

Verifica-se que nesta mesma época de sofrimento e angústia por parte dos exilados, é que os escritores sacerdotais escrevem em Gênesis (1,1;2,4a) os relatos da criação em seis dias, se sobrepondo supostamente sobre os escritos babilônicos de *Enuma Elish*. Desta forma, o redator final de Levítico, atribui a Yahweh toda a cosmogonia da criação do mundo mediante a separação das águas, reduzindo o deus Marduk ao celeste hall de falsos deuses anunciando sobremaneira a sua eminente derrota. Assim, Yahweh viria novamente para libertar o seu povo a fim de os levarem a uma nova terra. A proposta inicial da comunidade do exílio estava baseada em meio ao anúncio seguro e vibrante da libertação da comunidade exilada, pelo único e glorioso Deus Yahweh, dada à existência de grande fé no período do pós-exílio babilônico (DROLET, 2014).

Todavia, não podemos desvincular os escritos babilônicos de *Enuma Elish* aos relatos da cosmogonia depositados em Gênesis. Reiterado pelo discurso apresentado por dos Santos (2014, p. 308) os textos babilônicos inerentes à formação do homem e toda a narrativa construída em meio a descrição de Gênesis, são bastante semelhantes. O mesmo barro que cria o ser humano nos textos babilônicos é o mesmo que constitui o homem em Gênesis 2,7.⁴⁶ O sangue, que nos textos mesopotâmicos é o princípio da vida, na narrativa bíblica é substituída pelo “sopro de vida” dado por Deus (Gn 2,7). O épico de *Enuma Elish*, como o *Épico of Atrahasis* e o *Épico de Gilgamesh* possuem semelhanças em relação a cosmogonia apresentada em Gênesis:

⁴⁶ Textos tardios como Isaías 64,7; Jó 10,9 e 33,6 evocam esta formação do homem a partir do barro. O texto de Gênesis 2 mostra-se coerente, já que se nos textos acádios a morte designa-se simbolicamente pela expressão “voltar ao barro”, em Gênesis 3,19 fala-se de “voltar ao pó”. (DOS SANTOS, 2014, p. 308).

Importantes documentos como o *Enuma Elish*, o *Épico of Atrahasis* e o *Épico de Gilgamesh* possuem fortes paralelos com a descrição bíblica da criação do mundo, a conseguinte queda do gênero humano e a ocorrência de um dilúvio na Terra. Especialmente sobre o *Enuma Elish* (que relata a Criação) e o Gênesis, temos a seguinte sinopse de paralelos: 1 em ambos os livros a água está presente nos estágios iniciais da Criação; 2 no *Enuma Elish*, a luz emana dos deuses, enquanto no Gênesis é YHWH quem a cria; 3 o firmamento é criado; 4 aparecem as terras secas; 5 as luminárias celestiais são estabelecidas; 6 o homem é criado no sexto dia, enquanto no *Enuma* a criação é descrita no tablete de número seis; 7 no *Enuma* os deuses descansam após a Criação e a celebram, enquanto, no Gênesis, Deus também descansa no sétimo dia e celebra a Criação. (SILVA, [2000] p. 6-7).

Devido às particularidades existentes entre as várias possibilidades apresentadas entre *Enuma Elish* e o livro de Gênesis, alguns historiadores têm se perguntado se as narrativas bíblicas não seriam plágios de documentos mais antigos. Entretanto, pode-se dizer, que estas diferenças significantes podem representar cópias de materiais antigos, referentes aos mesmos eventos e somente transliteradas de formas diferentes, dada a mensagem transmitida

É evidente a existência de mitos mesopotâmicos inseridos em algumas passagens das narrativas bíblicas, o que nos faz pensar na existência de várias tradições sobre a origem do mundo e do homem no período antigo do Oriente próximo, em que o autor bíblico tinha de conhecer. Todo o relato da cosmogonia da criação descrita em Gênesis foi realizada em “seis” dias, tendo um “sétimo” dia santificado e dedicado exclusivamente ao descanso. Esta mensagem é imensamente gratificante, pois representa a grandeza de Yahweh existente em nenhuma outra literatura da Antiguidade (DOS SANTOS, 2014, p. 311). Assim, a comunidade do exílio relatava toda a “cosmogonia” da criação em Gênesis a partir da supremacia do deus Yahweh sobre o deus Marduk.

A comunidade do exílio passou por grandes momentos de sofrimento e humilhação devido a condição de escravos que viviam durante o exílio babilônico. Mesmo contrários à mistura étnico-racial, os judaítas do exílio passam a acompanhar de forma obrigatória os cultos ritualísticos promovidos pelos babilônicos ao deus Marduk. Esta comunidade vivenciava toda a reverência dada a Marduk pelos babilônicos, exaltando-o mediante as suas conquistas territoriais. Todavia, em meio ao contexto sócio religioso existente na época, Marduk é apresentado como ídolo maior, e toda a comunidade do exílio não se curvara face a este deus babilônico.

A Bíblia apresenta a imensa alegria vivida pela comunidade do exílio, relatada no mito da criação de Gênesis em que Yahweh se volta para libertá-los da opressão e da humilhação do exílio babilônico. Portanto, toda a cosmogonia da criação é descrita pela comunidade do exílio tendo Yahweh como único e verdadeiro Deus.

Os judaítas do exílio mesmo em situação difícil, atribuem à Yahweh toda a glória, mediante o discurso esperançoso por parte dos profetas, a fim de que prevaleçam as suas esperanças em meio ao processo de escravidão existente na Babilônia (Jr 29,10; Iz 49,5.7; 14,15). A esperança da liberdade do exílio se dava em meio ao acontecimento do êxodo, em que Yahweh libertara os hebreus da escravidão do Egito. Assim, se dava a esperança de um povo marcado pela escravidão a fim de permanecerem separados de outras nações (Lv 18,24).

1.3.2 A Cosmogonia Da Criação Na Perspectiva Da Bíblia Hebraica

Toda a cosmogonia apresentada na literatura bíblica descreve o momento de êxtase vivenciada pela comunidade sacerdotal do exílio, que descrevem os relatos da criação na perspectiva de elevar o nome de Yahweh ao hall de único e soberano Deus, acima de todos os demais deuses existentes, incluindo o deus babilônico Marduk.

Os escritos da cosmogonia inseridos na Bíblia hebraica poderiam ser considerados uma resposta da comunidade do pós-exílio ao discurso babilônico da criação do *Épico de Enuma Elish*, apresentados pelos babilônicos durante o período em que estiveram exilados. Através da perspectiva apresentada, podemos salientar que toda a descrição da cosmogonia⁴⁷ apresentada em Gênesis (1,27-28; 2,7), provavelmente teria por finalidade afirmar todo o poder de Yahweh em relação aos demais deuses.

A alegria da liberdade do exílio era tamanha que o homem queira se igualar ao poder transcendente de Yahweh, que é possivelmente verificado a partir dos relatos da criação em que o homem passa a ser inserido no contexto divino, “e criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1,27), exercendo como deus o papel de dominador: “[...] dominai sobre os peixes do

⁴⁷ Essa repetição “e Deus viu que ficou bom” (Gn 1,31) é um contraste com as narrativas pagãs, aonde o mal fora colocado no mundo pelos deuses. No relato de Gênesis tudo que Deus fez foi perfeito e bom. [Nota de rodapé] (DA SILVA, 2008, p. 18).

mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra” (Gn 1,27).

Talvez, os relatos da cosmogonia descritos na Bíblia hebraica, quisessem expressar toda a bondade de Yahweh em relação à maldade do deus babilônico Marduk, que segundo a narrativa de *Enuma Elish*, toda a humanidade foi formada para trabalhar obrigatoriamente aos deuses, para que estes pudessem descansar (DOS SANTOS, 2013, p. 315).

Todo o processo que envolve a cosmogonia da criação bíblica, não possui variantes que nos levem a entender a existência de algum tipo de preocupação sexual entre a criação (macho e fêmea). A descrição da formação da humanidade a partir dos fatos apresentados em Gênesis, em momento algum se preocupa em apresentar a sexualidade humana. A ênfase se dava a partir do ímpeto da criação, da soberania e do poder divino, e não na perspectiva da sexualidade entre os indivíduos. Assim, Adão (homem) e Eva (mulher) representavam toda a cosmogonia da criação humana a partir da existência de um único Deus Yahweh, deixando à parte todo o entendimento que se tinha em relação a sexualidade humana.

Carneiro e Marques (2005) participam da ideia de que o homem nas primícias da criação era um ser andrógino, podendo representar tanto o sexo masculino quanto o sexo feminino:

[...] o primeiro homem era macho e fêmea ao mesmo tempo, pois a escritura diz: façamos o homem à nossa imagem e semelhança (Gên. 1,26). É precisamente para que esse homem se assemelhasse a Deus que foi andrógino. O enigma está nos versículos do Gênesis onde está dito o criou “e logo após” os criou. Adão teria sido, para o Gênesis (1, 26-27), dois em um. Isso encerra o mistério supremo, que constitui a glória de Deus, inacessível à inteligência humana e que constitui objeto de fé (SICUTERI *apud* CARNEIRO; MARQUES 2005, p. 112).

Assim como o *Épico de Enuma Elish*, os relatos da criação descritos na Bíblia hebraica, não apresenta em momento nenhum, algum tipo de afirmação que corrobore ao entendimento de que a sexualidade humana fosse mencionada na cosmogonia da criação apresentada nos textos pós exílicos da Bíblia hebraica. A priori, todo o processo de construção da criação humana, não parte das premissas da sexualidade, mas da construção sócio religiosa de uma comunidade recém liberta.

A construção sócio religiosa do homem segundo os princípios da criação descritos em Gênesis (2,4b; 3)⁴⁸, segue os conceitos básicos da concepção patriarcal, em que, toda a composição que envolve o surgimento humano se dá a partir de uma perspectiva patriarcal. Segundo Carneiro e Marques (2005, p. 112) para a civilização judaico-cristã, Adão é criado por um Deus másculo, sem intervenção do menor princípio feminino. A criação de Eva, ressalta que a mulher é duplamente filha do ser masculino e criada por um Deus a partir do corpo do homem.

Portanto, podemos descartar que toda a ideia da construção da homossexualidade se dá durante o período do pós-exílio babilônico. A cosmogonia da criação, representa todo o poder e glória depositado em Yahweh, e não se preocupa em apresentar qualquer ato ligado a sexualidade existente no princípio de toda a criação.

1.4 A TEOLOGIA LEVÍTICA

Encontrar o lugar na história em Levítico 20,13 é de suma importância para o entendimento desta mensagem e de toda influência sofrida no momento de sua redação. Devemos salientar que estes escritos, surgiam em meio à chegada do domínio persa, e de sua influência na construção sócio religiosa da comunidade do exílio, tempo que corresponde aos períodos entre 539 a.C. a 332 a.C. (BAILÃO (2001, p. 57).

Observando o texto pela ótica de Gazzini (2013, p. 67) Levítico passa a ser uma compilação de documentos redigidos em sua maior parte no século V a.C., podendo então entender a preocupação dos redatores finais e toda a influência da comunidade sacerdotal sobre o texto. Sendo assim, podemos salientar que os redatores finais compilaram estes textos provavelmente sob a influência da comunidade do exílio que exigiam o cumprimento de um código de conduta interpessoal.

De certo modo, a base destes escritos se dava na perspectiva de poder alertar toda a nação judaica dos perigos cometidos pela idolatria, levando-os a punições severas, através de um código de conduta a ser seguido à risca. Assim, a literatura levítica se confunde com o discurso do Êxodo, por estarem sob influências de domínio

⁴⁸ Estes são escritos posteriores ao pós-exílio babilônico.

estrangeiro, em que a busca da liberdade se tornara uma constante na obtenção da terra para a formação de sua nação.

O texto de Levítico contém aspectos dogmáticos e morais da religião mosaica, descrito pelos sacerdotes que obtinham os deveres cultuais; enquanto os profetas não se preocupavam com esses deveres, visto que já haviam pessoas direcionadas para tal serviço. Assim, a concepção teocrática de Levítico, é reproduzida pela vida em Israel e direcionada em torno do culto, baseada nas verdades religiosas e éticas de outros livros (COLUNGA; CORDEIRO, 1960, p. 622,623).

A teologia levítica está vinculada ao seu contexto histórico, e a fim de analisá-la, devemos recorrer a todo o contexto temporal em que a sua literatura está inserida. Desta forma, entende-se que o discurso apresentado em Levítico, foi redigido em meio ao trágico evento do exílio babilônico, e a elaboração de todo o seu discurso sacerdotal (P) se dá na perspectiva de um povo escravizado, que não possuíam terra, nem templo de adoração a Yahweh.

A proposta de levítica se embasada na esperança de um povo em detrimento da reconstrução de uma nova nação santa e separada ao seu Deus Yahweh. Todo o sofrimento adquirido no exílio, refletia no discurso pós-exílico de santidade encontrado na sua própria literatura (17-26). O pós-exílio babilônico, refletiu à esperança da reconstrução social em meio a uma nova mensagem de esperança depositada em Yahweh: “sede santos, porque eu Yahweh vosso Deus, sou santo” (11,44).

Pode-se chamar o pós-exílio de segundo êxodo, por se tratar de uma segunda oportunidade dada por Yahweh na reconstrução sócio religiosa dos judaítas, fracassada na primeira construção social do êxodo. Os judaítas tinham que rever todos os seus conceitos em relação à adoração a Yahweh, visto a não existência do templo e tampouco do sacrifício de animais. Agora, sob influência sócio religiosa da Babilônia, os sacerdotes sabiam da grande dificuldade que encontrariam na reconstrução de sua nação, em que a maioria do seu povo nascera e fora criada em terra estrangeira. Assim, Levítico vê o deserto como princípio entre as histórias passadas e futuras, pelas quais o povo deveria receber a lei.

Falou mais o Senhor a Moisés, dizendo: Fala aos filhos de Israel, e dize-lhes: Eu sou o Senhor vosso Deus. Não fareis segundo as obras da terra do Egito, em que habitastes, nem fareis segundo as obras da terra de Canaã, para a qual vos levo, nem andareis nos seus estatutos. Fareis conforme os meus

juízos, e os meus estatutos guardareis, para andardes neles. Eu sou o Senhor vosso Deus. (Lv 18,1-4).⁴⁹

Levítico provavelmente foi escrito em um período de êxtase e alegria dada a libertação do povo judeu pelo rei persa Ciro II (539 a.C.). No domínio conceitual de Soares (2009, p. 6) Ciro II recebe o título de “ungido de Yahweh”, mesmo sendo um soberano estrangeiro que não conhecia Yahweh: “embora não me conheças, eu te cinjo” (Is 45,5b). A alegria deste povo era tão imensa que passaram a comparar Ciro II como o sucessor de Moisés. Todavia, em meio a tamanha euforia em relação a Ciro II e ao império persa, é que os judaítas do exílio vieram a assimilar as concepções religiosas persas de vida pós morte como céu e inferno, e da realização de julgamentos no dia final, com aniquilamento dos maus e vida próspera aos justos.⁵⁰ A questão que envolve a ressurreição do corpo (Is 26,19), também pode ter advindo da cultura persa, dado o fato de todo este trecho do livro (Is 24-27) ser tardio (considerado exílio ou pós-exílio). Em todas as Escrituras hebraicas, esta é a referência mais antiga a essa crença. Elas foram agregadas de forma definitiva na teologia do “Judaísmo” do segundo Templo.

Provavelmente a ideologia persa relacionada ao entendimento de céu e inferno, em meio à euforia da liberdade do exílio, deve ter influenciado sobremaneira no discurso de Levítico 20,13 em que a morte passa a ser o fator primordial na aplicação desta lei. Talvez, o redator final em meio à alegria incontrolável da liberdade, da gratidão de Ciro II, e do novo entendimento em relação à morte, é que passou a fazer a relação entre inferno e exílio, em que pessoas são aprisionadas recebendo os mais severos castigos.

Em suma, o termo “[...] o seu sangue cairá sobre eles,” passa a representar a possível descrição “eles serão levados ao exílio espiritual, e nunca mais sairão de lá”. Assim, o exílio passa a ter uma representação sócio religiosa tamanha na vida da comunidade do pós-exílio, representados pelo discurso do primeiro êxodo (expulsão

⁴⁹ Foi utilizada a tradução da Bíblia Sagrada, traduzida em português por João Ferreira de Almeida, Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original.

⁵⁰ As noções escatológicas persas que teriam influenciado a apocalíptica judaica em (RUSSELL, 1964, p.19), e em (SHAKED, p.314). Entre essas noções está a ideia da ressurreição individual, possivelmente também corporal, seguida de um julgamento universal. Para uma visão geral da escatologia do Avesta (MULLER, 2007, p. 177-207).

do homem do paraíso) (Gn 3,23), do segundo êxodo (liberdade dos hebreus no Egito) (Êx 13,14) e do terceiro êxodo (o pós-exílio babilônico a partir de 539 a.C.).

As dúvidas que outrora existiam em relação à supremacia de Yahweh em relação aos deuses babilônicos, agora são descartadas mediante o discurso empolgante de que Yahweh seria o único Deus da criação, reinterpretando os discursos babilônicos de *Enuma Elish*, e atribuindo a Yahweh toda a cosmogonia da criação (DROLETE, 2014). A empolgação dos pós exilados era tamanha, que os discursos de *Enuma Elish* após a retomada da Babilônia por Ciro II, eram proclamados tendo Yahweh como o grande arquiteto da criação. Contudo, toda a narrativa apresentada durante os discursos empolgantes de *Enuma Elish*, agora se volta na perspectiva que Yahweh se tornara⁵¹o grande e único criador de todo o universo.

A comunidade recém liberta, agora se dava na perspectiva do entendimento da separação em meio a busca da santidade, esta divisão entre santidade e pureza se encontra a partir do discurso sacerdotal (P) em Levítico, e que se divide em duas partes: santidade (17-26) e pureza (11-19). Os discursos inseridos na literatura Levítica, principalmente em 18,22 e 20,13 se confundem com a santidade e a pureza, e passam a ser fatores predominante nesta literatura. Assim, a sexualidade passa a ter uma concepção de santidade e de separação em meio a um povo escolhido e separado por Yahweh.

A literatura Levítica se faz presente através do discurso realizado pela classe sacerdotal do exílio. A narrativa apresentada por Mariano (2007, p. 66) vem afirmar que os judaítas do exílio conseguiam setorizar-se de tal maneira, a fim de que o casamento pudesse se dar somente entre eles, fortalecendo os laços de parentesco e dando origem a linhagem pura da comunidade dos judaítas. Desta forma, enquanto a *golah* se depurava (Is 40,1) os *autóctones* se misturavam, isto justifica a mensagem de purificação e de separação inserida na literatura levítica e da lei da pureza sexual inclusa no recorte em Levítico 20,13.

A teologia levítica se insere através da proposta apresentada pelos *autóctones* no contexto familiar, adquirida no exílio babilônico pela comunidade da *golah*. As práticas sexuais supostamente eram realizadas em meio à prática da miscigenação pelos *autóctones*, estas práticas eram vistas como insulto aos que preservaram a sua identidade em terras estrangeiras. Desta forma, à miscigenação trouxe ao contexto

⁵¹ A expressão utilizada “se torna”, representa o retorno do poder ao eterno criador, que se perdeu parcialmente, durante o exílio babilônico.

do pós-exílio um conturbado sincretismo, fruto da mistura étnica promovida pelos *autóctones*. Mariano continua esta análise:

Assim como os *autóctones* caminhavam numa via invertida dos deportados no que diz respeito à etnia, religiosamente não era muito diferente. Os *autóctones* adoravam Yahweh no meio do sincretismo. Depois da reforma de Josias, sobraram poucas opções de culto permitidas. O monoteísmo implantado por Josias não conseguiu exterminar com os outros cultos porque sempre existe uma grande diferença entre a religião oficial e a religiosidade popular (2007, p. 68).

Percebe-se claramente que a mensagem teológica de Levítico se dava na perspectiva da prática da miscigenação apresentada pela comunidade dos *autóctones*, e fortalecida em meio à reconstrução social de um povo durante o período do exílio babilônico. A problemática encontrada entre o entendimento visionário dos *autóctones* é verificada na denúncia feita pelo profeta Ezequiel da existência de ídolos instalados no templo de Jerusalém (Ez 8,5-6), adorados pelos anciãos (8,12; 9,9), que as mulheres prestavam culto à deusa Tamuz (8,14) os homens adoravam o sol (8,16). Provavelmente as proibições sexuais familiares inseridos em Levítico 20, se dava em meio à proliferação idólatra praticada pelos *autóctones* miscigenados no templo em Jerusalém. Percebe-se que o discurso elaborado pela classe sacerdotal do exílio, não incluía os nascidos em terras estrangeiras, que provavelmente participam do mesmo ideal de santidade proposto nesta literatura pela comunidade da *golah*.

Fazendo um relato sistemático da teologia levítica, entende-se que as práticas sexuais familiares proibidos em Levítico 18 e 20, provavelmente faziam parte de um ideal de separação étnico-religiosa promovida pela classe sacerdotal do pós-exílio, e que via na sexualidade uma forma de culto idólatra que respondia os anseios dessa miscigenação.

A utilização da morte no verso 20,13 de Levítico, poderia ser o único meio encontrado para que se interrompesse a miscigenação realizada pelos *autóctones*, que se refutavam em aceitar à proposta de separação e santidade realizada pelo redator final. Os costumes e práticas sexuais realizadas pelos *autóctones* no contexto idólatra, é claramente reprovada em Levítico 20 em que se tem a morte como a única saída para que a comunidade do exílio não se misturasse com as práticas idólatras realizadas pelos povos da terra (*autóctones*).

Esdras vem enfatizar através do seu discurso nacionalista (fascista), que os *autóctones* se tornaram o grande problema do pós-exílio em relação à prática da santidade (separação) inserida na literatura levítica. O autoritarismo de Esdras era tamanho, que recriminava as ações de mistura étnico-racial promovida pela comunidade dos *autóctones* pelo não cumprimento da santidade apregoado pelo discurso da *golah*. Esta ideologia racista de Esdras pode ser verificada em meio às palavras de Marques (2016) que descreve bem a relação existente no período antigo do Oriente próximo.

Textos proféticos tardios do mesmo período mostram um conflito entre os repatriados e os remanescentes da terra. Para se ter uma noção deste conflito basta uma leitura do texto de Jr 24, a visão dos dois cestos de figos, onde os figos bons são os repatriados e os figos estragados são os remanescentes da terra e de Ez 11,14-21, onde Deus promete reunir o seu povo disperso e com ele refazer a aliança em detrimento dos remanescentes da terra que são considerados como detestáveis pelas abominações e pelos cultos pagãos (MARQUES, 2016, p. 359).

A intenção da não mistura racial não se dava na intenção de se coibir práticas sexuais entre povos diferentes, ou na perspectiva de proibir algum tipo de imoralidade ética, mas no propósito da não proliferação de práticas idólatras trazidas por comunidades estrangeiras através da prática de casamentos mistos.

1.4.1 A Reinterpretação De Levítico 20,13 (*Sitz im Leben*)

A proposta apresentada pela literatura Levítica é retratada a partir da separação racial de toda uma nação, que condena toda a prática sexual familiar em meio ao discurso de santidade apresentado pela comunidade do pós-exílio (17-26). A narrativa em Levítico 20,13 possui um estilo narrativo com caráter propriamente legislativo, o que reforça a sua construção baseada em leis e proibições. O vocábulo é de fácil entendimento por se tratar de um trecho pequeno e devido a sua aplicação penal. Desta forma, o texto nos oferece subsídios para que possamos entender que o sexo entre iguais era realmente condenado no período do pós-exílio babilônico, devendo apenas esta análise, estar permeada em todo o seu contexto histórico.

Segundo Cardoso (2001, p. 13,14) existem algumas implicações em relação à aplicação da morte no recorte em 20,13 de Levítico, como uma possível influência do código de Hamurabi,⁵² por se tratar de um escrito bem mais antigo do que os textos bíblicos, e que regulava todos os aspectos da vida social babilônica, tais como: comércio, família, propriedade, escravidão, herança etc. O código de Hamurabi tinha como destaque a famosa expressão “olho por olho e dente por dente”, podendo estar relatada mesmo que de forma indireta com os escritos Levítico em 20,13 em que a morte passa a ser a referência desta expressão. No entanto, O Código de Hamurabi (1.750 a.C.) e o Código Draconiano (621 a.C.) já previam a morte como pena para diversos delitos. O Velho Testamento também previa a morte para mais de 30 condutas como a fornicação, infidelidade, pederastia e assassinato (PINHEIRO, 2015, p. 1).

O entendimento contemporâneo em relação à homossexualidade, não tem a morte como punição primária a tal prática, mas é retratada como um ato imoral e antissocial, levando o indivíduo ao menosprezo pela descriminalização dos seus atos. Além disso, a intolerância anti-homossexual, é influenciada diretamente em meio a interpretações de textos Sagrados, a fim de envergonhar e difamar os praticantes da homossexualidade em nosso período hodierno.

Alguns grupos religiosos pós-modernos,⁵³ procuram em ofender os praticantes da homossexualidade, relatando episódios bíblicos que fazem jus às suas maleficências. Os mais contidos, traduzem a homossexualidade como um ato de infecundidade, e que a existência do pecado estaria relacionada à não procriação. Não podemos esquecer que os heterossexuais estéreis, a bestialidade, a masturbação, e às práticas anticonceptivas, sejam elas por meio da interrupção do

⁵² Código de Hamurabi, representa o conjunto de leis escritas, sendo um dos exemplos mais bem preservados desse tipo de texto oriundo da Mesopotâmia. Acredita-se que foi escrito pelo rei Hamurabi, aproximadamente em 1772 a.C. Foi encontrado por uma expedição francesa em 1901 na região da antiga Mesopotâmia, correspondente à cidade de Susa, no sudoeste do Irã. As 281 leis foram talhadas numa rocha de diorito de cor escura. Escrita em caracteres cuneiformes, as leis dispõem sobre regras e punições para eventos da vida cotidiana. Os arqueólogos apresentam, além da data de 1792 a.C., as de 1848 e 1728 a.C. como possíveis para o ano em que Hammurabi começou a reinar (ARCHER JR, 1999, p. 130). Já Merrill Unger em “Arqueologia do Velho Testamento” data a época do reinado de Hamurabi de 1728 a 1676 a.C. sendo seu famoso Código de c. de 1700 a.C. [Nota de rodapé] (MOURA, 2006, p. 19,20).

⁵³ Existem diversos autores que tentaram definir pós-modernidade, mas não há um consenso sobre essa definição. Alguns autores nem utilizam a expressão pós-modernidade para definir o momento contemporâneo que estamos vivendo. Por exemplo, Bauman (1998, 2005) denomina de modernidade líquida, Giddens (1991, 2002) usa a expressão modernidade tardia (DE SOUZA, 2012, p. 270-271). Contudo, utilizaremos a expressão pós-modernidade ao nos referir ao nosso período contemporâneo.

coito ou pela utilização de pílulas abortivas, também estão inseridas neste mesmo contexto de entendimento, e eram consideradas na concepção primitiva e pré-científica da procriação humana como um aborto ou até mesmo a um assassinato (HUTCHINSON, 2007).

A prática homossexual inserida na literatura Neotestamentária expressa o amor entre homens, descrevendo talvez a homossexualidade feminina uma única vez, como encontradas nos registros Neotestamentários em Romanos 1,26. Segundo Gerstenberger (1999, p. 15) provavelmente o tratamento diferenciado dado às práticas homossexuais entre homens e mulheres, poderia ser causado pelo desinteresse ou pela ignorância dos homens guardiões das tradições nos tempos antigos. Certamente, estes, não se importavam com tais práticas, pois consideravam o comportamento feminino não significativo em termos culturais, e que cabia somente ao homem a responsabilidade do culto a Yahweh. Eram estes homens que se aproximavam do altar, a fim de oferecerem sacrifícios a Yahweh.

No período pós-moderno, o termo usual dado à discriminação em relação a homossexualidade é a “homofobia”,⁵⁴este termo é utilizado tanto para homens para mulheres. A homossexualidade feminina em tempos hodiernos, é tão recriminada quanto a masculina. Qualquer discurso atribuído à homossexualidade, é descrito tendo como ator principal o homem. Assim, os maiores exemplos e a máxima discriminatória recaem sobre os ombros da comunidade masculina. Welzer Lang (2001, p. 2) desenvolveu o seu entendimento em relação ao formato da dominação masculina sobre as mulheres, tanto de forma coletiva quanto individual. Esta dominação masculina está ligada tanto na perspectiva da esfera pública quanto na esfera privada, proporcionando certos privilégios ao homem, podendo estar relacionada ao estupro, traduzindo acontecimentos de dominação desde a antiguidade.

Talvez, este domínio existencial do masculino sobre o feminino possa se traduzir na possibilidade da relação homoerótica masculina ser mais discriminada em

⁵⁴ Creio oportuno inicialmente lembrar que o termo “homofobia” é um neologismo cunhado pelo psicólogo clínico George Weinberg (1972), que agrupou dois radicais gregos *homo*, pseudoprefixo de homossexual e *phobos* para definir sentimentos negativos em relação a homossexuais e às homossexualidades. Com esse sentido, o termo costuma ser empregado quase que exclusivamente em referência a conjuntos de emoções negativas (tais como aversão, desprezo, ódio, desconfiança, desconforto ou medo) em relação a pessoas homossexuais ou assim identificadas. (JUNQUEIRA, 2012, p. 3). Autores como Jurandir Freire Costa (1992 e 2000, 113-122) e John H. Gagnon (2006, p. 372) consideram impróprio o uso dos termos “homossexualidade”, “homossexualismo” e “homossexual”. Sem discordar deles, emprego aqui o primeiro e o último (juntamente com “homoerotismo” e os seus derivados), não só para manter certa uniformidade lexical, mas por não saber como evitá-los sem dificultar a leitura. [Nota de Rodapé] (JUNQUEIRA, 2012, p. 4).

relação ao lesbianismo. A homossexualidade nos dias atuais, é vista com repulsa, devido ao fato do homem reproduzir toda a feminilidade destinada a mulher, assim, o travestismo e a feminilidade masculina deva ser a grande problemática em relação às práticas homossexuais da pós-modernidade. O problema atual da homossexualidade, não está fundamentada na prática em si, mas nas atitudes que permeiam os olhos de uma sociedade que luta em não aceitar que um homem possa se “passar por mulher” durante a prática homossexual masculina.

A utilização do termo abominação em relação às práticas homossexuais inseridas no contexto de Levítico 20,13 é entendida hodiernamente como um ato hostil, e que pode ser traduzida como algo terrível e maléfico, como no caso da expressão “o abominável homem das neves”⁵⁵. Portanto, o recorte desta pesquisa, traduz todo o nosso entendimento hodierno em que a prática homossexual se torna algo desprezível e repugnante, um ato que deve ser condenado. Não podemos deixar de relatar que tanto a homossexualidade (Lv 20,13) quanto a heterossexualidade (Lv 20,10), estão inseridas no mesmo contexto condenatório, tendo a morte como prerrogativas a estas práticas.

Corroborando com esta análise, verifica-se que a prática homossexual na atualidade é amplamente discriminada, pois reproduz conceitos sociais que atribuem estes atos como repugnantes e imperdoáveis. Em nossa sociedade, a sexualidade passa a representar o caráter de cada indivíduo.

Portanto, podemos dizer que o julgamento dado à prática homossexual depositada na Bíblia hebraica parte de uma compreensão que não é a nossa. O entendimento em relação à homossexualidade a partir da construção da Bíblia hebraica está relacionado à idolatria, prostituição cultural e dominação (escavidão). Segundo Schneider, a Bíblia desconhece a prática homossexual entre parceiros iguais que tenham os mesmos direitos e consintam quanto à sua ação. Entretanto, não podemos aplicar a rejeição bíblica da prática homossexual sem restrições à nossa realidade contemporânea (1999, p. 70).

Quando se fala da relação entre cristianismo histórico e sexualidade se alude a um tema sumamente complexo. É difícil englobar em uma afirmação unitária posições tão diversas como se deram em diferentes épocas da Igreja, e ainda dentro de cada época, nos diferentes estágios que integram o

⁵⁵ O “abominável” neste contexto se torna algo mau. O abominável homem das neves é tratado como um ser sanguinário capaz de cometer maldades, assim é o entendimento de quem escuta ou lê esta estória.

chamado cristianismo histórico. Esta complexidade do tema impede-nos de dar soluções simplistas à relação entre sexualidade e cristianismo [...] temos que confessar também o alto nível traumático que alcançou a vivência sexual dentro da Igreja (FORCANO, *apud* HABOWSKI; ROCHA, 2016, p. 114).

1.4.2 A Bíblia E A Homossexualidade Contemporânea

Apesar da imensa alegria em poder contribuir de forma acadêmica na construção do entendimento a partir desta pesquisa, é com muito pesar que partimos do pressuposto de que a homossexualidade é tratada como manifesto de discórdia promovido pelo entendimento bíblico da atualidade. Poderíamos estar trabalhando na construção de entendimento que pudesse contribuir de forma significativa para uma inovadora interpretação bíblica, promovendo discursões produtivas de temas realmente relevantes ao nosso bem comum. Mas, em pleno século XXI, o que vemos é o retrocesso de pensamentos que relativizam toda a construção étnica, em meio a normas de condutas preestabelecidas por uma sociedade cada vez menos justa e mais intolerante.

O mito da criação descrito a partir das narrativas da Bíblia hebraica, surge da necessidade da proclamação de Yahweh como o único e grandioso Deus, acima do deus Marduk e dos demais deuses existentes no período antigo do Oriente próximo. O método histórico-crítico nos remete à história, nos levando a um melhor entendimento temporal em relação às práticas homoeróticas masculinas cometidas neste período antigo.

A mensagem da grandeza de Yahweh é construída a partir dos relatos da cosmogonia apresentada em Gênesis, e desconstruída quando relatamos o mito grego de Pandora ou o mito judaico-cristão de Eva. Segundo Schmitt-Pantell (2003, p. 130) ambos são variantes de mitos disseminados, que criam a mulher em uma categoria secundária posterior à criação. Desta forma, o livro de Gênesis passa a ter uma conotação machista, e toda a sua mensagem se aplica na exclusão social do sexo feminino.

A mensagem bíblica pode ser construída ou desconstruída segundo o entendimento empírico de cada um, e as suas percepções em relação aos movimentos sociais. Neste sentido, a Bíblia sagrada passa a valer como manual de orientação ética, em que a punição das práticas homossexuais descritas em Levítico

20,13 e 18,22 passam a servir como referenciais à uma possível condenação de tais práticas usuais na atualidade.

Existem também os que se utilizam de textos bíblicos para reafirmarem suas posições homossexuais como encontradas em 2 Samuel 1,26 “Angústia para mim sobre vós, companheiro meu Jônatas, foste belo para mim, extremamente maravilhoso foi teu amor para mim, mais do que amor de mulheres”. Ou talvez a utilização de trechos isolados que são facilmente corrompidos por esta lógica da intolerância “[...] e se beijaram, o homem e seu companheiro” (1Sm 20,40). A nossa intenção não está em fazer uma exegese de todas as perícopes apresentadas, mas de comunicar a existência de uma certa intolerância e irresponsabilidade com a utilização dos textos Sagrados.

Quando se fala da relação entre cristianismo histórico e sexualidade se alude a um tema sumamente complexo. É difícil englobar em uma afirmação unitária posições tão diversas como se deram em diferentes épocas da Igreja, e ainda dentro de cada época, nos diferentes estágios que integram o chamado cristianismo histórico. Esta complexidade do tema impede-nos de dar soluções simplistas à relação entre sexualidade e cristianismo [...] temos que confessar também o alto nível traumático que alcançou a vivência sexual dentro da Igreja (VIDAL, 1985).

Pode-se dizer que a Igreja brasileira está construindo de forma gradativa o seu entendimento em relação à homossexualidade. A Igreja hodierna tem participado de inúmeras discussões a respeito do seu posicionamento em relação a práticas homoafetivas existentes na nossa atualidade. Na visão de Jesus (*apud* CARVALHO, 2014, p. 35) a homossexualidade tem sido amplamente discutida pelas Igrejas brasileiras, que visam a busca pelo embasamento bíblico a fim de legitimar suas posições em relação a “cura” deste “mal” espiritual e físico.

É necessário reconhecer que há uma diferença entre o que a Igreja deveria ser e o que ela é, precisamente entre a tensão entre duas forças antagônicas que coabitam nela: a tentação da adaptação e o impulso da ruptura. A tentação da Igreja, como instituição que busca se manter, é evitar assuntos polêmicos e conflituosos. Por outro lado, o impulso da ruptura chama a coerência sobre a mensagem original, de não conformidade com os padrões impostos por este mundo e de ser uma comunidade participativa, aberta para todas as pessoas. Em última análise, a Igreja não luta com o mundo, mas consigo mesma, perguntando a que voz escutar. Talvez Lutero não tenha pensado não tenha pensado exatamente nesta possibilidade quando falava da *ecclesia* sempre reformada, mas ele revela a tensão dentro da Igreja, que se pergunta qual dentre as opiniões deve ser acatada, em que direção deve se mover (DEIFELT *apud* CARVALHO, 2014, p. 39).

Toda a confusão existente em relação a compreensão das práticas homoeróticas masculinas em tempos hodiernas, estão baseadas segundo o entendimento ético pré-estabelecido de uma sociedade machista e preconceituosa, a partir de interpretações confusas de trechos antigos da Bíblia Hebraica. A fim de se compreender a homossexualidade descrita em Levítico 20,13 e toda a problemática que envolve este assunto, devemos nos cercar de métodos que nos ajudem na construção e elaboração do entendimento exegético deste recorte bíblico. O entendimento histórico em torno do pós-exílio, o mito da criação babilônica de *Ennuma Elish*, e as regiões antigas como: Babilônia, Persa e Egito, fazem com que nossos pensamentos se voltem ao período antigo em que esta prática tinha uma concepção diferente da nossa atualidade.

CAPÍTULO II - 2 ANÁLISE CRÍTICA DE LEVÍTICO 20,13

A análise crítica de Levítico 20,13 visa a construção do entendimento científico a partir de análises historiográficas da época do pós-exílio babilônico. Todas as respostas hodiernas em relação ao texto a ser pesquisado, devem estar em concordância com o período temporal em que elas foram escritas, assim, podemos verificar quais os objetivos que levaram o redator final no seu discurso textual, e o seu propósito em torno desta narrativa. Todas as informações estão baseadas na política, religião, sociedade, cultura e leis, e que são fundamentais neste processo de interpretação literária do excerto 20,13 de Levítico.

Levítico se destaca a partir da mensagem de santidade (11,44.45;19,2) direcionada a comunidade dos judeítas do pós-exílio babilônico. A partir desta perspectiva de entendimento, verifica-se a existência de dois problemas básicos na elaboração desta pesquisa. O primeiro se dá a partir da utilização da morte como fator primordial para conquista da santidade. O segundo se fundamenta na perspectiva da prática da homossexualidade no período antigo do Oriente próximo, que além de serem considerados abomináveis, devem morrer segundo a narrativa descrita em Levítico 20,13.

Este excerto apresenta informações estranhas e complexas ao nosso entendimento contemporâneo. A narrativa utiliza-se da morte como punição àqueles que fizerem uso da prática homossexual masculina naquele período antigo, considerando esta prática, uma abominação. Todo este discurso é atribuído a um código chamado de santidade, que está inserido desde o capítulo 17 até o capítulo 26 de Levítico, o que o torna ainda mais estranho às nossas perspectivas contemporâneas.

Todavia, o mais estranho neste discurso, está na proposta apresentada pelo livro do Êxodo 20,13 que proíbe a utilização da morte em todas as circunstâncias. Portanto, deve-se observar todas as possibilidades de entendimentos possíveis a fim de alcançar a verdadeira proposta apresentada em Levítico 20,13.

Todo o entendimento temporal existente nesta literatura, deve ser compreendido a fim de nos orientar na mensagem contida no excerto a ser pesquisado. Assim, Levítico deve ser tratado como um escrito antigo, tornando o entendimento em relação a prática da homossexualidade algo incompreensível aos

padrões contemporâneos. O que temos hoje, são conceitos modernos em relação a uma prática muito antiga e que nos exige muita pesquisa a fim de interpretá-la.

2.1 O CÓDIGO DE SANTIDADE (17-26) קְדוּשָׁה *qedushah* EM LEVÍTICO 20,13

O código de santidade⁵⁶ inserido na literatura Levítica (17-26), representa a preocupação inicial do redator final, na perspectiva de se poder inserir nesta comunidade uma nova percepção de vida, idealizada por um novo recomeço, através de uma vida santificada e pautada na adoração de um só Deus (Yahweh). O código de santidade, simboliza o novo recomeço de um povo idólatra e desobediente ao seu Deus (Lv 19,4.2; 20,7.26). A santidade, representava algo sublime, caracterizado pela prerrogativa de uma possibilidade afirmada por Yahweh (Lv 19,2; 20,7), e descrita pelo redator final na certeza da existência do respeito de toda a comunidade do pós-exílio, e na perspectiva que se cumprisse esta nova determinação a qualquer custo, utilizando-se da morte como método de punição aos desobedientes desta nova ordem social.

O código de santidade é uma alternativa para a própria subsistência de uma comunidade em construção através de anos no exílio. Storniolo (1995) descreve que os capítulos (17-26) de Levítico, compõem a parte mais antiga de toda a literatura Levítica, reafirmando o nosso entendimento de que a preocupação principal do redator final era realmente de levar a mensagem de santidade, a toda a comunidade do pós-exílio babilônico.

O nome código de santidade foi criado em 1877 pelo teólogo alemão August Klostermann, reconhecendo que os capítulos (17-26) de Levítico formavam um único bloco temático, e que já haviam sido isolados como unidades separadas por Graf (1866), e quase um século mais tarde por Julius Wellhausen (1963). A data mais provável para a unidade 17-26 de Levítico é a do exílio da Babilônia e dos anos

⁵⁶ A lei da santidade constitui um código à parte, como o código da aliança no Êxodo e o Deuteronômio compreendendo os capítulos 17-26. O código de santidade está composto também por outros elementos também de diversas origens. Acredita-se que sua composição foi pouco depois de Deuteronômio (sec. VI) devido a não se destacar a pessoa do sumo sacerdote como chefe supremo da hierarquia sacerdotal. Ademais encontram-se muitas semelhanças com os textos de Ezequiel, o que faz supor que este mesmo autor seja o que escreveu a lei da santidade. Entretanto, as discrepâncias encontradas entre ambos fazem com que outros opinem ser a Lei da santidade anterior a Ezequiel. (DE AZEVEDO RAMOS; SEQUEIRA, 2011, p. 62).

seguintes. O nome código de santidade deriva do reconhecimento e da ênfase da fórmula: “santos sereis, pois, santo eu sou, Yahweh vosso Deus” (Lv 19,2; 20,7 e 26) (STORNILO, 1995, p. 48).

A lei da *santidade* descrita em Lv 17,26 harmoniza por meio de explicações o código da aliança⁵⁷ e o deuteronomio; dada igualmente no Sinai, e ganhou lugar à frente do Deuteronomio na lei da *santidade*, e legislação, dentro do horizonte do pensamento sacerdotal, e fundamentada pela santidade de Deus, à qual terá de corresponder a santidade dos israelitas separados dentre os povos (Lv 19,2; 20,7,24 e 26) (BAUER, 2000, p. 230).

Entre todos os escritos do Pentateuco podemos destacar o livro de Levítico, que subsiste através de seus decretos e leis que permeiam entre si. A “santidade” קדושה *qedushah*, é sem sombra de dúvidas a palavra-chave deste livro, e a frase “sereis santos, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo” (19, 2), se destaca como versículo-chave neste processo de entendimento em relação ao termo apresentado. Unger (1986, p.107) afirma que a palavra santidade *qedushah* aparece 87 vezes e se destaca com a necessidade de limpeza tanto do corpo quanto da alma.

Na visão de Guertzenstein (2013, p. 12) e segundo a literatura rabínica,⁵⁸ o livro de Levítico *vaicrá* é composto por dez partes, e que o nome de cada recorte se destaca como sendo a primeira palavra do início do trecho determinado, assim levítico se divide em:

⁵⁷ O motivo da situação do Código da Aliança (Ex 20,22-23,19) no Sinai é a vinculação da ordem moral à ordem religiosa e o apoio do código de leis sobre as bases da religião e da moral (STADELMANN, 1985, p. 349). O termo "aliança" foi posteriormente introduzido neste texto pelos autores deuteronomistas, o que levou alguns exegetas, como (WESTERMANN, 1978, p. 36), a argumentar que o conteúdo conceptual expresso por esse termo seria tardio. Entretanto, as tradições mais antigas que tratam do evento sinaítico, dão testemunho de que se trata de uma aliança; a aliança do Sinai nunca foi concebida em termos de um pacto, mas de uma relação baseada em vários ritos simbólicos, que realizam a vinculação; a inserção da formulação da aliança em Êxodo 19,3b-8, é o produto de uma reflexão teológica apenas sobre o significado do culto no Sinai, e não um desenvolvimento espontâneo das tradições fundamentais referentes ao Sinai [nota de rodapé] (McCARTHY *apud* STADELMANN, 1985, p. 349).

⁵⁸ A literatura rabínica é o processo acumulativo de textos de estudos que chegaram aos judeus fariseus e continuaram nas gerações de autoridades rabínicas dos tanaitas com a compilação das leis transmitidas, de um modo geral, oralmente, até passarem a ser organizadas nos Seis Tomos da Mishná no século II da era comum.

Tabela 2 – As iniciais da divisão do Livro de Levítico

Vaicrá ויקרא	Tsav צו	Shemini שמיני	Tazria תזריע	Metsorá מצורע
(1,1-5,26)	(6,1-8,36)	(9,1-11,47)	(12,1-13,59)	(14,1-15,33)
Aharê אחרי	Kedoshim קדושים	Emor אמור	Behar בהר	Behucotai בחוקותי
(16,1-18,30)	(19,1-20,27)	(21,1-24,23)	(25,1-26,2)	(26,3-27,34)

Fonte: (GUERTZENSTEIN, 2013, p. 7-26).

A mensagem teológica de Levítico nos leva a crer que a santidade *qedushah* possa ser a base fundamental desta mensagem, e que se relacionada com a pureza para a preservação de um povo separado através da consagração à Yahweh. A relação de Levítico 20,13 com a santidade está vinculada à utilização da morte como princípio fundamental desta mensagem. O livro reflete os ideais de culto e de santidade que eram aceitos em Israel desde o tempo de Moisés até a queda de Jerusalém em 587/86 a.C. A fim de completar esta análise, destacamos as palavras de Gazzi em relação ao livro de Levítico:

Levítico é quase que exclusivamente literatura legal. A não ser pelos capítulos 8 a 10, o livro contém regulamentos sobre os aspectos rituais da vida de Israel, não apenas aqueles imediatamente ligados ao culto, mas também alguns que lidavam com situações do cotidiano e sua influência sobre a participação do indivíduo ou de um grupo na adoração a Yahweh (GAZZI, 2003, p.142).

O objetivo de Levítico, é de orientar os judaítas na busca de uma vida santa e separada à Yahweh, buscando organizar de forma segmentar a vida espiritual da nação judaica. De Oliveira (2009, p. 79) relata que a posição dos escritos Levíticos, fora colocada em um período de reforma e de reestruturação em meio ao domínio persa. Estas reformas, foram de extrema importância para a determinação de um posicionamento ético-social da comunidade do pós-exílio, e para isso, utilizaram-se da religião para legitimar suas regras a fim de ordenar a sociedade pós-exílica. Dado o oposto na obra de Alter; Kermode (1997, p. 79,80) e em meio às palavras de Harold Blomm, pode-se afirmar que os judaítas menosprezavam os regulamentos

sacerdotais de Levítico e de outras passagens, como tentativas de domesticar a essência sobrenatural do Pentateuco.

Uma das características fundamentais que atribui a Levítico como escrito sacerdotal (P)⁵⁹ é a ênfase do culto correto, tanto quanto ao local, como na intenção de preservar a pureza e a santidade. Desta forma, os escritos sacerdotais se posicionam de maneira bem mais livres do que os javistas diante das tradições existentes. (SCHMIDT, 1994, p. 94). Reforçando esta análise completa-se:

O Levítico relata um período de reformas e de reconstrução devido às restrições do domínio persa entorno de 530 a.C. no período do pós-exílio (Persa Aquemênida),⁶⁰ transparece a subjugação política de Israel na escola sacerdotal. Assim as reformas tornam-se necessárias, pois não há referências políticas internas que determinem a ética e o comportamento social. Como não havia reis, a reforma do clero e do culto, utilizaram a religião para a legitimação de regras, a religião precisava ordenar a sociedade (DE OLIVEIRA, 2009, p. 79).

Segundo Ska (2003) o livro de Levítico se divide basicamente em quatro partes principais a serem exploradas, sendo que preservamos e resguardamos a quarta parte desta divisão a fim de compor esta pesquisa.

Tabela 3 - Divisão do livro de Levítico

Leis Sacrificiais	Inauguração do culto	Das leis da pureza e da impureza	A lei da santidade
(1-7)	(8-10)	(11-16)	(17-26)

Fonte: (SKA, 2003, p. 47)

⁵⁹ Para o patriarca da crítica veterotestamentária, Julius Wellhausen, toda a história sacerdotal estaria cravejada de alianças: na criação, depois do dilúvio em Noé, no limiar da história santa com Abraão, enfim no Sinai. Livro das Quatro Alianças podia muito bem ser o nome do escrito sacerdotal, em sigla Q (quator), Replica W. Zimmerli, que as alianças sacerdotais se reduzem a metade. Nem a criação nem o Sinai têm algo a ver com aliança, na perspectiva sacerdotal. Há apenas duas alianças em P: a de Noé (Gn 9,8-17) e a de Abraão (Gn 17,1-14). A primeira tem o arco-íris como sinal; a segunda expressar-se-á na circuncisão, que distinguirá Abraão e os seus descendentes (CARREIRA, 1980, p. 233,234).

⁶⁰ A dinastia Aquemênida reinou na Persa até o ano 344 a.C. quando o seu último grande rei, Dário III foi derrotado por Alexandre. Os Aquemênida governaram o destino do império por mais de 200 anos, e neste tempo converteram a persa na estrutura política, mas completa e conhecida da antiguidade. O nome Aquemênida foi herdado pelo fundador da dinastia, Aquemenes, rei das tribos persas, mas o primeiro que unificou o governo do império foi Ciro II o grande (558-530 a.C.) que conquistou o território que ia desde Lidia, Jonia e Caria ao Oeste (que compreendiam cidades célebres como Éfeso, Sardes, Mileto e Abytos: o lugar que conhecemos hoje como Turquia) (CHIRINOS, 2004, p. 33).

2.1.1 O Conceito de Santidade קדושה *qedushah* na Interpretação Bíblica

Rudolf Otto (1985) utiliza-se de termos “tremendo” e “fascinante” a fim de descrever o sagrado, por possui componentes racionais e irracionais implantados no indivíduo desde a sua origem. Através desta perspectiva, recorre-se ao entendimento de que o indivíduo jamais poderá se separar do que emanamos como profano e sagrado, pois, estas duas possibilidades, estão enraizadas no indivíduo desde a sua essência. Otto (1985) utiliza-se do “sagrado” como algo totalmente divino, vivido em outra circunstância temporal, algo indescritível, e para isso, emprega-se o uso da expressão “totalmente outro”, separado do profano. Eliade (1992) critica e completa a definição de Otto, que, em meio às palavras de Da Silva (2011, p. 198) assegura que o sagrado se agrega ao profano, manifestando-se no indivíduo de forma diferenciada do profano, em que este, venha a produzir característica ambígua.

Observamos a análise de santidade segundo a descrição de J. Santo de Fraine (*apud* SILVA, 2011, p. 195,196) ao afirmar que esta terminação significa no original hebraico *qdsh*, no grego *temenos* e em latim *sanctus*. Estes termos vêm da raiz cortar, separar, colocados à parte, e estão ligados estritamente com a divindade e foge ao uso profano. O verbo em hebraico קָדַשׁ *qadash* “separado”, é utilizado 175 vezes em toda a extensão da Bíblia hebraica; 27 em 2 Cônicas; 28 em Êxodo e 31 em Levítico, salientando que a preocupação inicial do redator final estava em direcionar esta temática a comunidade do pós-exílio babilônico. Uma diferente análise do termo *qadash* se dá a partir da interpretação de Nemeck e Coombs (2001, p. 14) que atribuem a sua utilização em três diferentes formas: *qadash* (verbo) que significa ser santo, consagrar, ser santificado, manter-se sagrado, se fazer santo; *qadosh* (adjetivo) não só enfatiza a transcendência de Deus mas expressa a sua imanência, o amor pessoal e íntimo de Deus, como atributo divino a santidade de Deus e a sua divindade; *qodesh* (substantivo) que denota aquilo que em seu ser é mais misterioso e mais inefável, o que constitui Deus como Deus. A santidade é a própria essência de Yahweh que transcende o perceptível e quando ele se manifesta, o que realmente é percebido não é a santidade dos deuses como tal, mas sim a sua glória.

Estudar o termo hebraico *qadash* revela um desenvolvimento do conceito de santidade no Antigo Testamento. Em seu sentido mais básico, a santidade representa a própria natureza de Deus em contraste com sua criação. Contudo, a santidade não é apenas um atributo de Deus, mas de pessoas,

lugares e objetos. Em outra perspectiva de entendimento podemos dizer que a santidade significa também a consagração de objetos que são reservadas para a glória de Deus (KIRKEMO, 2008, p.14).

Podemos verificar que o discurso de santidade inserido no excerto em Levítico (17-26) está associado à mensagem de separação, corroborando com o seu próprio discurso que exige um povo separado e santificado a fim de não se contaminarem com povos de outras nações: “com nenhuma destas coisas vos contamineis; porque com todas estas coisas se contaminaram as nações que eu expulso de diante de vós” (Lv 18,24). Contudo, podemos salientar que todo este processo de separação descrito por meio do código de santidade e inserido nos textos levíticos (17-26), estão ligados diretamente aos três alicerces da religião judaica: “a guarda do sábado”, “a circuncisão” e o “puro e impuro”. Esta última, está relacionada ao discurso de santidade que os leva a separação, ou seja, a purificação.

2.1.2 O Código de Santidade (17-26), o Puro e Impuro Dos Judeus

O discurso de santidade descrito na literatura levítica, nos leva a observar o vínculo existente em relação ao entendimento do “puro” e do “impuro” da religião judaica. Verifica-se que a palavra טָמֵא *tawmay*’ significa “ser” ou “estar impuro”, e que segundo o desenvolvimento desta pesquisa, este termo é descrito 161 vezes em toda a extensão da Bíblia hebraica, e 84 vezes somente em Levítico (HUB, 2014, p. 1). Para chegarmos a estes números, recorreremos à descrição da Bíblia Português que nos deu amplo suporte a fim de obtermos resultados expressivos na busca de dados relevantes à nossa pesquisa. A fim de melhor esclarecer a relação entre santidade e pureza, percebe-se a quantidade de inserções da palavra טָמֵא *Tawmay* existentes na Bíblia hebraica. O quadro abaixo nos dá uma visão panorâmica da descrição de purificação na Bíblia hebraica.

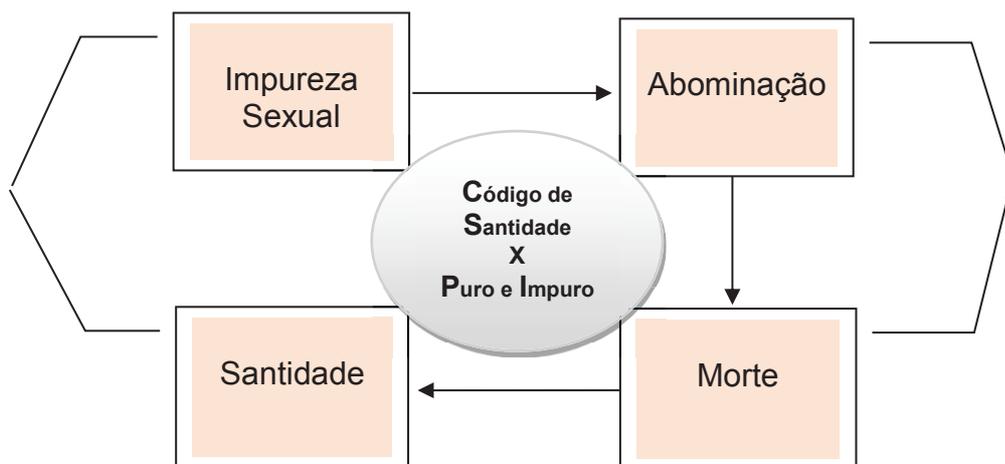
Tabela 4 - A descrição de טָמֵא *Tawmay* “purificação” na Bíblia hebraica

Gn	*Lv	Nm	Dt	2Rs	2Cr	Sl	Iz	Jr	Ez	Os	Mq	Ag	Total
(3)	(84)	(24)	(2)	(4)	(1)	(2)	(1)	(4)	(30)	(3)	(1)	(2)	161

Fonte: o próprio autor

A ideia de purificação segundo a descrição em Levítico 20,13, pode estar ligada ao ato de exclusão social, daqueles que não participam dos mesmos ideais propostos pela comunidade do pós-exílio. A purificação da água por exemplo, é determinada pela expulsão de partículas impróprias ao consumo humano, fazendo que exista somente água pura e nada mais. Kruber (2016, p. 387) ratifica a concepção de purificação ao afirmar por meio das palavras de Lipovetsky, que se criam fronteiras em torno de “possíveis contaminadores”, e que devem ser “purificados” ou “eliminados” como ervas daninhas. Assim, o autor nos leva ao entendimento de que para existir separação ou santificação, deve haver exclusão. Se nos remetermos aos relatos apresentados em Levítico 20,13, podemos verificar que esta exclusão se dá no âmbito social, a partir da perspectiva de morte, em que a homossexualidade é vista como algo a ser eliminado, como retratada sistematicamente no quadro abaixo:

Tabela 5 - A relação entre o código de santidade e a purificação



Fonte: o próprio autor

Este quadro retrata bem a nossa pesquisa ao verificar que no discurso apresentado em Levítico 20,13, a impureza sexual segue como destaque neste recorte, designada como abominação, e que leva a morte todos os seus praticantes no período antigo do Oriente próximo, e tendo a separação/purificação, como o único caminho à santidade. Todo este contexto está inserido no código de santidade (Lv 17-26) e que tem por finalidade um único entendimento, “a purificação”. Pode-se fazer uma leitura sintetizada do quadro acima, em que a impureza sexual é sugerida como um ato de abominação, e que leva à morte, todos àqueles que não buscam santidade.

Kruber (2016) afirma que para existir santificação deve haver exclusão. Todavia, podemos contextualizar todas as narrativas contidas em Levítico 18 e 20 que se utilizam da morte como meio de exclusão social, ao fim de obter a santificação. A existência da santificação por meio da exclusão é a base da interpretação de Levítico 20,13 que tende a excluir por meio da morte, todos os que não fazem parte deste processo de santificação. A santidade requer acima de tudo a purificação daqueles que são chamados por Yahweh à reconstrução social de uma nova comunidade pós-exílica.

A própria estrutura monoteísta⁶¹ nos leva a crer na possibilidade de exclusão, em que ser monoteísta é estar separado à uma divindade única e exclusiva. Podemos perceber que todo este discurso em relação à exclusão se dá na perspectiva de entendimento monoteísta segundo à análise de Lília Dias Marianno:

O monoteísmo, pela própria estrutura que ele oferece já parte do princípio da exclusão de outros deuses e outras 167 expressões religiosas. O monoteísmo por si só é um caminho de exclusão. E esta exclusão de outras divindades e outras expressões de religiosidade termina, inevitavelmente, excluindo os seus praticantes (MARIANNO, 2007, p. 166,167).

Todo o entendimento em relação à santidade mencionada em Levítico 20, está direcionado diretamente a práticas sexuais em todos os seus níveis (10-21). Os critérios adotados pelo redator final afim de justificar a abominação e a morte em detrimento da utilização das práticas homossexuais no período antigo do Oriente próximo, é que nos levam a pensar o conceito de santidade. Ao mesmo tempo em que apregoam a santidade, recorrem-se a práticas abomináveis descritas pelo próprio Yahweh “não matarás” (Dt 5,17; Ex 20,13), e posteriormente reinterpretadas por Jesus no Novo Testamento (Mt 5,21-22). Em meio a este imbróglio, perguntamos: Como entender a morte em um contexto de santidade? Para que possam atingir a santidade, os adeptos da homossexualidade masculina devem morrer? Assim, o texto chama de “abominação” aos que se utilizam de práticas homossexuais, mas rechaça o mesmo termo aos que fazem uso da morte.

⁶¹ A religião monoteísta é uma religião singular na perspectiva de adoração de um único Deus, não abrindo projeções a dualidade, pois se fundamenta na existência de um único Deus. Segundo a “egologia” de Feuerbach, tanto o judaísmo quanto o cristianismo são monoteístas porque têm por meta apenas um eu absolutizado, e, por fundamento, o excludente e monárquico sentimento de si (EC 245, 251), em última análise, o egoísmo e mesmo o solipsismo (DE SOUZA, [20-], p. 3).

2.2 O CONCEITO DE MORTE מוֹת *mowt* NO ORIENTE PRÓXIMO: UMA ANÁLISE DIACRÔNICA EM LEVÍTICO 20,13

A fim de analisar a morte relatada no recorte de Levítico 20,13, propomos o estudo dos tempos antigos, a partir de regiões como Egito, Mesopotâmia (Babilônia/Persa) e Canaã, por fazerem parte do período histórico Neotestamentário, e de suas influências na construção da mensagem do verso 20,13 de Levítico.

O entendimento em relação à morte em Canaã foi influenciado talvez pela mitologia ugarítica,⁶² representada pelo mito de combate que relatava a morte de *Baal* (o deus principal) por *Mot* (deus da morte). Conforme o mito, *Baal* pôde ser trazido de volta à vida ou reviver por si mesmo, dependendo da versão. Quando os canaanitas morriam, pensava-se que seu elemento vital *nefesh* “espírito” deixava o corpo, não cessando totalmente a vida que continuava em um outro lugar (o reino de *Mot*) igualmente na forma precária encontrada nas concepções mesopotâmicas (SOARES, 2006, p. 27,28).

Na análise conceitual de Elizangela A. Soares (2006, p. 29) não se encontram evidências em Canaã de recompensa ou de julgamentos que pudessem ritualmente ser celebrados, mas percebe-se a existência de rituais que pudessem melhorar seu estado no mundo inferior (*Mot*). O ápice destes cultos se dava mediante as apresentações cerimoniais orgásticas, e eram acompanhadas de grandes banquetes *marzeah* ou *marzih*, a fim de acalmar os mortos. Ser comemorados ou homenageados nos *marzih* podia ser o mais próximo que os mortos cananeus podiam chegar de alguma fortuna após a morte. *Mot* é relatado por Alter e Kermode (1997, p. 599) por possuir um lábio na terra e outro lábio no céu, e quando a pessoa morria era então engolida por *Mot*, e assim descia ao reino dos mortos.⁶³

⁶² A mitologia ugarítica é salpicada de embates entre El e Baal e entre este e seus opositores. Um dos exemplos mais famosos é a luta travada contra Yam, divindade aquática (o mar) que, encorajada por El, quis expulsar Baal do trono. Um outro exemplo fica por conta do mito de combate contra outro descendente de El, Mot, deus da seca e da morte, e seu aliado Lothan (literalmente o animal que se retorça, cognato com o Leviatã em hebraico). Neste combate, Baal, aceita o convite de Mot para ir até o Mundo Inferior, morre. Anat sepulta-o e vai ao encontro de Mot, a quem o pulveriza, retalhando-o, esmagando-o, triturando-o e depois o espalha pelos campos para ser comido por pássaros. Na sequência do mito, Baal ressuscita, em algumas versões é Anat quem encontra seu corpo e o traz de volta a vida; noutras é o próprio Baal quem, sozinho, vence Mot e retorna ao seu reino. (SOARES, 2006, p. 27,28).

⁶³ São encontrados relatos semelhantes em multiplicidades de textos em toda a extensão da Bíblia Sagrada: (Nm 16,30; 32,33; Hab. 2,5; Si 5,14; Ez 32,29; Sl 20,1; 88,5-6; Pr 1,12).

De acordo com Caputo (2008, p. 74) os sepultamentos na Babilônia se davam mediante a inserção de seus pertences junto ao corpo do morto, como roupas, objetos de uso pessoal e até mesmo a sua comida favorita, atestando que nada faltaria na travessia do mundo da vida para o mundo da morte, representando o entendimento de passagem para os mesopotâmios.

A Mesopotâmia está arraigada de mitos que sustentam as suas posições em relação à morte, nesta perspectiva, Soares (2006, p. 26) vem completar esta análise ao afirmar que basicamente todos os mitos mesopotâmicos falam de deuses que voltam à vida. Em relação à humanidade não havia espaço para a imortalidade, pelo menos não de uma imortalidade proposta de prazeres como preceituada um trecho da narrativa de Gilgamesh:

Gilgamesh, para onde corres? A vida que persegues, não a encontrarás. Quando os deuses criaram a humanidade, foi a morte que lhe reservaram; a vida, retiveram-na para si, entre as próprias mãos. Tu Gilgamesh, que teu ventre seja saciado, dia e noite; regozija-te, todo dia, faz a festa, dia e noite, dana e toca música; que as tuas roupas estejam imaculadas, a cabeça bem lavada, banha-te com muita água; contempla a criança que te dá a mão, que a bem-amada se regozije em teu seio! [...], essa a ocupação da humanidade (*Epopéia de Gilgamesh*,⁶⁴ *tabuleta X*). (DELUMEAU; MELCHIOR-BONNET, 2000, p. 22).

Os persas criam na existência de uma vida pós morte, o corpo era considerado como algo impuro e condoído para as torres do silêncio para serem devorados pelas aves de rapina, a alma deveria cruzar uma enorme ponte suspensa sobre o abismo, a fim que o mal caísse nas profundezas, e que o bom pudesse ultrapassá-la. Desta forma, podemos afirmar que os persas criam na ressurreição dos mortos (WEISS, 1998, p. 54).

Segundo Perez (1997) os egípcios assim como os Persas acreditam na vida pós morte, e que a alma dos mortos habitava no mundo subterrâneo denominada *Duat*.⁶⁵ Acreditava-se que os seus corpos poderiam ser usados no outro mundo

⁶⁴ A *Epopéia de Gilgamesh* é provavelmente a obra literária mais antiga da humanidade, pois os relatos que contam as aventuras do herói do título já circulavam no começo do segundo milênio antes de Cristo (ZILBERMAN, 1998, p. 57).

⁶⁵ Na mitologia egípcia, *Duat* é o submundo, é uma vasta área sob a Terra, é o reino do deus Osíris e da residência de outros deuses e seres sobrenaturais. O que sabemos do *Duat* principalmente deriva de textos funerários, tais como Livro de Gates, Livro das Cavernas, Textos Amduat e o Livro dos mortos.

(mumificação), que servia como preservação do corpo. Suas posses, eram colocadas junto ao cadáver tais como a crença dos babilônicos.

O Livro dos Mortos⁶⁶ servia como escudo de proteção, contudo, faraós ou reis do Antigo e Médio Império, eram sepultados nas pirâmides de pedra maciça para que atingissem a vida eterna. Segundo relatos da história, acreditava-se que o ser humano era composto da parte corpórea e de dois elementos espirituais que guardavam a independência do corpo. Criam que o espírito (parte imaterial) seguia na outra vida, fazendo uma estreita conexão com o corpo, exercendo assim, as mesmas atividades exercidas na Terra (PEREZ, 1997).

Baseada na descrição de Soares (2006, p. 32) pouco mais de três séculos e meio (960-587 AEC) no período do Primeiro Templo, os judaítas não criam na existência de uma vida pós morte, para os Judaítas, a morte⁶⁷ representava o fim de tudo, do qual não se podia fugir e para além do qual nada deveria ser esperado. Esta prática provavelmente sofrera influências pela proximidade dos povos cananeus no período do Êxodo (1447 a.C.) ou talvez pelos vizinhos babilônicos (*Nergal e Ershkigal*).

Esta concepção foi mudando, e no período do pós-exílio babilônio os povos semitas já participavam da ideia da existência de uma vida pós morte⁶⁸, provavelmente influenciados pela cultura Egípcia, devido à fuga de alguns judaítas para o Egito no período do exílio babilônico (598/539 a.C.) (MARINHO, 2016, p. 40). O mais provável é que os judaítas assimilaram as concepções religiosas Persas de vida pós morte, como céu e inferno, e do julgamento no dia do juízo, com o

⁶⁶ O Livro dos Mortos é uma coleção de fórmulas que facilitam a passagem para o além. O livro data do Novo Império e é considerado o mais importante da literatura egípcia antiga. O nome Livro dos Mortos é o título dado pelos árabes: Kitabul-maitim. O título original em egípcio era Per-em-hru, Livro da chegada à luz. Compõe-se de 180 capítulos (Barsa. 1987. 10, p.194a.) (A edição da Hemus está dividida em 190 capítulos). e era escrito em papiro ou couro, colocado numa caixa decorada com a imagem de Osíris, a qual era colocada no sarcófago. Foram encontradas centenas de exemplares, com ligeiras diferenças entre eles, que estão em diversos museus do mundo (Barsa. 1987. 10, p.194a.) (DE BARROS; ONSELEN; OCAMPOS; ORTIZ; SANTOS, 2005, p. 9).

⁶⁷ Existem algumas expressões em relação à morte inseridas na Bíblia Hebraica como a palavra grega *haídes* “hades” (inferno) “habitação dos mortos, sepulcro”. No hebraico encontra-se a palavra *She’ól* “Sheol” que significa “túmulo, cova”. A expressão grega *géenna* “geena” (uma forma grega do termo hebraico “Vale de Hinom”) é um local de purificação ou punição espiritual para os mortos maus e não é chamado no judaísmo de “Inferno”, e sim por *Gehinnom* (KAPELINSKI, 2015, p. 358).

⁶⁸ Porém, a compreensão de ressurreição se deu sob a influência do helenismo e que se faz presente na literatura judaica desde 170 a.C. até 100 d.C.

aniquilamento dos maus e vida próspera aos justos,⁶⁹ quando foram libertos do exílio babilônico pelo rei persa Ciro II em 538 a.C.

Provavelmente, estes acontecimentos se deram em um período de êxtase e de alegria, em meio à liberdade dos judaítas promovida pelo rei persa Ciro II (539 a.C.), autorizando-os a regressarem à Judá para reconstrução do Templo. A gratidão da liberdade era tamanha que Ciro II recebe o título de “ungido de Yahweh”, mesmo não conhecendo Yahweh como afirma os escritos em Isaías: “embora não me conheças, eu te cinjo” (Is 45,5b). A alegria dos pós-exilados era imensa, que passaram a comparar Ciro II como o sucessor de Moisés.

A partir do período do pós-exílio babilônico, o relato da existência de vida pós morte passa a ser uma norma entre os judaítas, e que não parece ter alcançado a todos, visto que o discurso apresentado em Levítico 20,13 foi idealizado pela comunidade sacerdotal (*golah*) e direcionado aos *autóctones*⁷⁰ para que pudessem se separar dos costumes dos povos vizinhos (Lv 20,23). A teologia levítica visava a integração dos *autóctones* no contexto familiar adquirida no exílio babilônico pelos *golah*, e que a morte passa a ser a normativa maior na aplicação deste discurso.

Talvez, o redator final em meio à euforia da liberdade, da gratidão de Ciro II e do novo entendimento em relação à morte, o mesmo passa a fazer uma relação entre inferno e exílio retratando-as ao aprisionamento, a fim de receberem os mais severos castigos. Em suma, o termo “[...] o seu sangue cairá sobre eles,” talvez pudesse representar “eles serão levados ao exílio espiritual (inferno) e nunca mais sairão de lá”. Além disso, o exílio aparece como punição a desobediência de Adão e Eva, como relatada em Gênesis 2,17b “[...] certamente morrerás,” levando o homem a sua exclusão do paraíso de Deus (Gn 3,23).

Percebe-se que a morte retratada em Levítico 20,13 se difere dos relatos apresentados na lei mosaica. Desta forma, o verbo morte⁷¹ *רָצַח* *ratsach*, destacada em

⁶⁹ As noções escatológicas persas que teriam influenciado a apocalíptica judaica em (RUSSELL, 1964. p.19), e em (SHAKED, p. 314). Entre essas noções está a ideia da ressurreição individual, possivelmente também corporal, seguida de um julgamento universal. Para uma visão geral da escatologia do Avesta, cf. MÜLLER, 2007. p.177-207. (SOARES, 2009, p. 7).

⁷⁰ Este termo, *autóctones* é utilizado para descrever os povos que permaneceram na terra durante o exílio da Babilônia (587 a 538 a.C.).

⁷¹ O nosso interesse é conhecer, de perto, o sentido da raiz hebraica *rsh* comparando-o com o uso dos outros verbos do seu campo semântico. Fazem parte deste campo os seguintes verbos: *mut* (hifil, morrer (Nm 35,19.21); *harag*, matar (Sl 94,6). Todos estes três verbos têm o significado de “matar”, no sentido mais amplo. Todavia, o verbo *rasah* nunca é usado para designar uma ação de Deus, bem como a matança de animais e suicídio (apesar de Nm 35,30) (SIQUEIRA, 2015, p. 110).

fatos que estejam ligados diretamente à nossa vida futura, como doenças, fatalidades, problemas ou dissoluções, mas convictos de que um dia com certeza todos nós morreremos. Certos de que a morte permeia nossos pensamentos, e a fim de afugentá-la de nós, percebemos a repulsa existente em relação a ela. Afinal uma coisa é certa, a existência da morte está vinculada à perda da vida, e à existência da vida vinculada à inexistência da morte.

Esta pesquisa não está preocupada em desvendar os mistérios que a morte nos proporciona, nem tampouco tentará descobrir as verdades de suas afirmações, contudo, a nossa proposta, está em compreender o que se entende por morte no período do pós-exílio babilônico e de sua influência em relação a descrição da perícopes em Levítico 20,13.

Epicuro,⁷³ afirma que a morte não é nada para nós, porque quando existimos, não existe a morte, e quando existe a morte, não existimos mais. A sua análise em relação à morte avança em meio ao seu discurso filosófico ao dizer que: “a morte não é nada nem para os vivos e nem para os mortos, porque para os vivos ela não existe, e os mortos não existem mais, portanto não há nada a temer” (FEITOSA; MIRANDA; NEVES, 2014, p. 174).

Lv 20,13 utiliza-se da hipérbole “[...] o seu sangue cairá sobre eles”, referindo-se aos que fazem uso da morte como fator primordial para a busca da santidade em detrimento dos atos homossexuais praticados neste recorte. Esta análise é de muita relevância, pois seguramente, a morte não é uma matéria suspensa, nem tampouco é algo palpável para cair sobre alguém. Ao utilizar a morte como ato punitivo aos que fazem uso das práticas homossexuais masculinas, este texto se refere a um tipo de “execução sagrada”, em que a morte, passa a ser base fundamental na obtenção da santidade.

O capítulo 20 de Levítico não condena à morte somente os praticantes do homoerotismo masculino, mas todos que oferecerem os seus filhos ao deus Moloque

⁷³ Epicuro viveu a maior parte de sua vida em Atenas, período de grande pobreza e miséria em torno de 300 a.C. Ninguém sabe ao certo aonde ele nasceu. O seu nome grego significa: (o auxiliador, aquele que socorre e que defende). Este nome foi escolhido propositalmente pelos seus pais que veio a fazer jus ao seu destino: ser, tal como as Erínias (as deusas auxiliares [*epikouroi*] de Dikê, da justiça), o auxiliador (*epikouros*) da vida humana feliz e prazerosa. A morte física seria o fim do corpo (e do indivíduo), que era entendido como somatório de carne e alma, pela desintegração completa dos átomos que o constituem. Desta forma, os átomos, eternos e indestrutíveis, estariam livres para constituir outros corpos. Essa teoria, exaustivamente trabalhada, tinha a finalidade de explicar todos os fenômenos naturais conhecidos ou ainda não e principalmente extirpar os maiores medos humanos: o medo da morte e o medo dos deuses. (SPINELLI, 2014, p. 6).

(3), amaldiçoam pai e mãe (9), cometem adultério (10), que se deitam com a mulher do seu pai (11), que se deitam com a nora (12), que tomam para si uma mulher e a mãe dela (14), praticam zoofilia masculina (15), praticam zoofilia feminina (16), que se relacionam com sua irmã (17) que se deitam com uma mulher enferma (18), que veem a nudez da tia ou tio (19), que fazem sexo com tia (20), que fazem sexo com a cunhada (morte dos filhos) (21), aos que consultam feiticeiros (27). A explicação para tal carnificina humana relatada neste contexto, provavelmente é respondida no verso 23 do capítulo 20 de Levítico: “e não andareis nos costumes dos povos que eu expulso diante de vós, porque eles fizeram todas estas coisas e eu os abominei”.

Como podemos verificar, a morte não é um desprivilegio somente dos que praticam o homoerotismo masculino no período antigo do Oriente próximo, mas a todos os adeptos de práticas relacionadas aos povos condenados por Yahweh (20,13). A morte não nos remete a este texto para justificar a prática em si mesma, ou seja, “o que fazem”; mas sim “como fazem”, e “para quem fazem”. Por esta razão, não devemos desprender o verso 13 do restante da narrativa do capítulo 20 de Levítico, em que a morte não é apresentada como meio de punição somente aos que praticam a homossexualidade, mas a todos os atos descritos no capítulo 20. Ou seja, no contexto em 20,13 de Levítico, a morte é apresentada como um mal necessário naquele período antigo.

2.2.2 A Morte Como Fato Social, Uma Análise Em Levítico 20,13

Segundo a análise conceitual de Boom, em meio às palavras de Fuks (2000, p. 83) o judaísmo se difere de outras religiões justamente pela falta de meditação que se tem sobre a morte, exaltando a vida acima de tudo. É nesta perspectiva em relação à vida que Boom termina a sua análise: “a sabedoria não é meditação sobre a morte, mas sobre a vida”. A falta de entendimento em relação ao conceito de morte vivida pelos judaítas, é que se constrói o entendimento de morte segundo os relatos descritos em Levítico 20,13. Toda esta narrativa, simplifica o entendimento de morte que se tinha no período antigo do Oriente próximo pela comunidade dos judaítas. Por isso, a descrição da morte utilizada pelo redator final nesta perícopes, parte do respeito e da sujeição que se tinha em relação às ordens sacerdotais da comunidade do pós-exílio babilônico. Provavelmente, a inserção de qualquer outro ato condenatório nesta

perícope que não fosse a morte, pudesse ser amplamente ignorada, talvez, somente a utilização da morte nos relatos da homossexualidade apresentados em Levítico 20,13, pudessem ser capazes de produzir temor naquela comunidade.

A nossa perspectiva está em poder contribuir de modo significativo ao entendimento que se tinha em relação a morte no período do pós-exílio babilônico, e quais os motivos que levaram o redator final a utilizar os termos *יומָתוּ* *yūmātū* e *מָוַת* *mōwṭ* como a única forma de punição aos transgressores do decreto apresentado em Levítico 20,13.

Verifica-se então que a morte descrita no capítulo 20 de Levítico é aplicada de várias formas: como apedrejamento (2.27), morte individual (9), morte conjunta (10;11;12;13;15;16) ou duplamente queimados (14). Dentre as demandas apresentadas nas narrativas que tange à morte, observa-se a existência da palavra *כָּרַת* *karath* “cortar” (3;5;6;17;18) inserida na Bíblia hebraica *Stuttgartensia* (BHS, 1997) e traduzida por “exterminar” de acordo com a Bíblia de Jerusalém (1991) ou utilizada como “extirpar” pela Almeida Revista e Corrigida (2007). Portanto, todos estes termos apresentados nos remetem ao conceito de morte inserido no texto como, “cortar”, “exterminar” ou “extirpar”, nos levando ao entendimento de “arrancar para fora”, ou de “tirar do meio de”.

Em Levítico 20,20 verifica-se que a morte não é atribuída diretamente ao infrator, mas aos seus filhos que morreriam perante a realização da prática sexual entre um homem e sua tia. Outra forma de morte em que não se pune diretamente o infrator, está inserida no verso 21 do mesmo capítulo, a partir do momento que um homem passa a tomar a mulher do seu irmão: “ficarão sem filhos”. Portanto, só existem duas possibilidades de ficarem sem filhos, a primeira se dá por meio da execução e a segunda pelo processo da separação. Colocar a “separação” em outra perspectiva que não seja a morte, é contradizer o texto e toda a sua perspectiva inicial, que insere a morte como fator predominante neste processo de santidade.

Dentre todos os versículos analisados, somente no verso 19 que encontramos a possibilidade de não se aplicar a morte como punição aos que não guardam os mandamentos levíticos. Todavia, verifica-se que neste verso, o discurso se destoa dos demais: “Também a nudez da irmã de tua mãe, ou da irmã de teu pai não descobrirás; porquanto descobriu a sua parenta, sobre si levarão a sua iniquidade”. Somente neste recorte que encontramos a expressão “[...] sobre si levarão a sua iniquidade”. Esta

expressão se torna sem sentido se analisarmos o texto de forma literal ou talvez a morte esteja inserida neste contexto de forma diferente dos demais (iniquidade).

Certamente o verso 19 poderia estar na mesma posição que o verso 22: “Guardai, pois, todos os meus estatutos, e todos os meus juízos, e cumpri-os, para que não vos vomite a terra, para a qual eu vos levo para habitar nela”. Assim como a “morte” seria dada aos praticantes da homossexualidade no verso 13, tanto a “iniquidade” do verso 19 como o “vomitar a terra” do verso 22 estariam na mesma posição condenatória dos demais.

Certamente, o objetivo do discurso levítico era sobremaneira a implementação de suas leis, a morte neste contexto, seria a ferramenta necessária para o seu cumprimento. Contudo, Levítico 18 promove um discurso de forma proibitiva e relativamente moderada, deixando transparecer um ar de conformidade, utilizando-se do “não” como princípio básico de desenvolvimento da mensagem a ser aplicada. Por outro lado, percebe-se que em Levítico 20 o discurso se modifica, a mensagem que antes se dava de modo proibitivo agora passa a ter um tom condenatório, o que antes era moderado, agora passa a ser desafiador e o ar de conformidade existente no discurso anterior, agora se resume em preocupação. Assim, se resume os discursos em relação à utilização da morte em Levítico 18 e 20.

Toda a estrutura textual proposta por Hildenbrand (*apud* MILGRON *apud* LOBOSCO, 2008, p. 184) em Levítico 20, nos remetem à penalidade como centro de toda a sua análise textual, como descrita no quadro abaixo:

Tabela 6 – A descrição de penalidade em Levítico 20

<p>A Culto a Moloque e Necromancia (v. 1-6)</p> <p style="padding-left: 40px;">B Santificação (v. 7)</p> <p style="padding-left: 80px;">C Exortação à obediência (v. 8)</p> <p style="padding-left: 120px;">X Penalidades para violações (v. 9-21)</p> <p style="padding-left: 80px;">C Exortação à obediência (v. 22-25)</p> <p style="padding-left: 40px;">B Santificação (v. 26)</p> <p>A Necromancia (v. 27)</p>

Fonte: o próprio autor

A partir deste quadro apresentado, verifica-se que a penalidade passa a ser o centro de toda a estrutura do discurso do capítulo 20 de Levítico, tendo a morte como seu eixo central, desenvolvida através deste novo relato de reconstrução social. Outrossim, podemos descrever resumidamente que a apresentação da morte no contexto de Levítico 20 é uma questão de vida e de santidade.

[Seu autor] desejava que essas proibições fossem absolutas, que transcendessem as leis de estupro, sedução ou adultério e que fossem eternas... Agora, o homem estaria proibido de ter sexo com sua madrasta não apenas durante a vida de seu pai, mas também após a morte deste. Ele também estaria proibido de fazer sexo com sua enteada e com sua cunhada mesmo em face da morte de seu filho ou de seu irmão. (...) As mulheres também não poderiam mais se relacionar com outros homens da família como esposas e concubinas. A viúva, agora, poderia se casar com quem ela desejasse (contanto que fosse com alguém de fora da família) ou podia optar por não querer se casar novamente. (...) As regras proibindo o homem de se casar e, depois, ainda se casar ou fazer concubinas sua mãe, filha ou irmã visavam o fim da poligamia. O texto em questão, não queria a diluição da paz entre irmãos ou entre mãe e filha num ambiente em que essas mulheres fossem forçadas a competir entre si pela atenção de um mesmo homem (ZISKIND, 1996, p. 128-129).

A morte na literatura levítica em 20,13 é tida como base central de punição aos praticantes não somente da homossexualidade, mas de diversos outros fatores que contribuem para a sua utilização. Deve-se compreender a diferença existente entre a morte encontrada em Êxodo 20,13 com a descrição apresentada em Levítico 20,13, afim de se poder fazer uma leitura socio religiosa de todo o contexto homossexual existente no período antigo do Oriente próximo, a partir da utilização da morte como ato predominante neste processo de entendimento hodierno do homoerotismo masculino antigo.

2.3 A ABOMINAÇÃO תּוֹעֵבָה *toebah* NO PÓS-EXÍLIO BABILÔNICO

Na análise conceitual do Dicionário Ilustrado da Bíblia (YOUNGBLOOD; HARRISON, 2004, p. 9) o mesmo afirma que o termo abominação está inserido no contexto de “impureza ou sujeira”, tudo o que exala aroma impuro e ofensivo a um Deus santo. É tudo aquilo que ofende o senso espiritual, religioso ou moral de um indivíduo e provoca extrema aversão, ira ou desprezo. Fernando Cardoso (2010, p.

64) afirma que se o texto quisesse ter uma conotação diferente de “impureza ou sujeira” teria inserido no seu contexto a palavra *zimah* que se traduz como um erro “moral” ou “pecado”. Sendo assim, podemos afirmar que o termo abominação se confunde com santidade, um atributo exclusivamente divino, que somente Deus é santo, e designa aquilo que se aproxima da divindade, e, portanto, está separado do profano (SCHLESINGER; PORTO, *apud* DA SILVA, 2011, p. 195).

A terminologia abominação, segundo o entendimento de Tomás de Aquino (2005) e descrito por Da Costa; e Da Costa Silva (2007, p. 7) no artigo intitulado “Os Sete Pecados Capitais”, está ligada à prática da “luxúria” que se inicia com a sintaxe da palavra formada a partir de *luxus* que significa excesso, relativos ao vício, o oposto a castidade. E dentre os vícios da luxúria, existe aquele que por mais *abominável* que seja, é contra a natureza humana, embora contrários à razão. Todavia, o termo abominação está na mesma perspectiva em relação ao pecado. Aquino relata que todos os demais atos sexuais são praticados segundo a natureza humana, mas somente a homossexualidade é considerada o maior pecado entre as espécies de luxúria. Em face a esta possibilidade apresentada por Aquino, expõe-se os conceitos de Jardim (2010, p. 125) que vem corroborar com a construção desta análise, ao afirmar que a luxúria se constrói através da cultura pagã, e foi apropriada de forma definitiva pela cultura cristã que a define como prejuízos a atividade sexual causadas ao exercício da razão, em que o prazer da inteligência dá lugar aos prazeres da carne.

A luxúria é descrita por Tomás de Aquino como fator predominante ao entendimento do termo abominação, visto que os fatos apresentados pelo autor, podem ser entendidos como falta de “domínio próprio”. Porém, a “luxúria” representa em Levítico 20,13 um ato desejado e planejado por ambos, deixando com que este desejo se sobreponha ao entendimento, como toda a construção heterossexual descrita no capítulo 20 de Levítico.

Segundo a proposta apresentada por Aquino, a mensagem de Finkelstein (1981) conforme citado por Montalvão (2009, p. 105) narra os fatos existentes em Levítico 20,13 a uma possível aversão em relação à “anormalidade” de toda e qualquer espécie, tanto física quanto funcional, fazendo que a prática do homoerotismo masculino fosse considerada um crime capital da época, sendo considerada uma abominação. Talvez, a descrição de Finkelstein esteja submetida à condição de entendimento contemporâneo em relação ao termo

homossexualismo⁷⁴ em que a sintaxe *ismo* (doença), represente toda a carga negativa que o termo apresenta como “anormalidade” em relação a prática homossexual. Assis (2006, p. 126) diverge da posição defendida por Finkelstein (1981) sustentado pela ideia de Levítico 18,22 e 20,13, e interpretada pelo movimento *gay*, tendo como seu maior articulador Thomas Hanks, afirma que estes versículos carregam toda a carga proibitiva da violência sexual entre dois homens. Assim, Hanks completa a sua linha de raciocínio ao descrever: “era degradante, humilhante e opressivo para um homem se submeter à penetração anal”. O autor continua:

Recentemente investigações mostram que as proibições de Levítico 18,22 e 20,13, referem-se à penetração anal masculina desprotegida, citando Saul Olyan e Daniel Boyarin. No antigo Oriente médio penetrar um homem sexualmente “como se fosse mulher” era uma forma comum de violentamente humilhando prisioneiros de guerra e estrangeiros. Entretanto, essa prática pode ter se tornado comum entre prostitutos que serviam em cultos pagãos. Provavelmente a palavra *toebah*, em cada um dos versos em Levítico aponta para o sexo “desprotegido” e ao ato sexual abusivo no contexto de veneração de ídolos (HANKS *apud* ASSIS, 2006, p.127).

O livro de Daniel (11,12) fala de um termo único descrito como “abominação da desolação”, uma expressão superlativa (a máxima abominação, literalmente é a coisa que causa horror), provavelmente esta referência está ligada diretamente à estátua do Zeus Olímpico posta no altar dos holocaustos, no templo de Jerusalém em 168, a.C. por Antíoco IV Epifanes. O próprio Jesus usa esta terminologia para falar da grande tribulação (SHULER, 2002, p. 15). A expressão abominação seguida da descrição em Daniel 11,12 nos desperta a uma concepção negativa em que esteja relacionada a algo maléfico ou pavoroso.

O pensamento de Bergant; Karris (1999, p. 67) é desenvolvido segundo a visão do profeta Ezequiel, representado por quatro atos ligados à abominação que aconteceram no templo em que Ezequiel vê um altar erguido diante de uma imagem a uma divindade (provavelmente *Ashera*,⁷⁵ a deusa do amor) (8,5-6). Em seguida,

⁷⁴ A denominação inicial do termo “homossexualismo” serviu para indicar um desvio ou anormalidade em função do sufixo “Ismo” que traria a imagem de doença (LAURENTI, 1984). Em 1948, esse quadro “psicopatológico” apareceu na 6ª. Revisão da Classificação Internacional de Doenças (CID), na categoria personalidade patológica. Em 1973, a Associação Psiquiatra Americana considerou que a homossexualidade não era uma doença; dois anos mais tarde a Associação Americana de Psicologia (APA) chegou à mesma conclusão e, em 1987, o DSM III já não contemplava a homossexualidade como uma parafilia (MATIAS *apud* PALMA; LEVANDOWISK, 2008, p. 772).

⁷⁵ *Asherah*, a Deusa Cananéia, na mitologia ugarítica era conhecida como “Senhora do Mar”, a esposa de El, chefe do panteão dos Deuses. No Primeiro Testamento ela aparece muitas vezes como esposa

Ezequiel vê “setenta” anciãos apresentando oferendas a criaturas e bestas cujas imagens estão desenhadas nas paredes do cômodo oculto (8,7-13). Posteriormente, as visões de Ezequiel, o colocam diante de algumas mulheres que choram por Tamuz (o deus babilônico da vegetação) e que sua morte significava infertilidade (8,14-15). Em suma, o profeta encontra no interior do átrio, entre o vestíbulo e o altar, a pior de todas as abominações, em que “vinte e cinco” homens dão as costas ao Senhor, a fim de adorarem ao sol (8,16-18). (BERGANT; KARRIS, 1999, p. 68).

Figura 2 – A deusa *Ashera*, a doadora da vida



Fonte: <http://sagrado-feminino.blogspot.com.br/2010/01/doadora-da-vida-asera.html>

A abominação em Ezequiel está concernente às práticas idolátricas realizadas no interior do templo. Na proposta de se investigar o livro do profeta Ezequiel, verifica-se que o termo abominação não estava inserido somente no contexto da idolatria, mas na possibilidade de usurpar o nome de Deus para que se afastasse da sua morada (8,6) era fazer tal prática em meio ao santuário de Deus (templo) (8,5-7), como se fossem Deus (8,16), transferindo aos ídolos o que é de propriedade divina, em função de um possível abandono de Yahweh (8,12), não eram somente de ordem

de Baal, sendo que na épica de Baal, Asherah cria os monstros que o devoram, se opondo à construção de um templo para Baal. (MACKENZIE, 1984, p. 82). As primeiras evidências de Asherah aparecem em textos cuneiformes babilônicos (1830-1531 a.E.C) e nas cartas de El Armana (século XIV a.E.C) (Neuenfeldt, 1999:5). Para o pesquisador Ruth Hestrin (1991: 52-53), informações importantes sobre Asherah vêm dos textos ugaríticos de Ras Shamra (Costa Mediterrânea da Síria). Nestes textos, Asherah é chamada de Atirat, consorte de El, principal Deus do panteão cananeu no II milênio a.E.C, sendo mencionada também como 'Elat, forma feminina de El. Nos textos ugaríticos, Asherah (ou seja, Atirat ou 'Elat) é a mãe dos Deuses, simbolizando a Deusa do amor, do sexo e da fertilidade (CORDEIRO, 2007, p. 7,8).

masculina (8,14), davam as costas para Deus (8,16), e além de idólatras do templo, eram de caráter extremamente violento (8,17). Em resumo, a palavra abominação no contexto do profeta Ezequiel, era dar aos ídolos o que pertence exclusiva e diretamente a Yahweh.

Observe-se que a expressão תועבה *toebah*, “abominação” fora de Levítico aparece por várias vezes, apenas em Ezequiel ela aparece por 43 vezes e em 35 aparições ela faz referência a idolatria ou ofensas rituais. Ela também está presente no culto a outras divindades (Dt 7,25), assim como o sacrifício de crianças a deuses pagãos (Dt.12,31), bem como a prática de bruxaria, necromancia e adivinhações (Dt.18,9-2). Também, o termo é bastante usado em condenações sexuais, veja: adultério (Ezequiel 18,6), incesto (Ezequiel 22,10-11) relações com mulher durante o período menstrual (Ezequiel 18,6 e 22,10) (ASSIS, 2006, p. 106).

O entendimento do termo abominação a partir de uma perspectiva bíblica, tendo os livros de Daniel e Ezequiel como fontes primárias de estudo, nos ajudam sistematicamente a entender a inserção deste termo dentro do contexto de Levítico 20,13 e a sua relação com a prática homoerótica masculina no período do pós-exílio babilônico. Portanto, logo percebe-se que os relatos apresentados tanto em Daniel como em Ezequiel, estão associados diretamente à idolatria, corroborando com as análises a serem apresentadas por esta pesquisa.

2.3.1 Violência Sexual e Abominação: Uma Análise em Levítico 20,13

Rodrigo Follis e Felipe Carmo (2011, p. 108) entendem que tais proibições como o incesto, o adultério, o sacrifício de crianças, o bestialismo e as práticas espiritualistas, só eram proibidas se utilizadas de forma violenta, sem o consentimento do “outro”, mas são aprovadas se usufruídas “com amor”, como também as relações homoafetivas. Em diálogo com Erhard S. Gerstenberger (1999, p. 15) o mesmo ratifica a ideia de Follis e Carmo (2011) ao afirmar que os relatos da Bíblia hebraica não se coincidem por não assumirem a posição homoerótica contida em Levítico 20,13. Alguns textos que testemunham estas práticas como Gênesis 19⁷⁶e Juízes

⁷⁶ O capítulo 19 do livro de Gênesis relata os acontecimentos na cidade de Sodoma e Gomorra em que os moradores destas cidades quiseram manter relações homossexuais com os anjos que estavam acampados na casa de Ló. Representando a existência de atos homossexuais no período antigo do Oriente próximo.

19,⁷⁷ descrevem que a prática do abuso sexual (estupro) era considerada uma prática vergonhosa, humilhante, e que na Mesopotâmia servia como forma punitiva aos estupradores.

Entretanto, Assis (2007, p. 127) se posiciona entremeio às opiniões de Carmo; Follis (2011) e Gerstenberger (1999) ao entender que talvez exista violência na leitura dos textos de Levítico 18,22 e 20,13, mas provavelmente não em relação à força física, mas na possibilidade de afronta à gloriosa condição masculina, através dos círculos religiosos judaicos, que somente pela mistura de gêneros, já seria por si só uma ofensa à família e à sociedade da época. A descrição da prática homoerótica inserida na literatura levítica (20,13) não tem nenhuma relação com o lesbianismo, a masturbação, o sexo oral, a orgia, ou qualquer outra prática existente entre ambos os sexos.

A fim de compreender as práticas homoeróticas masculinas realizadas de modo violento no período antigo do Oriente próximo, acredita-se que além de desesperador, era algo temido por toda a sociedade. Porém, se analisarmos a perícopie em Levítico 20,13 percebe-se que o discurso está direcionado ao sujeito passivo, que detém todo o controle do ato praticado. A mensagem descrita a partir das análises de Levítico 20,13 é: “o homem que se deitar com outro homem como mulher [...]”. Portanto, o discurso é atribuído ao “primeiro” homem, pois, ele é quem se deita com o “segundo”, tomando para si, toda a responsabilidade do ato homossexual. Em segundo, a expressão מוֹת *mōwt* “morte” é seguida pela palavra שְׁנַיִם *shenayim* “ambos”, configurando que a punição deve ser aplicada de forma pluralizada, aos dois indivíduos que cometeram o ato homossexual.

Se o ato homossexual descrito em Levítico 20,13 é fruto da utilização do sexo violento (estupro) como descreve Assis (2006), então a morte *mōwt* deveria ser aplicada somente ao “primeiro” homem, que é detentor de toda a ação praticada. Desta forma, fica difícil acreditar na possibilidade de que esta narrativa esteja

⁷⁷ A história deste capítulo gira em torno de um levita que vai atrás de sua concubina e a leva de volta para sua terra natal (Efraim). Antes, porém, eles param em Gibeá, cidade da terra de Benjamin. Lá são acolhidos por um senhor, também efraimita e pousam em sua casa. Um grupo de homens da cidade vai até a casa do senhor e exigem que o levita seja entregue a eles, para que haja um estupro coletivo. O levita fica em segurança, mas sua concubina é atirada para fora da casa e é estuprada a noite toda. Pela manhã o levita sai e vê que ela está estirada no chão, ao batente da porta. Ela a põe em cima de seu jumento e vai para Efraim. Chegando em casa, com um cutelo, ele a esquarteja em 12 partes e envia uma a uma para todas as tribos de Israel.

direcionada ao sujeito ativo, mas ao sujeito passivo detentor de todo o domínio da ação e que se deita como mulher.

Pestana (2007, p. 269) faz duras críticas em relação aos defensores do homoerotismo masculino que tentam relacionar o termo *toebah* abominação como um tabu e não como pecado. Todavia, segundo Pestana, o termo abominação refere-se a “repulsa” e que deve estar ligada diretamente ao pecado. Portanto, as palavras תועבה *toebah* (hebraico) e βδέλυγμα *bdeligma* (grego), não se referem a tabus, leis rituais ou cerimoniais, mas estão relacionadas indistintamente ao pecado.

Desta forma, o pecado da homossexualidade descrito em Levítico 20,13 poderia representar a sua condenação. Entretanto, a heterossexualidade segundo os conceitos do autor, não teria nenhuma relação com a existência do pecado, visto que o termo abominação, não aparece nos demais capítulos do capítulo 20 de Levítico. Portanto, se a palavra abominação tiver algum tipo de relação com o pecado, possivelmente os demais atos condenados pelo redator final em todo o capítulo 20 de Levítico, estariam livres desta condição por não apresentarem a palavra abominação em seus escritos.

No domínio conceitual de Helminiak (1998, p. 49) o mesmo reconhece que o problema não era o sexo em si, mas em ser como os gentios, em que a prática homoerótica masculina pudesse representar uma traição à religião judaica. Todos os atos sexuais cometidos em Levítico 20 eram de extrema gravidade devido à importância que o discurso dava aos seus ouvintes. Amaldiçoar os próprios pais era considerado um crime bárbaro segundo a visão conceitual de Helminiak (1998, p. 48), devido à grande importância que se dava na construção social em torno da família, até mesmo os escravos se sujeitavam às crianças da casa fazendo-se prevalecer a figura patriarcal. Fazer oposição aos próprios pais, significava ameaçar toda a ordem social. O adultério, era considerado ofensa em um período em que a mulher se tornara posse do marido. A mulher tinha uma grande importância em relação à expansão da família, por isso, fazer sexo com a esposa de alguém era considerado roubo, e suficientemente para ser punido com a morte. No antigo Israel, tanto amaldiçoar os pais como cometer adultério, possuía entendimentos diferenciados dos dias atuais, assim, como a prática homoerótica masculina dos tempos antigos do Oriente próximo.

“Maldito aquele que se deitar com a mulher de seu pai, porquanto descobriu a nudez de seu pai. E todo o povo dirá: Amém. Maldito aquele que se deitar

com algum animal. E todo o povo dirá: Amém. Maldito aquele que se deitar com sua irmã, filha de seu pai, ou filha de sua mãe. E todo o povo dirá: Amém. Maldito aquele que se deitar com sua sogra. E todo o povo dirá: Amém (Dt 27,20-23).

Existem também alguns fatos encontrados no próprio livro do profeta Ezequiel, que menciona como crime cultural tais abominações, como por exemplo, o coito com uma mulher menstruada (18,6) (GERSTENBERGER, 1999, p. 15). Verdadeiramente, todos estes recortes falam da sexualidade, mas não conseguimos encontrar nenhum relato que descrevesse à prática homoerótica feminina.⁷⁸

2.3.2 Abominação e Idolatria, Segundo Levítico 20,13

A palavra תועבה *toebah* “abominação” é descrita por diversos autores sob diversas formas de entendimento. Desta forma, percebe-se a complexidade de se encontrar uma tradução adequada a este termo. Estas práticas idólatras estão reafirmadas no início dos versos 2 e 5 de Levítico 20 e fundamentadas segundo a cultura dos povos vizinhos. Existem perspectivas de entendimentos contrários a este, como sugerido pelo Dicionário Ilustrado da Bíblia (YOUNGBLOOD; HARRISON, 2004, p. 9) que propõe que o termo abominação seja utilizado segundo o contexto de “impureza ou sujeira”. Montalvão (1999, p. 105) relaciona o termo abominação como um ato de “imoralidade”. Já a análise conceitual de Assis (2006, p. 127) o mesmo relata que a abominação esteja ligada à “humilhação” imoral do ato homossexual. Felipe Carmo (2007, p. 108) e Erhard S. Gerstenberger (1999, p.15) afirmam que a palavra abominação descrita em Levítico 20,13, segue o entendimento do “sexo violento” (estupro); enquanto que Pestana (2007, p. 269) insere abominação em relação às “práticas pecaminosas”. Em meio a inúmeras análises e perspectivas diferentes encontradas no texto em relação ao termo *toebah* “abominação”, segue-se

⁷⁸ Segundo o entendimento de Lomando e Wagner, entendia-se que as mulheres não eram portadoras de aparatos sexuais competentes para a penetração, jamais podendo sentir prazer sexual como quando vindo de um homem. Desta forma, simplesmente não existiria pecado no ato. Vinha dos pais ou maridos a decisão da punição ou não às mulheres que fossem pegas cometendo o ato com outra mulher. Ou seja, estava invisível para o entendimento da época que duas mulheres poderiam ter prazer sexual ou afetivo (SPENCER *apud* LOMANDO; WAGNER, 2009, p. 3). Talvez este possa ser o motivo por não aparecer relatos de lesbianismo no Oriente próximo.

a descrição apresentada por Helminiak (1998, p. 49) em que ser abominável era se igualar às “práticas gentílicas”, aderir aos “atos pecaminosos” dos povos vizinhos. Isto ia contra os princípios da família.

Grande atenção é conferida à utilização do verbo hebraico *toebah* (“abominação”), no texto de Levítico 20:13, como constantemente relacionado às práticas idólatras. Todavia, vale considerar que o verbo é de maneira semelhante apresentado em contextos de proibições inerentemente imorais, no que diz respeito à “verdade” e à “justiça” (ver Dt 25:16; Pv 8:7; 16:12; 29:27; Jr 6:15) (MALLOY, 1981 *apud* FOLIS; CARMO, 2007, p. 107).

Tendo em vista vários posicionamentos diferenciados e observados nesta pesquisa, chegamos à conclusão de que o termo abominação descrito na literatura levítica (20,13), esteja inserido no contexto da idolatria, fazendo que a *práxis* idólatra e aproxime do termo abominação, devido a sua inserção na literatura Levítica a partir dos versos (2-5) do capítulo 20 de Levítico. Estes textos estão inseridos à existência de tais práticas atribuídas ao deus Moloque e reafirmada segundo o verso 23: “E não andeis nos costumes das nações que eu expulso de diante de vós, porque fizeram todas estas coisas; portanto fui enfadado deles”.

A palavra hebraica *toeba*, não necessariamente significa algo mal, como roubo, mas algo que seja ritualmente impuro para os judeus, como comer carne de porco e ter relações com mulheres menstruadas. A palavra é usada no Antigo Testamento para designar pecados judaicos que envolvem contaminação ética e idólatra. Assim, a condenação levítica contra comportamento homossexual seria muito mais de impureza cerimonial do que propriamente obra má (GAGNON, 2001 *apud* DE ASSIS, 2007, p. 107).

Sugerimos que o termo abominação esteja ligado ao contexto da “idolatria” traduzido como “ofensa”, “afronta” a Yahweh. Todavia, a palavra abominação dentro da exegese apresentada em Levítico 20,13 seria: “O homem que se deitar com outro homem como mulher, ‘ofende e afronta’ a Deus, o seu sangue cairá sobre eles”.

2.4 A MULHER SEGUNDO O MÉTODO CONFLITUAL EM LEVÍTICO 20,13

O método conflitual nos remete a uma nova perspectiva de entendimento bíblico, reproduzindo no texto a fala dos marginalizados e menos favorecidos socialmente. Desta forma, o termo abominação descrito na literatura levítica em 20,13, passa a ser apresentado pela comunidade que vive às margens de uma sociedade elitizada e detentora do poder. A fim de analisarmos o termo abominação, necessariamente deveremos recorrer a parte mais frágil do texto, “a mulher”.⁷⁹

A abominação em Levítico 20,13 se refere a atos idólatras praticados por homens e nunca por mulheres, que usurpavam a condição feminina de ser, através de seus atos abomináveis, sempre em nome do sexo oposto. Desta forma, não podemos fazer uma análise semântica deste termo sem ouvir todos os aspectos apresentados pelas mulheres, em relação a descrição do termo abominação a partir da leitura levítica.

A utilização do método conflitual segundo a perspectiva de entendimento em relação ao termo abominação apresentado no recorte em Levítico 20,13, está estritamente ligado à descrição “[...] como mulher” (Lv 20,13a). O termo abominação, só recebe notoriedade, após o homem se fazer passar por mulher, durante a prática dos atos homossexuais masculinos no período antigo do Oriente próximo. Portanto, o termo abominação em Levítico 20,13, designa uma posição falsa e conseqüentemente mentirosa. É usurpar a condição feminina durante a utilização de práticas idólatras realizadas por homens em nome das mulheres. Todavia, a expressão “[...] como mulher [...]” descrita a partir do texto pesquisado, não relaciona o fato do homem se tornar sujeito passivo durante a prática dos atos homossexuais masculinos, mas na possibilidade de representar o sexo feminino durante a realização de práticas sexuais abomináveis a Yahweh.

⁷⁹ A leitura sociológica pelo modelo conflitual a partir da mulher, não representa o entendimento hodierno que se tem da mulher, mas todo o estudo dos tempos antigos em que a mulher era discriminada socialmente por uma sociedade totalmente machista e patriarcalista. Feldman pode confirmar a nossa preocupação em relação à mulher no período antigo do Oriente próximo ao afirmar que ainda assim, a mulher, colocada junto de escravos, está categorizada como um ser inferior ao homem. Tem funções e deveres diferentes e restrições sociais, religiosas e culturais. Uma mulher não podia ser considerada como uma pessoa na composição do *quorum* mínimo (*minian*) para execução de certas orações comunitárias; era excluída da leitura dos rolos sagrados da Torá; não podia dirigir as orações coletivas; e raramente uma mulher exerceu algum dos cargos comunitários nas suas congregações, seja em Israel, seja na Diáspora. (FELDMAN, 2007, p. 253).

O termo abominação descrito em Levítico 20,13 segundo a utilização do método conflitual, provavelmente esteja relacionado ao engano, a farsa de se fazer passar por outra pessoa durante a realização de práticas sexuais cultuais no período do pós-exílio babilônico. Não obstante, a proposta apresentada pelo homem era de rebaixar a condição feminina durante a realização de práticas sexuais religiosas. Desta forma, Feldman (2007, p. 253) afirma que as mulheres, não podiam realizar certas orações comunitárias, não poderiam fazer as leituras dos rolos sagrados *torá*, e tampouco estar à frente das orações coletivas ou exercer cargos na congregação.

Provavelmente, este possa ser um dos motivos que levaram a comunidade do pós-exílio a violentar a imagem da mulher durante a realização de práticas homossexuais masculinas no período do pós-exílio babilônico. Portanto, levar a mulher a uma condição essencialmente masculina e de forma ridicularizada,⁸⁰ poderia ser considerada abominação.

A mulher na cultura judaica, era discriminada e comparada ao escravo e ao idólatra como preceitua Feldman (2006, p. 2). Os judeus durante suas orações matinais diziam, segundo o *talmude de Babilônia* no tratado “Menachot” 43b está escrito: “O Rabi Meir disse: O homem deve recitar três bênçãos cada dia, e elas são: Que me fizeste (do povo de) Israel; que não me fizeste mulher; que não me fizeste ignorante” (KOCHMANN, 2005, p. 36). No propósito de não terem nascido mulheres, estes homens através de suas práticas homoeróticas masculinas, transmitiam às mulheres toda a culpabilidade de toda a idolatria praticada em meio à busca de prazer em nome das mulheres.

Provavelmente, a abominação descrita em Levítico 20,13 possa representar o engano e a farsa de se fazer passar por alguém, usurpando a condição de outrem, transpondo a terceiros e de forma enganosa uma responsabilidade que não lhes pertenciam. É zombar da condição social, marginalizada e fragilizada da mulher dentro do contexto judaico-cristão no período do pós-exílio babilônico. Abominável, era se fazer passar por mulher de forma cômica e ridicularizada, mostrando a toda a sociedade da época a posição humilhante que a mulher se encontrava na sua forma religiosa de ser.

⁸⁰ Só teria sentido o homem se fazer passar por mulher durante às práticas homossexuais masculinas, pelo simples fato do homem querer mostrar a toda a sociedade, o quanto seria cômico se a mulher pudesse participar de toda a ritualística da congregação no período do pós-exílio babilônico.

Talvez, o que o redator final quisesse apresentar de fato quando se utilizou da expressão abominação em Levítico 20,13, fosse denunciar os abusos cometidos por homens em relação às mulheres no período do pós-exílio babilônico. Fazer com que as mulheres fossem levadas ao declínio sócio religioso da época durante a prática de atos idólatras, talvez tivesse despertado na comunidade sacerdotal do pós-exílio a condição igualitária e ética de culto. É como se o redator final dissesse: “não cometam atos idólatras em nome das mulheres”.

Porque não se deitar com um homem como se fosse realmente homem? Esta seria provavelmente a pergunta a ser respondida pelos praticantes da homossexualidade no período do pós-exílio babilônico. Estes atores sexuais masculinos, talvez pudessem representar toda a sensualidade feminina através de suas práticas homoeróticas masculinas em templos pagãos. Se travestir de mulher talvez fosse uma constante neste processo de usurpação da condição feminina de ser, representada através da imoralidade sexual e tendo a mulher como um simples objeto a ser usado como lhes conviesse.

Segundo Astour (1996) a prostituição ritual sagrada sempre existiu em Israel e Judá, até a implementação das reformas religiosas do sétimo e do sexto século a.C. Já Brooks confirma através de estudos precedentes que indicam que a prostituição sagrada era comum na Palestina⁸¹e certamente não faltava no culto a Yahweh e que também se desenvolveu a partir de um grande movimento de reforma contra a prostituição sagrada naquele período (MONTALVÃO, 2009, p. 55,56). A existência de práticas sexuais cultuais era uma constante naquele período, reafirmando a nossa posição inicial de que a mulher era submetida as mais violentas formas de degradação sócio religiosas daquele tempo.

2.5 ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE OS CAPÍTULOS 18 e 20 DE LEVÍTICO

Segundo a análise conceitual de Assis (2006, p. 92) o capítulo 18 de Levítico se divide em três partes principais: “introdução” (1-5), “proibições” (6-23) e “conclusão”

⁸¹ Brooks compreende que Grahame May em *Culture and Conciency*, 64, 93-95, expressão 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 de José e porque pequenas figuras de barro da deusa mãe começaram a ser feitas em níveis numerosos entre 1600 e 1200 a.C. (MONTALVÃO, 2009, p. 55).

(24-30). A proposta central de todo este capítulo é fazer distinção entre Judá e os outros povos existentes (grupos étnicos rivais) no período do pós-exílio babilônico. Assim, a mensagem estabelecida no capítulo 18, faz menção à separação por completo de toda a comunidade judaica em relação aos erros cometidos por outras nações, para que se cumpram os mandamentos do núcleo central deste capítulo, segundo a descrição do verso 24: “com nenhuma dessas coisas vos contaminareis, porque com todas essas coisas se contaminarem as nações que eu lanço de diante de vós”.

Tabela 7 - Divisão do capítulo 18 de Levítico

INTRODUÇÃO (1-5)	PROIBIÇÕES DIVERSAS (6-23)	CONCLUSÃO (24-30)
A - Inicia com a fórmula: <i>waydabbêr Yahweh el mōšeh</i> “falou a Moisés” (1)	A - Apresentação da fórmula: <i>Ləḡallōwṭ ‘Erwāh</i> “nudez não descobrirás” (6-18)	A - Inicia com a citação das nações que habitavam a terra antes de Judá e termina com a fórmula: <i>’Ānī Yahweh ‘Ēlōhēkem</i> “eu sou YHWH, seu Deus”
B - Depois, no início do verso (2) e no final do verso (4) aparece a fórmula: <i>’Ānī Yahweh ‘Ēlōhēkem</i> “eu sou YHWH, seu Deus”. Enfatizando o verso (3) <i>não fareis segundo as obras das outras nações</i>	B - 19-23: Proibições diversas. Parte central do capítulo. Apresenta as proibições entre as duas fórmulas apresentadas nos versos 3 e 24: “não fareis segundo as obras das outras nações”.	B - As orientações endereçam o grupo, de forma generalizada.
C - Também no final do verso 5 com a fórmula: <i>eu sou YHWH</i> , enfatizando o conteúdo do verso (5) <i>os meus estatutos e os meus juízos guardareis; cumprindo-os, o homem viverá por eles</i> . Também, apresentando o conteúdo a seguir.	C - As orientações endereçam o indivíduo.	
D - As orientações endereçam o grupo, de forma Generalizada		

Fonte: (ASSIS, 2006, p. 93).

O capítulo 18 de Levítico é praticamente uma cópia do capítulo 20, todavia, percebe-se que todo o discurso de proibição descrito no neste capítulo, é reafirmado no capítulo 20, tendo a morte como punição aos praticantes deste novo modelo de ordem social aplicada a toda a sociedade dos judaítas do pós-exílio babilônico.

Em Levítico 18 encontramos a expressão de negação “não” no começo das frases, já no capítulo 20 se utiliza a conjunção “se” no início das frases. Esta sistematização textual, nos remete a compreender que a preocupação inicial do autor de levítico em relação ao capítulo 18, era de proibir, coibir, vetar e impedir àquele povo que cometessem atos repugnantes e abomináveis à Yahweh. Supostamente, o redator final do capítulo 20, se preocupou em utilizar métodos que pudessem representar punição, àqueles que possivelmente viessem a descumprir as leis levíticas. Portanto, enquanto o capítulo 18 de Levítico se desenvolve na negação de uma ação, fato ou acontecimento, o capítulo 20 vem afirmar a sua posição ameaçadora: “se fizerem, vão morrer”.

As diferenças existentes entre os dois capítulos são amplas e de suma importância à nossa análise literária. Constatamos a utilização da morte enquanto punição encontrada apenas no capítulo 20 de Levítico e que não aparece no capítulo 18. Outra expressão ausente no capítulo 18 é a frase “santos sereis, pois, santo eu sou, Yahweh vosso deus”, que se encontra descrita no versículo 20,7 de Levítico.

Os dois capítulos possuem peculiaridades próprias. O discurso de Levítico 20 se direciona tanto ao público masculino quanto feminino, em meio a uma possibilidade “se um homem [...]” (10,11,12,13,14,15,17,18, 20, 21); “se uma mulher [...]” (16); “o homem ou mulher [...]” (27). Dado o oposto, no capítulo 18 o discurso se torna mais amplo, direcionado aos filhos de Israel (2); a todos de forma generalizada (3,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,21,26,27,29,30); e ao homem (6,18,19, 20,22).

Segundo De Assis (2006) o capítulo 20 de Levítico se divide em três partes principais, como podemos ver na descrição abaixo.

Tabela 8 - Divisão do capítulo 20 de Levítico

INTRODUÇÃO (1-8)	PROIBIÇÕES VARIADAS (9-21)	CONCLUSÃO (22-27)
Inicia com a fórmula: <i>waydabbêr</i> <i>Yahweh el mōšeh</i> <i>falou a Moisés</i> verso 1º. a) culto a <i>Molek</i> , (2-5) b) necromantes e feiticeiros, c) fórmula de santificação: (6) <i>Sedes santos e guardai os meus estatutos.</i>	a) 9-14: morte b) 17-19: extinção c) 20-21: esterilidade	Início com a fórmula: <i>guardai os meus estatutos</i> O verso (26) é o resumo conclusivo de toda intenção do autor, principalmente no “Código de Santidade”: <i>serme-eis santos, porque eu, Yahweh, sou santo e separei-vos dos povos, para serdes meus.</i>

Fonte: (ASSIS, 2006, p. 97).

Uma possível semelhança entre os textos, podem ser analisadas a partir da leitura comparativa. Somente após à análise descritiva das narrativas apresentadas, é que se poderá perceber a existência ou não de possíveis semelhanças nos textos. Contudo, sugerimos uma análise minuciosa dos capítulos pesquisados, com intuito de verificar a mensagem inserida em cada versículo, a fim de corroborar para um melhor entendimento da prática homoerótica masculina descrita no excerto em Levítico 20,13. A tabela abaixo, nos mostra simultaneamente a semelhança existente de cada versículo inserido no seu respectivo capítulo.

Tabela 9 - Análise simultânea de Levítico 18,22 e 20,13.

Proibições	Levítico 18	Levítico 20
Culto a Moloque	(21)	(2,3,4,5)
O Senhor disse a Moisés	(1)	(1)
Eu sou o Senhor, o Deus de vocês	(2,4,30)	-
Não sejam como os outros povos	(3)	(23)
Obediência ao Senhor	(4,5)	(8)
Eu sou o Senhor	(5,6,30)	(8,24)
Sexo entre parentes	(6)	-
Sexo com mãe	(7)	-
Sede santos porque eu sou santo	-	(7)
Sexo com mulher do pai	(8)	(11)
Sexo com irmã	(9,11)	(17)
Sexo com netos	(10,17)	-
Sexo com tia (parte de pai)	(12)	-
Sexo com tia (parte de mãe)	(13)	(19)
Sexo com tia (mulher do tio)	(14)	-
Sexo com nora	(15)	(12)
Sexo com cunhada	(16,18)	(21)
Sexo com mulher e sua filha	(17)	(14)
Sexo com mulher menstruada	(19)	(18)
Sexo com mulher do próximo	(20)	(10)
Sacrifícios a Moloque	(21)	(2,3,4,5)
Sexo homoerótico masculino	(22)	(13)

Zoofilia	(23)	(15,16)
Não se contaminar com estas coisas	(24)	(23)
Amaldiçoar pai e mãe	-	(9)
Deus vai vomitar os povos vizinhos	(25,28)	(22)

Fonte: O próprio autor.

Este quadro exhibe o quanto os dois textos são parecidos, salvo algumas exceções que estão inclusas no capítulo 18 e que não se encontram no capítulo 20, como o sexo entre parentes (6); o sexo com a mãe (7); o sexo com netos (10,17); sexo com a tia (parte de pai) (12); e o sexo com a tia (mulher do tio) (14). Outra característica importante se dá em meio a inserção da frase: “Eu sou o Senhor, o Deus de vocês”, que aparece somente em Levítico (18,2.4.30). Todavia, existem expressões que estão descritas somente no capítulo 20 de Levítico: “sede santos porque eu Yhawehe sou santo” (7); “não amaldiçoar pai e mãe” (9).

Analisando os capítulos 18 e 20 de Levítico, constata-se que são dois códigos acerca do sexo provenientes de culturas diferentes, em Lv 18 são proibidas as relações sexuais entre algumas pessoas da família, como o sexo entre pai e filha, já em Lv 20, a filha é omitida da lista. Há possibilidades de união entre vários códigos. “As leis agora, são partes da narrativa histórica” (DE OLIVEIRA, 2009, p. 80).

Na leitura exegética de Assis (2009, p. 113,114) o mesmo não reconhece a existência de indícios literários nos capítulos 18 e 20 de Levítico, que proibam as relações unissexuais em uma sociedade moderna. O texto proíbe apenas o sexo anal entre dois homens, sem citar a prática homossexual feminina. Tanto os capítulos 18 como 20 de Levítico fazem parte do “Código de Santidade”, descrito através do entendimento social antigo, e da sua imensa preocupação em relação à criação da identidade desta nova comunidade pós-exílica. Todas as punições descritas nos dois capítulos, como o sacrifício oferecido ao deus Moloque; as relações sexuais entre membros da mesma família; e a prática homoerótica masculina, são traduzidas como “abominação”, devido à utilização destas práticas por povos vizinhos.

O contexto social do pós-exílio, condiz com a leitura sociológica realizada pelo redator final de Levítico, a se considerar as necessidades sócio religiosas daquele

povo e as influências promovidas pelos costumes dos povos vizinhos. Estas antigas normas de conduta sócio religiosas, soavam como uma afronta a Yahweh que desejava construir uma nação separada e santificada (Lv 20, 26). Todavia, verifica-se a existência de uma nova ordem social, uma nova mensagem ressurgiu a partir das necessidades de se estabelecer um novo código de conduta ética, em meio a leis severas, a fim de conduzir este povo (judaítas) a uma nova perspectiva religiosa, em que se pudesse estabelecer um novo elo de ligação com seu Deus Yahweh.

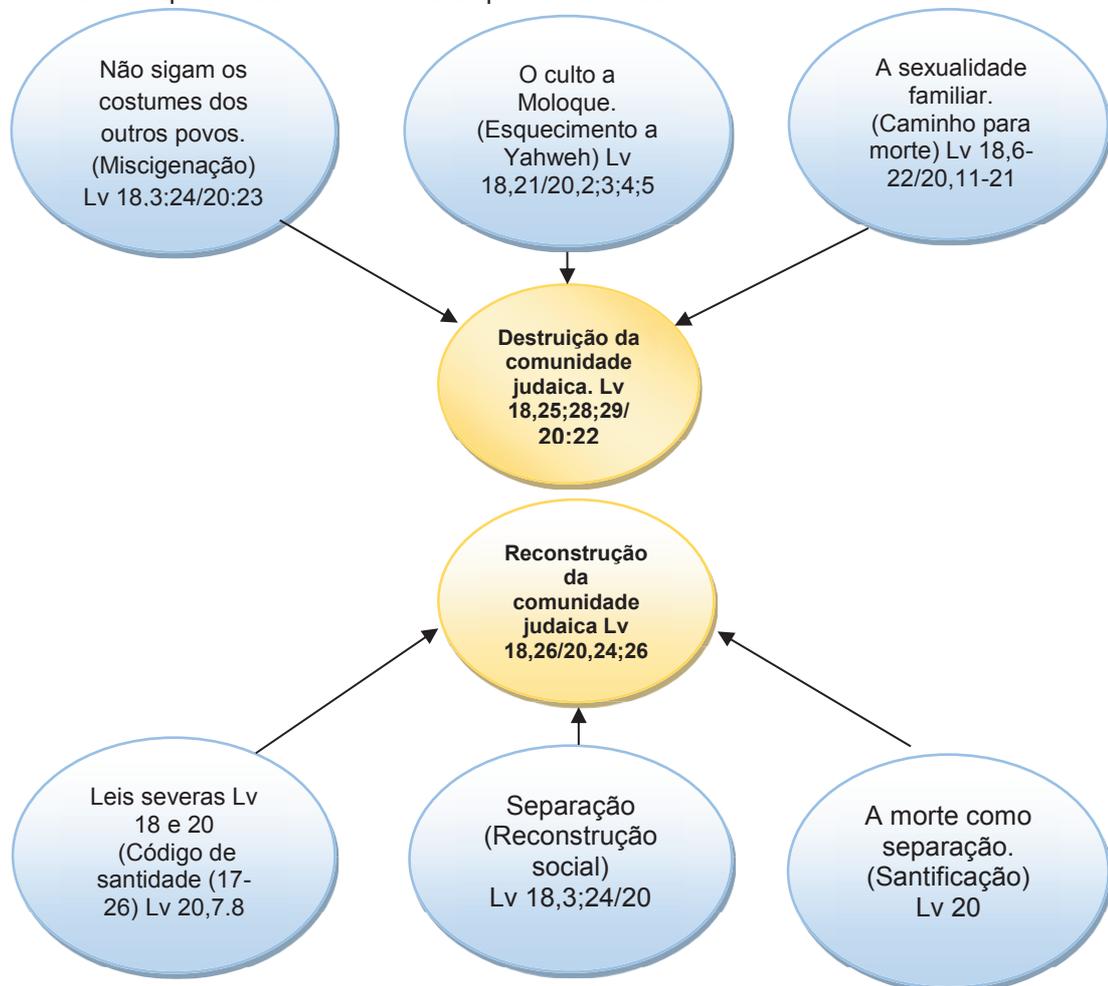
O declínio da família em relação às práticas pagãs daquela época, era um grande desafio a ser enfrentado por este povo, a aplicação de leis severas apresentadas em Levítico 18 e 20, serviriam de incentivo à criação de um novo modelo sócio religioso a ser implantado. Era imprescindível a utilização de leis que regulamentassem este processo de criação ético-familiar em que a moralidade caminhará ao não desaparecimento de toda uma nação escolhida por Yahweh. Talvez a leitura sócio religiosa do redator final de Levítico, esteja ligada à extinção do povo judeu, que se deixavam influenciar pelos costumes pagãos dos povos vizinhos.

A ideia de separação *qadash*, introduzida em Levítico 18 e 20, reflete a preocupação inicial de um povo em relação à aplicação do código de santidade, que visava estabelecer a ligação entre a comunidade dos judaítas e Yahweh, a fim de não serem consumidos, levados à sua própria inexistência por meio de suas iniquidades. O conjunto de leis inseridas nos capítulos 18 e 20 de Levítico, visa de forma clara, a recomposição de uma sociedade fadada ao desaparecimento. Em vista de um provável desaparecimento dos judaítas, e em detrimento à utilização de possíveis práticas abomináveis à Yahweh, verifica-se por meio de uma acentuada afirmação, que, em hipótese alguma, seria tolerada a prática cultual ao deus Moloque, destacada inicialmente entre os versículos 2, 3, 4 e 5 do capítulo 20 de Levítico.

O quadro abaixo retrata bem a funcionalidade da ordem jurídica judaica, seja através da sua reconstrução ou por meio da sua destruição. Toda essa ordem de cunho sócio religiosa, se dá a partir do cumprimento de leis estabelecidas na literatura levítica e que se aplica através da tríade estrutural que remonta toda a sua construção em meio a três níveis de entendimento: “não seguir os costumes de outros povos; não entregar seus filhos a Moloque e da relação sexual entre membros do mesmo clã”. Portanto, a contundência dessas práticas, poderia ajudar significativamente no desaparecimento desta nova comunidade pós-exílica. Em contrapartida, “a inserção de leis severas; a separação do povo e a utilização da morte como punição ao

descumprimento das leis”, seriam fatores predominantes no processo de reconstrução da comunidade dos judaítas do pós-exílio.

Tabela 10 - Aparato da ordem social do pós-exílio babilônico



Fonte: o próprio autor

O panorama acima, representa toda a conjuntura estrutural em que se aplicam os textos levíticos, tanto na perspectiva da sua destruição, quanto na pujança da sua reconstrução, baseado em textos que remontam os capítulos 18 e 20 de Levítico. Todavia, podemos compreender que o discurso dos capítulos 18 e 20 de Levítico, possuem o mesmo objetivo, a reconstrução social através da santidade (17-26), mesmo que estes discursos decorram de culturas diferentes (DE OLIVEIRA, 2009, p. 80). A forma em que os discursos se desenvolvem podem ser diferentes, mas os objetivos principais a serem alcançados, se tornam os mesmos.

2.5.1 Análise Comparativa dos Versículos 18,22 e 20,13 de Levítico

וְאֵת-זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכַּבִּי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הִוא:
Bíblia hebraica Stuttgartensia

Inicialmente, faremos uma tradução interlinear do verbete em Levítico 18,22 tendo como fonte original do texto hebraico a Bíblia Hebraica *Stuttgartensia*⁸²(BHS) e utilizando como referencial teórico a Bíblia de Jerusalém (BJ), elaborando em seguida uma tradução ecumênica do texto.

1. Não te deitarás com um homem como se deita com uma mulher, é uma abominação (BJ/Bíblia de Jerusalém).

2. E com homem não deitarás como com mulher, uma abominação é (Tradução ecumênica).

Os dois textos seguem a mesma linha interpretativa, sendo escritos há mais de dois milênios (GAZZI, 2013, p. 68). Desta forma, analisando os versos expostos, percebe-se que o recorte de 18,22 não traz consigo a morte nem tampouco o sangue em seus relatos, que prontamente aparecem em Levítico 20,13.

A narrativa descritiva de Levítico 18,22 se dá de forma direta “não te deitarás com varão [...]”, reproduzindo um discurso aberto a uma pessoa ou a um grupo específico de pessoas dentro de uma comunidade, diferentemente do que se encontra no recorte de Levítico 20,13 em que o discurso é realizado de forma indireta “se um homem [...]”; se porventura; talvez; provavelmente. Em Levítico 18,22 há indícios de práticas vigentes, representando atos e ações momentâneas e recentes, por isso da utilização do discurso de forma direta e contundente “não te deitarás com varão como se fosse mulher, é abominação”.

Provavelmente, o discurso em Levítico 18,22 faz parte de práticas recentes, devido o teor de sua narrativa ser de forma proibitiva e direta. Entretanto, a perícope de Levítico 20,13 nos leva a acreditar na possibilidade deste texto ter sido escrito na possibilidade de um acontecimento ou de uma prática vindoura. Entretanto, entende-se, que o discurso da prática da homossexualidade descrito no verso 13 de Levítico

⁸² Rudolf Kittel em seu primeiro prefácio do primeiro fascículo e da terceira edição da Bíblia BHK, datado em 1929, ano de seu falecimento, anunciava que ao tomar como base para o texto massorético o manuscrito L de 1008 a 1009 d.C. A possibilidade de se apresentar ao mesmo tempo “ao mundo erudito, pela primeira vez, a mesma massorá, tanto a grande como a pequena, em meio a uma nova forma” (RUDOLPH, 1983, p. 17).

20 possa ser anterior à narrativa apresentada no versículo em Levítico 18,22. Corroborando com esta análise, citamos o discurso de Oliveira (2009, p. 80) de que os capítulos 18 e 20 de Levítico são dois códigos acerca do sexo provenientes de culturas diferentes.

Todavia, percebe-se que os discursos apresentados em 18,22 se dá a partir de uma possibilidade, algo que supostamente poderia acontecer àquela comunidade no período do pós-exílio babilônico, sem apresentar qualquer tipo de punição aos supostos infratores. Podemos salientar que o texto não apresenta um tom condenatório, mas se afirma na perspectiva de uma legítima afirmação e pelo motivo da não realização dos fatos apresentados. Desta forma, o discurso se dá a partir da justificativa apresentada pelo redator final: (7) ela é a sua mãe; (8) é a nudez de seu pai; (10) é a sua nudez; (11) ela é tua irmã; (12) ela é parenta do seu pai; (13) ela é parenta de sua mãe; (14) ela é sua tia; (15) ela é a mulher do teu filho; (16) é a nudez do teu irmão; (17) parentas são, maldade é; (22) abominação é; (23) confusão é. Ou através da justificativa teocêntrica apresentada: “Eu sou o Senhor seu Deus” (2,4,5,6,21,30). É como se o redator final dissesse: “você não sabia disso? Não te disseram anteriormente isso?”.

Levítico 20,13 tem seu início em meio a descrição de uma hipotética condição, “talvez; porventura; todavia”. Partindo deste princípio, sugerimos uma descrição diferente a este recorte: “o homem que ‘porventura’ se deitar com outro homem como mulher [...]”. Verifica-se que o discurso é direcionado ao primeiro homem (sujeito passivo) seguido da possibilidade do ato se tornar abominável, possibilitando que a morte caia sobre ambos.

Diferente modo se apresenta o discurso elaborado em Levítico 18,22 em que a proibição se dá de forma intolerável: “[em hipótese alguma, de jeito algum, nunca, jamais] ‘não te deitarás com varão’ [...]”. Isso nos leva a crer na possibilidade de uma constância em relação às práticas homossexuais masculinas existentes naquela comunidade. Dado o oposto à mensagem apresentada em Levítico 20,13 em que o discurso se apresenta a partir de existência de uma “possível” prática homossexual masculina no período do pós-exílio babilônico.

2.5.2 A Homossexualidade Segundo Levítico 18,22 e 20,13

As proibições em relação à prática do homoerotismo masculino descrito nos excertos levíticos 18 e 20, podem estar relacionadas à inversão inicial dos valores sexuais humanos encontrados na literatura de Gênesis 1,28 “crescei e multiplicai-vos”. Segundo o entendimento de Montalvão (2009, p. 124), cada gota de esperma desperdiçada representava o extermínio da vida em detrimento do prazer. Na perspectiva de Olyan cabe aos redatores finais de 18,22 e 20,13 de Levítico, a responsabilidade pelo discurso em que se acreditava, que as misturas de tais emissões poderiam ser ameaçadoras para a pureza da terra.

Cada gota de esperma desperdiçado passou a constituir verdadeiro crime de lesanacionalidade, pois todo sêmen deveria ser depositado no único receptáculo capaz de reproduzir um novo ser humano: o vaso natural da mulher. Daí o Levítico condenar à pena de morte os que praticassem a masturbação, o coito interrompido (“onanismo”), o bestialismo e a homossexualidade. “Não te deitarás com um homem como se fosse mulher: isto é uma abominação. Não terás comércio com um animal, para não te contaminares com ele. Uma mulher não se prostituirá a um animal, isto é uma abominação” (MOTT, 2001, p. 43).

Mott é bem contundente em sua análise, pois relata que a relação homossexual masculina foi muito mais perseguida do que todos os demais atos não reprodutivos. Segundo o autor, são dois que desperdiçam a sua semente, diferente de quem se masturba ou tem relações sexuais com animais. É dentro desta lógica que a Bíblia hebraica exclui praticamente o lesbianismo de sua literatura, pois este, não representava a menor ameaça ao projeto reprodutivo tribal da época, e que no contexto patriarcal não levava em conta o desejo feminino. Toda esta análise introdutória segundo Mott se dá a partir das análises que afirmam que os judeus eram cercados pelos numerosos povos vizinhos, (assírios; babilônicos; caldeus; hititas; egípcios) e para que pudessem atingir seu ambicioso projeto civilizatório, tinham que fazer filhos, e muitos filhos, a fim de cumprir a promessa feita por Yahweh ao patriarca Abraão: “multiplicarei a tua descendência, como as estrelas do céu e como a areia que está na praia do mar” (Gn 22,17) (MOTT, 2001, p. 43).

Theodore Jennings Jr (2005 *apud* ASSIS, 2006, p. 105) denota a possibilidade da culpa recair sobre o sujeito passivo durante a realização das práticas homossexuais, em que o desejo do primeiro homem passa a ser eroticamente o objeto

do desejo do segundo. Ezra afirma que o homem foi criado “para fazer” *la’asot* e a mulher para “ser feita” *lehe’asot*, conseqüentemente, o esquema da criação não pode ser derrubado. Montalvão (2009, p. 114) diz que o objetivo principal das práticas homoeróticas masculinas em Levítico 18,22 e 20,13 se dava pela busca do prazer.

Para Olyan (1994 *apud* MONTALVÃO, 2009, p. 109) é muito difícil determinar o sentido de Levítico 18,22 e 20,13 devido à utilização das terminologias hebraicas dos termos מִשְׁכָּבִי *miskaebe* “deitar”⁸³ e אִשָּׁה *issah* “mulher”. Segundo Olyan, a frase “[...] como mulher [...]” é de caráter interpretativo e não literal, ela é demonstrada ao adquirir o sentido de proibição. A proposta inicial apresentada por Joseph Tayer (1977) e descrita por Assis (2006, p. 105) é que este termo pode ser interpretado como “coito nupcial”, e entendido como sexo vaginal, assim, o “[...] deitar como se fosse mulher [...]” se traduz pela prática do sexo anal. Como bem sintetiza Olyan (1994, *apud* MONTALVÃO, 2009, p. 108) que aprofunda a sua análise ao apresentar o uso do termo similar אִשָּׁה *issah* “mulher”.

Olyan observa que estas expressões aparecem em Números (31,17.18 e 35), e Juízes (21,11.12). Juízes 21,12 define uma moça virgem נַעֲרָה *naarah* “donzela”, בְּתוּלָה *bethulah* “uma virgem que não conheceu nenhum homem que tenha deitado com ela como homem”. Seu oposto, a não virgem mencionada no verso 11 אִשָּׁה יָדָעַת זָכָר מִשְׁכָּב זָכָר *issah yodadat miskab zakar* é uma mulher que “conheceu o deitar de um homem”. O mesmo ocorre em Números 31 quando o texto faz referências às mulheres que são virgens e as que não são virgens. A não virgem é “àquela mulher que conhece um homem e pretende se deitar com ela como homem” *wəkal 'Issah Yoda'at 'é Ləmiskab Zakar* (17); a virgem é àquela mulher que “não conheceu o deitar de um homem” *lo Yādə'u Miskab Zakar* (18,35). Contudo, estas explicações nos levam a entender que o “deitar com um homem” é “conhecer um homem”, expressão claramente sexual, destinada ao ato sexual entre dois homens representados em 18,22 e 20,13 de Levítico.

Verifica-se que a mensagem levítica descrita em 20,13 está relacionada a um discurso direto e objetivo, diferentemente do discurso encontrado em 18,22 que se dá de forma geral e ampla, não especificando o direcionamento do seu discurso. Assim,

⁸³ Olyan considera que a razão para o plural *miskaebe* e *issah* permanecem inexplicada, embora chamassem a atenção de comentários rabínicos do Talmude e em outros lugares que especulam que o termo se referia a dois atos sexuais possíveis com uma mulher (MONTALVÃO, 2009, p. 45).

a mensagem do capítulo 20 está direcionada ao “homem” *וְאִישׁ* *wə'is*, indivíduo idealizador da ação, ao que promove o ato em si (passivo). O mesmo nunca está direcionado à “mulher” *אִשָּׁה* *'Issah*, exceto no verso 16 do capítulo 20 que condena a morte a “mulher” que cometer o bestialismo; e no verso 9 que enfatiza que a morte será dada a “qualquer pessoa” que amaldiçoar pai e mãe. Estes são os únicos trechos que não condenam o homem de forma direta em suas práticas sexuais contidas no capítulo 20 de Levítico.

Percebe-se que o contexto de levítico 18 e 20 condena não somente as relações sexuais entre homens, mas qualquer tipo de união heterossexual proeminentes de um clã (o sexo entre parentes), enquanto o texto omite a existência tanto do lesbianismo como da poligamia, prática corriqueira daquela época. A questão da homossexualidade masculina no Oriente próximo abordada anteriormente, nos remete a entender que o problema não estava na prática homossexual em si mesma, mas em todas as práticas relacionadas ao contexto familiar da época. Contudo, as análises conceituais destes capítulos, não estão aplicadas à violência sexual, mas no consentimento múltiplo em relação às práticas sexuais em geral (*pater-familias*).⁸⁴

Logo, mais uma vez se esclarece, conforme Jacob Milgrom escreve: “se o *deitar como se fosse mulher* proíbe relações ilícitas, pode-se sugerir que relações homoeróticas, ou melhor, sexo anal entre homens, é proibido em mesmo grau que em outras relações heterossexuais na lista dos versos acima”. Continua Milgrom: “proibições sexuais estão diretamente relacionadas com a parentela, pois se a condenação de 20,13 está relacionada com a lista de relações que a precede, e está, então qualquer outra relação fora do controle *pater-familias* não seria condenável nem tão pouco punível” (MILGROM, 2000 *apud* ASSIS, 2006, p. 103).

Os fatos apresentados em relação ao entendimento da homossexualidade descritos em Levítico 20,13 e 18,22, não podem representar a originalidade de sua mensagem, mas são traduções interlineares de seus discursos e de suas respectivas interpretações. Os textos pesquisados não proíbem somente as relações homossexuais masculinas (18,22; 20,13), mas também a heterossexualidade (18,6-20; 20,10-12,14,17-21) e a bestialidade (18,23; 20,15-16). Assim percebe-se que o

⁸⁴ *Pater Familias*, *patres familias*, era o mais elevado estatuto familiar (*status familias*) na Roma Antiga, sempre uma posição masculina. O termo é latino e significa, literalmente, “pai de família”.

termo “[...] como mulher”, provavelmente poderia representar um termo usual da época, caracterizando algo religioso ou de cunho puramente cultural.

Nota-se com clareza que a preocupação do autor se dava na relação da preservação da identidade da comunidade pós-exílica. Na perspectiva de Assis (2006, p. 114) todos os interditos descritos em Levítico, devem ser analisados e compreendidos em face à idolatria (oferecer sacrifícios a Moloque). O descobrir a nudez dos membros da família e a manutenção das relações sexuais, são apenas punições em meio à utilização destas práticas promovidas por outras nações, não havendo o menor sentido em constituir abominação ou confusão para Judá.

Em relação ao entendimento da homossexualidade contida em 18,22 e 20,13 Olyan afirma que durante algum tempo comentadores tenderam a se concentrar somente no final do texto sem verificam o seu conteúdo de forma geral.

Para concluir a análise exegética de Levítico 18,22 e 20,13 pode-se dizer não haver nenhuma evidência literária em ambos os textos, que proíba a relação unissexual em uma sociedade moderna. Isto se dá porque a tradução textual aponta para uma expressão apenas interpretativamente traduzida, que aparece apenas duas vezes em toda a bíblia hebraica. Ou seja, o que se tem hoje como tradução dos textos é interpretação dos versos 22 e 13 de seus respectivos capítulos (ASSIS, 2009, p. 113).

Dispomos de ferramentas importantes na compreensão da homossexualidade inserida na perícopes em Levítico 20,13. Todos os termos relacionados com a prática homossexual masculina na Bíblia sagrada podem ser estudados se respeitado o período histórico em que estão inseridos. Toda a narrativa da prática homossexual masculina, surge em torno do discurso da santidade (pureza e impureza), e foi amplamente discutida no período antigo do Oriente próximo pela comunidade do exílio. Concluimos este capítulo na perspectiva das análises dos recortes em 18,22 e 20,13 de Levítico, a fim de entender a prática da homossexualidade no período do pós-exílio babilônico a partir da similaridade existente entre as perícopes. Este capítulo se desenvolveu a partir da necessidade de se entender a homossexualidade do antigo Oriente próximo e a sua relação com o excerto em 20,13 de Levítico.

CAPÍTULO III - 3 A CONTRUÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE A PARTIR DA PERSPECTIVA HISTÓRICA

De acordo com Vidal (1985, p. 7) foi um médico austro-húngaro Karol Maria Kertbeny que em meados do século XIX introduziu pela primeira vez o termo homossexualidade, e estabelecia o entendimento cujo impulso sexual se orientava para pessoas do mesmo sexo. No decorrer do tempo, este termo foi tomando conotações pejorativas, enquanto se buscassem outras nomenclaturas que não estivessem ligadas a algum tipo de discriminação social, como homofilia, homotropia, etc. Por outro lado, encontra-se movimentos pró-homossexuais que se utilizam da expressão “gay” para exprimir todo orgulho de ser homossexual.

A ideia da homossexualidade divide opiniões. A) de um lado, temos os que acreditam que a homossexualidade é um produto da genética e que independe da vontade humana. B) do outro, os que defendem a ideia de que a homossexualidade é fruto de desejo, algo puramente opcional e construído pela sociedade. Certos da existência de conceitos e definições errôneas, carregadas de preconceitos, de ignorância humana, e pela falta do senso comum, é que se faz necessária a realização de pesquisas científicas que visem o esclarecimento da preferência sexual humana. Desta forma, esta pesquisa se torna oportuna ao desenvolvimento cognitivo do tema a ser retratado.

Na perspectiva freudiana, o homossexualismo constitui etapa necessária do desenvolvimento da libido. Anormal é a fixação nessa etapa, fixação essa que, para Freud, não tem remédio, como deixou bem claro em sua célebre "Carta a uma mãe americana". Declara que pode, mediante análise, suavizar os sofrimentos do rapaz, adaptá-lo melhor ao ambiente, mas curá-lo, jamais (AUGRAS, 1982, p. 25).

A existência de diferentes concepções acerca das práticas homossexuais masculinas no período do pós-exílio babilônico, parte das diversas interpretações construídas ao longo dos anos acerca do homoerotismo antigo. Ademais, a homossexualidade masculina, pode ser traduzida de várias formas e entendimentos, podendo ser uma transgressão à ordem natural, ou uma verdadeira perversão segundo a proposta apresentada por Tomás de Aquino (354-430) (DIAS *apud* FAGUNDES, 2012, p. 60). A homossexualidade poderia ser descrita talvez como um

dom, uma bênção especial de Deus, que selecionara alguns gays e lésbicas como forma de revelar algo de sua identidade que os heterossexuais ainda não revelaram (EMPEREUR, 2006, p. 1). Tudo depende do entendimento que se tem em relação à prática sexual entre iguais.

A homossexualidade é uma invenção da modernidade, o homossexual é uma espécie “fabricada” por ela. Foucault data como marco do seu nascimento o artigo de K. F. O. Westphal em 1870. Neste, estas “sensações sexuais contrárias”, como se refere o autor, são descritas como “uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de inverter, em si mesmo, o masculino e o feminino” (FOUCAULT, 2006 *apud* DOS SANTOS CARNEIRO, 2013, p. 7).

Até meados do Século XVII não existia uma palavra específica que pudesse identificar um sujeito que praticasse o homoerotismo como identificamos nos dias atuais. A forma bíblico-religiosa de se compreender a relação sexual entre iguais, foi amplamente direcionada ao pecado, devido à existência de indícios de tais práticas apresentadas pelo próprio livro Sagrado,⁸⁵ que porventura, poderia estar relacionada ao termo pejorativo⁸⁶ da “sodomia”.⁸⁷ Contudo, o contexto bíblico-religioso de se fazer compreender a relação sexual entre iguais, foi supostamente associada ao pecado, segundo o entendimento comum (LOMANDO; WAGNER, 2009, p. 3).

Conforme assevera Michel Foucault (1988) até a Revolução Francesa o comportamento sexual dito “diferente” era um problema religioso, pois a igreja via as práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo como um pecado

⁸⁵ A Bíblia sagrada faz relatos sobre a existência da homossexualidade nos tempos antigos, apresentando dados que corroboram às análises discriminatórias sugeridas pelos leitores. Trechos como em Romanos 1,26; Levítico 20,13 e 18,22 alimentam as afirmações de pecado existentes até a nossa contemporaneidade.

⁸⁶ A expressão “sodomia” era muito comum nos discursos éticos da teologia medieval. A origem da palavra remete ao mito da destruição de Sodoma e Gomorra, relatado em Gênesis. A narrativa afirma que os habitantes de Sodoma quiseram ter relações sexuais com mensageiros enviados por Deus. O mito certamente servia como justificativa ideológica para o judaísmo condenar as pessoas homossexuais, associando-as com os habitantes de Sodoma. Jesus nunca fala dos sodomitas associando seu comportamento à sexualidade, mas à rejeição da mensagem divina. Sodoma torna-se, no evangelho, símbolo da falta de acolhimento, da falta de hospitalidade e generosidade, da recusa a ouvir uma mensagem de renovação. Não se pode, portanto, usar o texto bíblico para falar de Sodoma e concentrar-se apenas na questão de uma estória sobre desejos de relacionamentos homossexuais. O pecado dos sodomitas foi uma combinação de arrogância, orgulho, ingratidão, falta de hospitalidade e, sobretudo, rejeição e recusa à mensagem de juízo e salvação de Deus (CALVANI, 2002, p. 3,4).

⁸⁷ A expressão latina sodomia é possivelmente o termo mais antigo utilizado para designar as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, e tem sua origem nos textos do Livro do Gênesis, no Antigo Testamento, em razão do relato da destruição da cidade de Sodoma (v.19). A interpretação da teologia moral cristã definiu o termo sodomita como aquele que, semelhantemente aos habitantes de Sodoma, pratica atos sexuais com pessoa do mesmo sexo (PRESTES, 2007, p. 313-392).

subvertido tanto na lei “natural” quanto para a “lei divina”. É durante o século XIX com a separação entre Igreja e Estado que os comportamentos sexuais considerados “desviados” passam a ser competência do Estado sendo, pois, considerados ilegais pela legislação e punidos. Em meados deste século os médicos passam a constituir-se em peritos judiciais para responder se as práticas sexuais de pessoas do mesmo sexo, cujo questionamento se volta para saber se estas práticas deveriam ser punidas ou tratadas (DA SILVA CORREIA; et al., 2013, p. 29).

As tradições religiosas apresentam a homossexualidade enquanto práticas pecaminosas. O termo homossexualidade e conseqüentemente a palavra homossexual, não partem da mesma essência de se compreender o ser humano. Com o advento do termo homossexualismo,⁸⁸a prática da sodomia foi associada como um dos sintomas característicos de um sujeito não só pecaminoso, mas também portador de doença mental⁸⁹(LOMANDO e WAGNER, 2009, p. 5). Partindo desta perspectiva de entendimento, podemos afirmar que o sujeito heterossexual pode ser confundido com um sujeito sadio e sem pecados? praticantes de normas e condutas plausíveis em detrimento da forma degradante, pecaminosa e doentia dos homossexuais?

Os fatos referentes às práticas homossexuais são muito antigos, desta forma, observa-se que os relatos da existência humana estão incluídos em um dos mais antigos épicos da humanidade, a *Epopéia de Guilgamesh*⁹⁰(ou *Gilgamesh*), escrita

⁸⁸ O termo homossexualismo denota através do sufixo “ismo” uma conotação de doença. Se consideramos o homossexualismo como doença, tudo bem, então vamos fazer trabalhos nessa linha e vamos assumir isso. Se consideramos que não tem nada: a ver, e que cada um vive sua sexualidade como entende e que inclusive é um absurdo categorizar as pessoas somente sob esse ângulo, então tudo bem. Se achamos que as perturbações muitas vezes encontradas na observação, do lado de fora, em pessoas homossexuais são mais devidas às pressões sociais, então vamos fazer com que nós denunciemos essas pressões sociais (AUGRAS, 1982, p. 26).

⁸⁹ O homossexualismo passou a existir na CID a partir da 6a Revisão (1948), na Categoria 320, personalidade Patológica, como um dos termos de inclusão da subcategoria 320.6, desvio Sexual. Manteve-se assim a 7a Revisão (1955), e na 8a Revisão (1965) o homossexualismo saiu da categoria "Personalidade Patológica" ficou na categoria "Desvio e Transtornos Sexuais" (código 302), sendo que a subcategoria específica passou a 302.0, homossexualismo. A 9a. Revisão (1975), atualmente em vigor, manteve o homossexualismo na mesma categoria e subcategoria, porém, já levando em conta opiniões divergentes de escolas psiquiátricas, colocou sob o código a seguinte orientação "Codifique a homossexualidade aqui seja ou não a mesma considerada transtorno mental" (LAURENTI, 1984, p. 344).

⁹⁰ Gilgamesh, rei de Uruk, teria vivido entre 2700 – 2500 a.C. período das dinastias primitivas sumérias; entre suas façanhas, contam-se as edificações das muralhas de Uruk e a recuperação do altar de Nipur (BAKOS, 1998, p. 60). Embora a existência de Gilgamesh não seja confirmada diretamente, pois nenhuma inscrição contemporânea dele próprio o menciona, aumentou a possibilidade de que tenha havido um rei com esse nome, quando se descobriram inscrições de dirigentes contemporâneos de *Kish e Ur* com os quais Gilgamesh é associado na tradição épica e histórica; a existência deles, ao menos, está confirmada (TIGAY, 1982 *apud* BAKOS, 1998, p. 59).

aproximadamente cerca de 2000 a.C., foi encontrada na cidade de Nínive (1853) por arqueólogos britânicos, contendo doze longos tabletas de argila. Este é um dos mais antigos escritos existentes já encontrados na antiguidade em relação à prática sexual entre iguais. A *Epopéia de Gilgamesh*, embora seja uma obra de ficção, mostra que nesta época as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram vistas como exemplo de virilidade, sendo "uma relação honrada até mesmo pelos grandes heróis e deuses" (TORRÃO FILHO *apud* MESQUITA, 2008, p. 10).

Figura 3 - *Epopéia de Gilgamesh* no museu britânico



Fonte: <http://lifetimereadingplan.blogspot.com.br/2011/01/gilgamesh-from-beginning.html>

As relações sexuais entre iguais são tão antigas quanto os códigos de condutas existentes. O *Código de Hamurabi*⁹¹(1750 a.C.) segundo Torrão Filho (2000, p. 21) representa um conjunto de Leis babilônicas de uma das mais antigas inscrições de Leis da antiguidade, e que inspirou outros códigos importantes como dos Hititas e os Hebreus. Assim, o *Código de Hamurabi* não contém nenhuma proibição de cunho sexual, muito pelo contrário, ele descreve a existência de alguns privilégios dados aos

⁹¹ O Código de Hamurabi é considerado o símbolo da civilização mesopotâmica e um dos documentos mais importantes da História do Direito (PFEIFFER, 1920; FINKELSTEIN, 1961; BURNS, 1979). Admirado pelos historiadores. devido ao seu conteúdo jurídico, o Código de Hamurabi é também uma fonte de informações sobre sociedade, religião e economia da Babilônia nesse período histórico (VAN DE MIEROOP, 2006; NAGARAJAN, 2011). A importância histórica do Código de Hamurabi pode ser avaliada pelo fato de ele ter se tornado a fonte jurídica na qual se basearam as leis de praticamente todos os povos semitas da Antiguidade, incluindo os assírios, os caldeus e os próprios hebreus (BURNS, 1979; FARKAS, 2011; NAGARAJAN, 2011). De acordo com Van De Mieroop (2006), os historiadores acreditam que o Código de Hamurabi tenha tido suas fontes jurídicas em dois documentos legais sumérios elaborados por Ur-Namma, rei de Ur (2100 a.C.) e *Lipit-Ishtar* de *Isin* (1930 a.C.). No entanto, Burns (1979) afirma que essas Leis sumérias precedentes eram mais brandas do que o Código de Hamurabi dos conquistadores babilônios (*apud* DE ALVARENGA; E SILVA, p. 91,92).

prostitutos e às prostitutas culturais sagradas. Estas normas representavam a forma cultural dos tempos da Babilônia antiga em que os sacerdotes deviam se prostituir, e os fiéis, pelo menos uma vez ao ano deveriam fazer o mesmo.

Figura 4 - Código de Hamurabi exposto no museu de Louvre em Paris



Fonte: http://obviousmag.org/arcano_do_aleph/2015/historia-do-direito.html

Reiterado pelo discurso de Foucault (*apud* CARNEIRO; MARQUES 2013, p. 6) convém lembrar que nos séculos XVIII e XIX, a atenção que se dava anteriormente ao sexo na relação matrimonial, voltavam-se para as sexualidades periféricas: “a sexualidade das crianças, dos loucos, dos criminosos, os devaneios, as obsessões e o prazer dos que não amam o outro sexo”. É neste contexto que nasce o “homossexual” na história, o seu surgimento é algo sombrio e sem muitas perspectivas, sem plumas, nem paetês, o homossexual emerge neste processo interstício com outro estigma. Desta forma, este “pervertido” sexual, carrega o peso de uma loucura moral, uma neurose genital, uma aberração do sentido genésico, da degenerescência ou do desequilíbrio psíquico. (FOUCAULT, *apud* CARNEIRO; MARQUES, 2013, p. 6,7).

A homossexualidade nos tempos atuais passa a ter uma conotação diferente em relação aos tempos antigos. Nos tempos hodiernos é vista e compreendida como delinquência, o que faz aumentar ainda mais a nossa vigilância contra práticas inaceitáveis e que estão inseridas em uma normativa de ordem preconceituosa. Nesse contexto tão inóspito, a homossexualidade acabou se tornando o que Oscar Wilde (1905) immortalizou na carta de *profundis*, e endereçada do cárcere ao seu amante

como: “o amor que não ousa dizer seu nome” (SPENCER, *apud* MESQUITA, 2008, p. 28).

Quanto mais a sociedade tenta extinguir as práticas homossexuais do contexto social, mais, ela se prolifera. Enquanto os amantes da “moral” e dos “bons costumes” tentam fazer com que a homossexualidade seja criminalizada, cada vez mais esta vem se destacando com novos adeptos. É então, a partir do século XIX que se apresenta outra forma de compreender a homossexualidade. Em meio às palavras de Mesquita (2008, p. 28) é por meio da medicina que se tentará entender a homossexualidade. A medicina, ao ser convocada a explicar as questões da sexualidade, passou a produzir teorias e tratamentos sobre o comportamento, e somente em 1869 passou a ser conhecida por homossexualidade.

Percebe-se que a discussão hodierna acerca da homossexualidade está cercada por inúmeros conceitos que se divergem entre si. Assim, toda a contribuição dada por meio da pesquisa científica é recebida com plausividade, dada a problemática que envolve o assunto em questão.

3.1 LEITURA SOCIOLÓGICA PELO MODELO CONFLITUAL EM LEVÍTICO 20,13

O distanciamento existente entre os relatos apresentados da Bíblia Sagrada, e nossas análises hodiernas, são imensas. A hermenêutica traz consigo uma ampla contribuição a fim de nos aproximar ao máximo das melhores interpretações dos textos Sagrados. A fim de contribuir com estas análises temporais, utilizaremos além do método de interpretação histórico-crítico, a leitura sociológica pelo modelo conflitual⁹² da leitura bíblica, tendo como referencial teórico Joel Antônio Ferreira (2009) que através do seu livro: “Paulo, Jesus e os marginalizados” nos ajudará sobremaneira na análise conflitual da perícopes em Levítico 20,13.

O modelo (teoria) conflitual faz uma leitura popular dos textos Sagrados, nos ensinando a verificar a existência de uma realidade diferente da que já é absorvida

⁹² O modelo conflitual da leitura da Bíblia parte do lugar social dos pobres. Muitas vezes, a leitura clássica privilegiou os fortes e os poderosos. O modelo conflitual ou modelo da dialética da contradição detecta as tensões que aparecem no texto bíblico analisado, procurando aqueles que são excluídos do centro das decisões. Nessa descrição dos que estão excluídos do sistema, procura-se entender a preferência de Deus no texto. Deus está do lado dos fortes ou ele tem preferência pelos marginalizados pelo sistema? A leitura procura ver como Deus dá a força aos simples e humildes (FERREIRA, 2014, p. 85).

pelos atuais leitores. Segundo Ferreira (2009, p. 48,49) este modelo surge a partir de uma visão dinâmica da sociedade a contemplar os interesses de pessoas e de grupos. Esta teoria nos leva ao reconhecimento de mudanças e de conflitos como fatores permanentes da sociedade.

A opção por esta teoria se dá a partir da preferência de Deus pelos pobres e menos favorecidos socialmente⁹³(Mt 11,28). Devemos analisar os relatos bíblicos a partir da ótica marginal, em que as análises dos fatos bíblicos deixem de exercer a supremacia de uma classe dominante em detrimento de uma classe marginalizada. A leitura sociológica pelo modelo conflitual da Bíblia Sagrada deve ser percebida de baixo para cima, e os marginalizados passam a ser vistos como atores principais de toda a literatura dos textos Sagrados. Ferreira (2009, p. 53) nos relata através de sua análise conceitual, que apesar de muitos redatores finais estarem ligados a alguma instituição opressora, as Sagradas Escrituras vão apresentando um Deus em favor dos pobres. Esta analogia é muito significativa para a compreensão da homossexualidade nos períodos bíblicos e da nossa contemporaneidade.

A leitura sociológica da Bíblia pelo modelo conflitual, define o texto que se vai trabalhar. É preciso escolher, ler, reler para praticar a teoria e o método. Lembremos que esta leitura precisa, muitas vezes, como riqueza, do método histórico-crítico. Dentro do texto, ela vai descobrir o dinamismo (se houver conformismo é preciso detectá-lo) da vida daquela gente dentro da sociedade. Esta leitura pode ser feita com qualquer livro da Bíblia. Pode ser feita também com capítulos e, até dentro destes, com as perícopes que os compõem (FERREIRA, 2009, p. 56).

Podemos confrontar a leitura sociológica pelo modelo conflitual com a proposta apresentada pela teologia da libertação,⁹⁴ que de acordo com os relatos apresentados por Noronha (2012, p. 185) rompem com os conceitos tradicionais da Igreja, introduzindo ideias de igualdade social e de direitos humanos, que possuem como

⁹³ Quando falamos da preferência Divina pelos pobres e marginalizados, nos aproximamos de textos como (Mt 5,24;11,28; 25,35-40; Ef 2,14-19; Dt 15,11; Lc 3,10-11; 6,38; 12,33-34; Jo 15,12-13; Gl 6,2; Ef 4,28; Tg 2,14-17; Rm 12,13; 15,1; Fp 2,4; 1 Jo 3,17; At 20,35-38; Pv 19,17) [...].

⁹⁴ A Teologia da libertação é uma corrente teológica cristã nascida na América Latina, depois do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, que parte da premissa de que o Evangelho exige a opção preferencial pelos pobres. Seu marco inicial ocorreu em 1971, quando o padre peruano Gustavo Gutiérrez publicou um livro denominado A Teologia da libertação. A teologia da libertação nasceu na Igreja Católica, como resposta à condição existente na América Latina entre a pobreza extrema e a fé da maioria de sua população. Para a T.d. L. esta situação de pobreza fere o espírito do Evangelho, ofendendo a Deus. "A teologia da libertação encontrou seu nascedouro na fé confrontada com a injustiça feita aos pobres" (LEONARDO BOFF; CLODOVIS BOFF, 2010, p. 54).

temas principais: a liberdade, a igualdade e a fraternidade. A teologia da libertação vem representar uma vida de dignidade e de igualdade para toda a humanidade, e sob esta mesma perspectiva é que apresentamos os relatos de Reimer (2006, p. 8) que contribui com esta análise ao afirmar que a dignidade do ser social está baseada no eixo norteador das discussões inclusas nos elementos mais exploradores e excluídos dentro do nosso mundo, os pobres, oprimidos e famintos, e a própria natureza como um todo.

A partir destas perspectivas, a bíblia seria um conjunto de memórias populares, nas quais encontraríamos resquícios das lutas e dilemas das classes oprimidas do Mundo Antigo. [...] e quando lemos os textos a partir dos conflitos dos pobres e por eles são lidos os textos, chegamos mais próximos dos sentidos originais do texto. Percebemos, assim, mais uma peculiaridade da recepção da Bíblia na teologia da libertação (ROGER, 2014, p. 73).

Portanto, o modelo conflitual vem dar autonomia à classe dominada, apresentando suas necessidades e seus anseios à ambígua discussão entre dominantes e dominados nos tempos bíblicos. Desta forma, podemos observar que a análise do excerto em Levítico 20,13, se vista sob a ótica dos menos favorecidos, passa a ter um significado exegético diferente em relação à outras formas de interpretação da Bíblia sagrada.

Na abordagem de Richard (1986, p. 20) o mesmo destaca que os pobres no contexto bíblico, seriam basicamente os atores principais da história bíblica, ou seja, os que teriam a chave de sua interpretação: “Assim, os pobres são os intérpretes privilegiados das Sagradas Escrituras”. O autor continua a sua afirmação ao dizer que:

Numa perspectiva puramente sociológica, mas interpretada à luz da tradição da fé, podemos primeiramente afirmar que são os pobres os únicos intérpretes legítimos dos textos bíblicos, pois estes textos pertencem a memória histórica dos pobres (RICHARD, 1986, p. 25).

3.2 LEITURA CONFLITUAL DO PÓS-EXÍLIO, UMA PERSPECTIVA EM LEVÍTICO 20,13

A nossa proposta está fundamentada na leitura sociológica de Levítico 20,13 utilizando o modelo conflitual na possibilidade dos marginalizados serem os indivíduos

principais deste processo. A utilização da morte, a inclusão do termo abominação e o discurso da santidade na perspectiva da homossexualidade no Oriente próximo, podem nos revelar à existência ou não de repressões sociais de classes dominantes sobre os menos favorecidos. A existência de uma sociedade marginalizada está associada a uma divisão social não igualitária, enquanto alguns grupos possuem certos privilégios, sobressaindo-se economicamente sobre os demais, outros são rechaçados socialmente.

A análise da períclope de Levítico 20,13 se dá em meio à separação sócio-cultural do reino do Sul em duas classes sociais: “a *golah* e os *autóctones*”. A *golah* representava a classe dominante do antigo reino de Judá enquanto que os *autóctones* reproduziam a classe dos menos favorecidos, que permaneceram na terra durante o período do exílio babilônico.

Este grupo dominante (*golah*) era representado pela elite⁹⁵ do reino do Sul (Judá) durante o exílio babilônico, passaram a ter uma vida de escravidão, oprimidos pela nova vida sócio religiosa a que eram submetidos. Desta forma, a Babilônia surge como um grande império da época,⁹⁶ exercendo seu domínio sócio religioso da comunidade da *golah*.

Durante o período do cativeiro babilônico, os judaítas do exílio (*golah*) buscaram em concentrar-se na separação étnica da nação dominante (Babilônia). Uma postura diferente foi encontrada na comunidade dos *autóctones*, que se utilizaram da mistura étnico racial como princípio básico deste processo de construção social. A pureza e a santidade se misturam ao entendimento separatista dos deportados, que exigiam de grosso modo a mesma postura dos povos da terra (*autóctones*). Os conflitos sociais acontecem a partir da leitura religiosa feita pela

⁹⁵ De acordo com as informações do texto bíblico, a primeira deportação levou a elite de Jerusalém, as mulheres da corte, artesão, ministros, sacerdotes, nobres, funcionários da administração e também os militares. Neste primeiro grupo estava também o profeta Ezequiel. No segundo grupo, em 587 A.E.C. seguiu o restante da população de Jerusalém, mas os demais funcionários da administração, sacerdotes e o rei Zedequias foram executados em Ribla (2Rs 25,18-21). Este grupo de deportados foi bem mais baixo que o primeiro grupo (MARIANO, 2007, p. 62,63).

⁹⁶ Em 1800 a.C. a cidade da Babilônia, planejada por volta de 2000 a.C., passou a ser a capital e centro religioso da Mesopotâmia, dando início ao 1º Império Babilônico (1800 - 1600 a.C.). A cidade apresentava um formato de um grande retângulo de 2500 por 1500 metros, cercada por muralhas, era dividida em duas metades pelo rio Eufrates. Toda a cidade, e não somente os templos e palácios, parece traçada com regularidade geométrica: as ruas eram largas e retas e de largura constante, os muros se recortam em ângulos retos e possuíam prédios de 3 e 4 pavimentos. Um dos primeiros reis babilônicos foi Hamurabi (1728 - 1686 a.C.). Esse soberano, além de ampliar o Império através de conquistas territoriais, tornou-se sobretudo um legislador, responsável pelo primeiro código de leis que se conhece: o Código de Hamurabi (ABIKO; ALMEIDA; BARREIROS, 1995, p. 9).

comunidade do exílio que acreditava que Yahweh os acompanhara durante o período que foram cativos na Babilônia, abandonando por completo a comunidade dos *autóctones* (MARIANO, 2007, p. 64).

Por ser um grupo menor que os *autóctones*, os deportados foram os pioneiros dos modelos de colônia judaica. Casavam entre si, fortaleceram os laços de parentesco dando origem às linhagens de descendentes muito fáceis de desenhar em genealogias, que neste período da história assumiram relevância extrema enquanto para os *autóctones* continuaria sendo algo não apenas impensável como irrealizável. Judaítas, filhos de judaítas, netos de judaítas e assim por diante. Com o tempo estes judaítas passaram a ser chamados de judeus, enquanto o restante de Israel autóctone passaria a ser designado como samaritanos (COGAN, *apud* MARIANO, 2011, p.7).

A repressão aos pobres e menos favorecidos, começa a partir da volta dos judaítas do exílio babilônico que, segundo o entendimento de Mariano (2007, p. 65) contribuiu para a existência de diferenças sociais ainda maiores entre as comunidades pós-exílicas. Estes relatos são encontrados em Neemias 5 quando as mulheres *autóctones* se queixam das opressões sofridas pelos seus irmãos do exílio. A relação do “puro” e “impuro” dos judeus ficou ainda mais severa em relação à contaminação étnica proposta pelos judaítas. De acordo com Mariano (2007) os deportados foram “depurados” pela fornalha da aflição (Is 40,1) e pela genética.

É provável que, mesmo com toda a opressão que um sistema hegemônico internacional proporciona aos reinos dominados, a subordinação ao Império Babilônico tenha sido um fardo mais leve para os *autóctones* do que a subordinação aos próprios governantes judaítas (MARIANO, 2007, p. 62,66).

A homossexualidade feminina não é retratada nesta literatura, provavelmente segundo a análise conceitual de Gerstenberger (1999, p. 15) pela responsabilidade do culto a Yahweh dada ao homem e não às mulheres. A mensagem opressora produzida pela comunidade sacerdotal (*golah*) em Levítico 20,13 retrata toda a carga discriminatória sofrida pelos *autóctones*. A humilhação de se fazer com que um homem se tornasse mulher através da utilização de atos homoeróticos masculinos, era algo imaginado pelos judaítas, o abuso era uma forma de humilhação e que servia também como práticas punitivas a estupradores e escravos de guerra naquele período antigo. Todavia, seria humilhante o homem *zakar* “macho” por sua vontade se fazer

passar por mulher. O discurso além de ridicularizar os remanescentes, procura tratá-los com indiferença, colocando-os em uma posição inferior em relação aos escravos e às mulheres.

3.3 A MULHER NA CULTURA JUDAICA: O GÊNESIS E O MITO⁹⁷DE LILITH⁹⁸

O lugar da mulher dentro do Judaísmo deve ser analisado à luz do seu contexto histórico em que ele se desenvolveu. No período bíblico, diferentemente do que acontecia no período do primeiro templo, as mulheres dos patriarcas eram as matriarcas, mulheres ouvidas, respeitadas e admiradas. Havia também mulheres que eram profetisas e juízas. No período do deserto, as mulheres se faziam presentes e foram participativas naquele momento, participavam ativamente das celebrações religiosas e sociais; dos atos políticos; atuavam no plano econômico; tendo voz ativa tanto no campo privado como no público. A prática da miscigenação, como a influência da cultura grega, fez com que as mulheres começassem a perder a sua força política e religiosa, e passaram a ficar relegadas ao lar. A situação das práticas cotidianas daquela época, foi expressada através das leis judaicas e se estabeleceram permanentemente as mesmas até os dias atuais (KOCHMANN, 2005, p. 35).

Para que possamos entender a narrativa da homossexualidade descrita no verbete em Levítico 20,13, é necessário que venhamos a compreender toda a construção social da família judaica no período do pós-exílio babilônico por volta do século VI a.C. durante o período do primeiro templo. Heaton (*apud* Feldman, 2007, p. 257) afirma que a família era baseada no sistema patriarcal,⁹⁸e que a autoridade absoluta estaria sob o domínio do pai. Já as mulheres, não podiam abandonar seus

⁹⁷ O “mito” é o sonho público, e o sonho é o mito privado. A eficácia da mitologia reside no fato de seus símbolos não serem inventados, e sim produções espontâneas da psique que carregam o poder criador de sua fonte (PIRES, 2008, p.14).

⁹⁸ Os traços essenciais da família patriarcal são: a crença na existência de laços consanguíneos, definidos através de um antepassado comum, mítico ou real; a vigência de critérios de transmissão hereditária da posição de “chefe” ou de “senhor” em linha masculina, com preferência ao primogênito da esposa legal ou de uma das esposas legais; ao exercício do poder senhorial através de normas estabelecidas pela tradição, independentemente de sua origem ou fundamento religioso; o princípio de unidade econômica e política dos componentes da unidade familiar, sob a liderança do “senhor”; a comunhão religiosa; e o princípio de solidariedade no grupo de parentes, em todas as ações ou situações em que estes ou seus apaniguados ou subordinados se envolvessem como e enquanto membros ou representantes de uma unidade familiar (FERNANDES, 1996, p. 74-81).

maridos⁹⁹em um período em que a poligamia¹⁰⁰(muitas mulheres) era aceita. Assim o direito ao divórcio era dado aos maridos e não às mulheres (Dt 24,1-4).¹⁰¹

Já no período do segundo templo, constata-se a existência de uma grande mudança dos padrões morais, os cinquenta anos de exílio alteraram seus padrões e seus valores. Surgem novas leis ou se adotam com mais rigor antigas leis em que a ética e a moralidade de um povo santo, exigia um elevado grau de pureza (Lv 11). A questão da pureza e impureza surgem na perspectiva da exclusão das mulheres dos estudos e da vida pública civil e religiosa (FELDMAN, 2007, p. 262).

Toda a carga discriminatória praticada às mulheres no período do pós-exílio babilônico, pode ser alcançada através dos próprios textos bíblicos que inserem a mulher neste contexto marginalizado, construído pelo sistema patriarcal do Oriente próximo. O livro de Gênesis, uma obra do período do pós-exílio babilônico, descreve bem a relação existente entre homens (proprietários) e mulheres (propriedade) no período antigo do Oriente próximo. A mulher segundo o livro de Gênesis 3,6 passa ser a responsável pela entrada do pecado no mundo (pecado original)¹⁰²segundo o entendimento dos antigos. Com base na personagem de Eva, as mulheres foram associadas aos perigos e a degradação da carne, proporcionando-lhes toda à culpabilidade em relação a existência da impureza no período Antigo.

Na tradição escrita talmúdica, em seus comentários ao Gênesis, no Beresit-Rabba, encontramos passagens que revelam o esforço de justificação simbólica masculina para a culpabilização da mulher; por que nos funerais as

⁹⁹ Designados como BAAL (palavra hebraica que significa dono).

¹⁰⁰ Aparentemente a poligamia era limitada a pessoas de posses, sendo geralmente no máximo, duas pessoas (bigamia) e raros os casos de poligamia. Heaton diz: “Em teoria, o israelita poderia ter quantas mulheres desejasse, mas na prática, só os reis e os ricos podiam sustentar mais que duas”. Há certo simbolismo nos trechos dos profetas que enfatizam a fidelidade a Deus, relacionando-a com casamento monogâmico (HEATON *apud* FELDMAN, 2007, p. 257).

¹⁰¹ O motivo era simples: “[...] se ela não for agradável aos seus olhos” em hebraico: *lo timtza chen beeinav*. O homem fazia uma carta de divórcio por ter achado algo mau nela. Não se especifica o que seria esse defeito. (BARON *apud* FELDMAN, 2007, p. 257).

¹⁰² O pecado original possui duas vertentes importantes de entendimento. A primeira está depositada ao entendimento de Pelágio (pelagianismo) que afirma que nem o pecado, nem a morte passaram para a humanidade por causa do pecado de Adão. O homem, de acordo com Pelágio, já fora criado com natureza mortal e o pecado do primeiro homem atingiu somente a ele e não passou a seus descendentes, ou seja, não atingiu a natureza humana e nem a modificou. Logo, a morte corpórea não é consequência do pecado, mas uma realidade própria da natureza humana dada por Deus desde o início. Sendo assim, a condenação do homem por causa do pecado de Adão é injusta, pois o mesmo não teve nenhuma ligação com esse pecado (DA SILVA, 2009, p. 74). O segundo entendimento se dá a partir do discurso de Agostinho de Hipona (Santo Agostinho) que vem afirmar suas posições teológicas a partir do texto em Romanos 5,12: “Assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte, e que, desse modo, a morte atingiu todos os homens, ou seja, porque todos pecaram”. Ou seja, segundo Agostinho o pecado entrou no mundo através do ‘pecado original’ de Adão e Eva, assim, fomos todos feitos pecadores (DA SILVA, 2009, p. 81,82).

mulheres vão sempre à frente do morto? Respondeu: Porque trouxeram a morte ao mundo, elas precedem o féretro. Porque foi dado à mulher o preceito relativo à menstruação? Respondeu: Porque verteu o sangue de Adão. Porque lhe foi dado o preceito do lume no Sábado? Porque apagou a alma de Adão. (SICUTERI, *apud* MARTINS, 2008, p. 4).

A mulher foi declarada culpada, tornando-se vítima do preconceito e da discriminação social, responsabilizada pela queda do homem, passando a ser dominada e teve seus prazeres entregues ao seu senhor dono e proprietário (homem) (Gn 3,16). No discurso apresentado por Pires (2008, p. 9) Eva passa a representar a submissão, dependência, culpa, curiosidade, fraqueza, inferioridade, emotividade e maternidade.

Figura 5 - O pecado original e a expulsão do Paraíso. Michelangelo séc. XVI. (Capela Sistina)



Fonte: http://teolovida.blogspot.com.br/2015/05/a-revelacao-de-deus-e-religiao-da_11.html.

A discriminação das mulheres no período do pós-exílio babilônico se dava não somente através do contexto social, mas também no contexto religioso. As mulheres eram excluídas do trabalho no templo porque eram consideradas impuras pela comunidade patriarcal.

A exclusão das mulheres dos cultos é processual, lenta e definitiva. Cria-se, no período do segundo Templo, um espaço feminino diferenciado para presenciar os sacrifícios rituais de animais no pátio do santuário. Há divergências entre os pensadores: alguns acreditam que esse espaço sempre existiu; já outros consideram que foi criado na reforma do Templo feita por Herodes, numa época bem tardia. (EPSTEIN, *apud* FELDMAN, 2007, p. 263).

A tentação de Adão e Eva está esculpida na Catedral de Notre Dame de Paris, na França. A obra consiste em viralizar a mulher como a própria serpente, representando o engano e o pecado. Observe que a serpente se torna como uma mulher, possuindo busto e rosto feminino.

Figura 6 - A tentação de Adão e Eva está esculpida na Catedral de Notre Dame de Paris, na França.



Fonte: <https://lilithamere.wordpress.com/2015/03/23/lilith-sur-notre-dame-de-paris/comment-page-1/>

A primeira versão do Gênesis, abre espaço para o surgimento de uma interessante personagem mítica, “Lilith”,¹⁰³ que provém de testemunhos orais. Na análise conceitual de Martins (2008, p. 6) Lilith teria sido a primeira mulher criada por Deus, comparando-se a Eva, companheira de Adão, que recusou a submeter-se à autoridade masculina sendo condenada severamente pelo seu criador (Yahweh) a duras ordens e não se submetendo a nenhuma delas. Algumas versões, afirmam que Lilith e Adão enfrentavam sérios problemas pessoais, por se recusar a estar sempre “por baixo” durante às práticas sexuais. A sua repreensão, fez com que ela fugisse do paraíso, para converter-se na esposa de Satã e mãe dos demônios sexuais, que na Idade Média, tanto amedrontaram o imaginário religioso de clérigos, nobres e camponeses: os incubos e os súcubos.

¹⁰³ Quanto à identidade e origem de *Lilith* as opiniões divergem, mas é provável que ela represente o lado feminino do primeiro ser gerado, que em algum momento separou-se de sua metade masculina. Essa ideia justificaria a fala insolente a ela atribuída através dos tempos na tradição talmúdica: “Por que ser dominada por você? Contudo eu também fui feita de pó e por isso sou tua igual”. A imagem mítica dessa “primeira Eva” será distorcida até converter-se em essência feminina de todo mal, e acabará fornecendo, ao longo da época Medieval, todos os principais aspectos requeridos às mulheres acusadas de bruxaria, no auge da obsessão inquisitorial: perigo das parturientes, assassina de recém-nascidos, sedutora de adormecidos, prostituta voluntariosa, aliada do diabo entre outros atributos (SICUTERI *apud* MARTINS, 2008, p. 6).

(...) Lilith pede para ser considerada igual, Eva pensa que não há morte ao assumir a sabedoria proibida. Lilith desobedece à supremacia de Adão, Eva desobedece à proibição. Ambas assumem um risco mediante um ato. (SICUTERI, *apud* MARTINS, 2008, p. 6).

Tanto o *Mito de Lilith* como o pecado Original cometido por Eva inserido em Gênesis, descrevem a sujeição da mulher em relação ao homem, reafirmando a posição de inferioridade atribuída à mulher pela classe dominante da época. Todos estes textos afirmam a posição discriminada da mulher nos tempos antigos. O *Mito de Lilith*, vem afirmar este posicionamento ao descrever que o seu desejo era de igualdade, ao afirmar que ambos nasceram igualmente, providos da mesma essência.

A história se descreve através do período do pós-exílio babilônico em que a posição da mulher na sociedade patriarcalista, seguia a mesma condição existente no *Mito de Lilith*, em que a mulher se sujeitava ao marido, tendo todo o domínio, posse, e desejo de sua parceira, enquanto esta era levada a condição de inferioridade. Portanto, Eva, que além de culpada, passa a ser a principal autora da “queda do homem” e da inserção do pecado na humanidade, encontrando-se inferiorizada na sua relação com o sexo oposto, dada exclusividade a prática do prazer.

3.3.1 O *Mito De Lilith*¹⁰⁴e a Utilização do Modelo Conflitual em Levítico 20,13

A narrativa mítica sobre Lilith¹⁰⁵está inserida na tradição rabínica de difusão oral encontrada no Talmude.¹⁰⁶Portanto, trata-se de um mito primitivo, seguramente anterior à redação jeovística da Bíblia, ao mito de Eva. Por isto, se pode dizer que Lilith¹⁰⁷foi a primeira companheira de Adão (SICUTERI, *apud* LOPES; POSEBON,

¹⁰⁴ O *Mito de Lilith* rico de enigmas e contradições, é uma das versões do Gênesis que tem se popularizado nas últimas décadas, ele faz parte dos textos da sabedoria rabínica definida na versão jeovística, que se coloca lado a lado, precedendo-a de alguns séculos, a versão bíblica dos sacerdotes.

¹⁰⁵ Lilith foi a primeira mulher de Adão. Simbolicamente ela “retorna” agora junto com os movimentos feministas recentes, combatendo a chaga do domínio masculino sobre a inferioridade feminina.

¹⁰⁶ Em hebraico significa “estudo”, e é a obra mais importante da Torá Oral (tradições judaicas que narram as histórias contidas na Bíblia-Torá), editada sob a forma de um longo comentário em aramaico sobre seções da “Misná”. A palavra “Misná” significa repetição (LOPES; POSSEBON, 2014, p. 4).

¹⁰⁷ Lilith não nasceu de uma costela do Adão, mas foi criada do mesmo modo que ele. Porém Deus usou fezes e imundície ao invés do pó puro.

2014, p. 4). Através da análise de Koltuv (1986, p. 45) Lilith¹⁰⁸ era a fêmea de Adão, ou אַדָמָה *Adamah*,¹⁰⁹ uma palavra hebraica feminina que designa “terra ou chão”, de modo que tanto o homem como a mulher provêm da mãe terra, sendo eles moldados por Deus (*apud* LOPES; POSEBON, 2014, p. 4).

O *Mito de Lilith* expressa o entendimento da mulher em relação a sua posição social inicial. Sendo criada do mesmo pó, a mulher se sentia nos mesmos direitos que o homem (Adam), diferentemente dos fatos encontrados nas Escrituras sagradas: “para a mulher sentenciou o Senhor: multiplicarei grandemente o teu sofrimento na gravidez; em meio à agonia darás à luz filhos; seguirás desejando influenciar o teu marido, mas ele te dominará!” (Gn. 3,16). O domínio do homem sobre a mulher existente nos relatos em Gênesis, é completamente antagônico à proposta apresentada pelo *Mito de Lilith*.

Adam, após ter consumido o ato com Lilith, recebe como resposta a negativa de se sujeitar a ele durante a prática dos atos sexuais. Lilith, já tinha percebido que a condição de igualdade havia se rompido. Mikosz (2017, p. 144) afirma, no entanto, que Lilith ao perceber o sexismo existente entre eles, se nega a se submeter a Adam. Durante o ato sexual, Lilith quer estar sobre Adão: “Por que devo deitar-me embaixo de ti? Por que devo abrir-me sob teu corpo? Por que ser dominada por ti? Contudo eu também fui feita de pó e por isso sou igual a ti”.

De acordo com o dicionário de mitos literários organizado por Brunel (1998), o *Mito de Lilith* tem origens que se situam na velha Babilônia, onde os antigos semitas haviam adotado as crenças de seus predecessores, os sumérios, e está ligado aos grandes mitos da criação. A primeira referência feita ao mito diz que Lilith era uma cortesã sagrada de Inanna,¹¹⁰ a Grande Deusa Mãe, enviada para seduzir os homens na rua e levá-los ao templo da Deusa, onde

¹⁰⁸ Lilith nasce logo após Adão junto com os répteis e demônios no sexto dia da criação. (MIKOSZ, 2017, p. 144).

¹⁰⁹ Segundo a Bíblia Hebraica, a definição do “homem” criado por Deus, à sua imagem, é “‘ādām”, “criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de termo (Gn 1,27). “criou o Deus pode se referir a um homem ou a toda a humanidade e ocorre ali 562 vezes. A raiz da palavra ‘ādām אָדָם (possui alguns significados distintos: “Homem”, “ser humano”, “indivíduo ou alguém”, “humanidade”, o nome próprio “Adão”, “quem, aquele que”, “gente” (HUBNER, 2016, p.1). Adam (ser humano) na visão de Ruiz de la Peña (1988, p. 31) é extraído da *Adamah* (terra). Estes termos hebraicos têm em latim um sentido etimológico semelhante: homo-humus. A terra é a matéria-prima da qual o ser humano foi formado. Isto significa que o ser humano possui o mesmo código genético da terra, sua matriz. O ser humano é terra que respira. Há uma relação de origem e destino entre ambos. O ser humano foi gerado no ventre da terra e para este mesmo lugar retornará no final sua existência terrena. A terra está no prólogo e no epílogo da vida humana. “Adam se torna *Adamah* da qual procedia” (Gn 3,19) (DE OLIVEIRA, 2013, p. 87-115).

¹¹⁰ Lilith foi confundida com a deusa que ela representava nos rituais sagrados de fertilidade, Inanna, a Grande Deusa Mãe. Assim, passou a receber o título de “Prostituta Sagrada” e, em decorrência, uma conotação negativa (CONCEIÇÃO, 2007, p. 29).

se realizavam os ritos sagrados de fecundidade. Esses ritos faziam parte dos costumes sexuais sagrados, considerados a dádiva de Inanna para a humanidade. O ato sexual que era praticado nos templos com as sacerdotisas da Deusa, conhecidas como Nu-gig, era denominado sagrado porque era realizado para proporcionar a cura física e espiritual. Além disso, o rito simbolizava período de boas colheitas, já que estava relacionado à fecundidade da terra. Portanto, Inanna era representada por essa cultura como a deusa do amor, da fertilidade e também da guerra (CONCEIÇÃO, 2007, p. 28).

O Gênesis traz consigo a figura da serpente representando a astúcia, o engano, e a mentira (1-5). No *Mito de Lilith* a “serpente” e o “dragão” representam também esta relação existente nos relatos de Gênesis:

Segundo Beatrix Algrave, essa deusa, “também chamada de ‘Grande Serpente’ e ‘Dragão’, era considerada uma figura mítica dominante no mundo agrário da antiga Mesopotâmia, do Egito e dos primitivos sistemas de plantio”. Todavia, segundo Algrave, foi entre 3000 e 2500 a. C., quando os sumérios passaram a ter contato com culturas patriarcais e ocorreu a passagem da concepção religiosa matriarcal para a patriarcal, que os templos dedicados à Deusa foram postos abaixo e as práticas sexuais foram reprimidas, tornando-se, então, influência negativa. Além disso, na medida em que as sociedades passaram de matriarcais para o modelo patriarcal, a Deusa Mãe foi sobrepujada e superada pelo mais patriarcal dos arquétipos, Javé (*Yahweh*), Deus-Pai ou Alá, e aos poucos as mitologias de orientação masculina tornaram-se dominantes e a Deusa-Mãe foi abandonada (CONCEIÇÃO, 2007, p. 28,29).

O *Mito de Lilith* provavelmente era conhecido pela comunidade do pós-exílio babilônico devido a sua antiguidade, e pela sua descrição no Próto-Isaías (34,14): “e as feras do deserto se encontrarão com hienas; e o sátiro clamará ao seu companheiro; e Lilith pousará ali, e achará lugar de repouso para si”. Provavelmente o livro de Gênesis fora influenciado pelo discurso do *Mito de Lilith* e sua mensagem pela liberdade feminina em detrimento à cultura patriarcalista da época. Desta forma, a mensagem de Levítico 20,13, possa representar o grito de liberdade feminina descrita na primeira parte deste recorte, em que a mulher surge na perspectiva de se libertar do sexismo existente na comunidade do pós-exílio babilônico.

Enquanto os relatos apresentados no *Mito de Lilith* apresentava uma nova leitura da liberdade do gênero feminino, a literatura de Gênesis apresentava uma atmosfera totalmente sexista e patriarcalista (Gn 3,16).

Portanto, a descrição do mito da criação apresentada em Gênesis, pode ser considerada uma compilação do mito da criação babilônica de *Enuma Elish*, a narrativa da criação do homem descrita em Gênesis, provavelmente pode ter sido uma construção baseada no *Mito de Lilith*, que segundo Conceição (2007, p. 29) aconteceu entre os anos de 3000 e 2500 a.C.

Assim como a Literatura Levítica, os escritos do בראשית "Gênesis" do hebraico *Bershit*, que se traduz por "no princípio", e da palavra grega Γένεσις que é traduzida por "origem", "nascimento", "criação", aconteceram no período do pós-exílio babilônico. Os redatores finais encerravam o livro de Gênesis, atribuindo à mulher toda a culpabilidade pela queda do homem, talvez influenciados pela cultura patriarcalista existente no período do pós-exílio. Já em Levítico, os redatores finais apresentavam uma posição diferenciada dos relatos apresentados em Gênesis.

Se utilizarmos a leitura sociológica pelo método conflitual, logo percebemos que a literatura levítica se contradiz com os fatos apresentados em Gênesis, em que o sexismo é retratado de forma natural. A utilização do método conflitual em Levítico 20,13 faz que o *Mito de Lilith* seja lembrado pela comunidade do exílio, em que a mulher, através das práticas homossexuais masculinas, volte a permanecer em sua posição original. Há outra possibilidade em que a prática homossexual masculina descrita em Levítico 20,13 pudesse descrever a posição degradante em que a mulher se encontrava antes de compreenderem o *Mito de Lilith*.

Portanto, a interpretação da literatura levítica pelo modelo conflitual, nos leva a crer na possibilidade do redator final não estar preocupado com a utilização das práticas homoeróticas masculinas durante o período do pós-exílio babilônico, mas no fato de ser uma "abominação" o homem se fazer passar por mulher durante a prática de atos homossexuais. Todavia, o discurso segue na possibilidade de se praticar a idolatria e atribuí-la à condição feminina de ser. É como se o redator final dissesse: "não façam isso com as mulheres, é uma abominação o que vocês estão fazendo". Ou talvez quisesse descrever: "não atribua a elas (mulheres) toda esta culpa por atos que elas não praticaram".

O problema, segundo a interpretação conflitual de Levítico 20,13, estava no fato do homem se passar por mulher durante a realização de cultos sexuais idólatras

promovidos pela comunidade dos *autóctones*.¹¹¹ Provavelmente o termo “[...] como se fosse mulher” (20,13) pudesse reproduzir o engano, a astúcia, e a mentira descrita em Gênesis. Assim, o homem usurpava da condição feminina, talvez imitando uma serpente¹¹² durante a realização de práticas homossexuais com detalhes de feminilidade. O propósito desta prática talvez fosse fazer com que o deus cultuado acreditasse verdadeiramente na existência da mulher durante as práticas culturais sexuais realizadas por homens em nome das mulheres. Portanto, além de praticar a idolatria, a projeção da condição feminina era levada ao menor nível social já existente.

O *Mito de Lilith*, talvez pudesse ter influenciado sobremaneira no discurso de Levítico 20,13, em que a mulher passa a fazer parte de uma sociedade mais justa e menos sexista.

3.3.2 O Método Conflitual na Análise Feminina em Levítico 20,13

A exclusão social das mulheres em meio à sociedade patriarcalista do Oriente próximo estava afirmada na perspectiva de que homens e mulheres desempenhavam papéis diferentes na sociedade. Esta foi a forma encontrada a fim de enganar as mulheres sobre a ação de inferioridade que pesava sobre elas nos tempos antigos. Os homens, durante suas orações matinais, levantavam agradecimentos a Yahweh pelo privilégio de não terem nascidos estrangeiros, escravos e mulheres. A existência de atos estranhos durante as orações matinais judaicas, seria o fato de proferirem diariamente: “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do universo, que não me fizeste mulher” (Bênçãos Matinais – Tratado de Menachot) (CALIXTO, 2014, p. 3). O autor continua a sua análise dizendo:

Ainda assim, a mulher era colocada junto de escravos, estando categorizada como um ser inferior ao homem. Tem funções e deveres diferentes e restrições sociais, religiosas e culturais. O status feminino foi discutido e comentado por muitos rabinos e sábios que ora concordaram e ora questionaram essa bênção (FELDMAN, *apud* CALIXTO, 2014, p.3).

¹¹¹ A possibilidade das práticas culturais idólatras estarem relacionadas com a comunidade dos *autóctones*, se dá a partir da perspectiva da miscigenação, em que toda a influência estrangeira estivera deposita na realização de práticas sexuais culturais pagãs.

¹¹² Talvez, o homem pudesse imitar uma serpente durante as práticas homossexuais culturais masculinas, representando o pecado da mulher descrito em Gênesis, atribuindo a elas toda a responsabilidade da culpa pelos pecados de toda a humanidade (3,1-7).

Somente no fato dos judeus se expressarem de forma tão sincera, mediante suas orações matinais, fica configurada a existência de um pensamento de superioridade masculina sobre a mulher no período antigo do Oriente próximo. Através dos discursos apresentados, podemos afirmar que homem não suportava a possibilidade de nascer mulher, desta forma, podemos entender a repulsa existente nos relatos apresentados em Levítico 20,13 que leva a morte todo o homem que se passa por mulher durante a realização de práticas homossexuais masculinas. A expressão “[...] como mulher”, descrita no recorte de Levítico 20,13, representa toda a repugnância do indivíduo masculino em pensar na possibilidade de um homem se fazer passar por mulher naquele período antigo. Isto seria algo constrangedor e impensável no período do pós-exílio babilônico, devido à carga negativa e preconceituosa existente no fato de tornar-se alguém inferior a si mesmo.

O método conflitual dentro do contexto em Levítico 20,13, vem analisar os conflitos existentes dentro da sociedade judaica no período do pós-exílio babilônico, em meio ao atrito existente em uma sociedade de dominantes e de dominados. Algumas características se fazem fundamentais neste contexto de discriminação social, como a prática da “pureza” e da “impureza” construída através do entendimento religioso judaico. Na perspectiva de Calixto (2014, p. 3) o mesmo sustenta a afirmação de que a mulher não realizava ritos ou mistérios religiosos sem as ordens sacras. Devido à impossibilidade feminina na organização do culto, e na possibilidade do homem vir a prestar os seus agradecimentos à Yahweh por não ter nascido mulher, pode-se dizer que esta não seria considerada, dentro da perspectiva mais tradicionalista e arcaica do judaísmo, como possuidora das mesmas capacidades litúrgicas que o homem, sendo este considerado “abençoado”.

Ao lermos a Bíblia Sagrada, certamente ficamos a mercês de nossas análises e de nossos próprios entendimentos, mesmo que sejam os mais remotos possíveis. A partir desta perspectiva, percebe-se que os leitores passam a demonstrar tudo aquilo que adquiriram, e devolvem à sociedade o texto segundo suas próprias análises e interpretações.

Deste modo, segundo a análise descritiva de Pitangui (*apud* DE LIMA, 2010, p. 5) em meio à leitura conceitual Agostiniana, os homens refletem o Espírito de Deus no corpo e na alma. A mulher, segundo o autor, é detentora dos reflexos de Deus somente na alma, pois possui em seu corpo obstáculo ao exercício da razão. Tomás de Aquino (1225-1274) por exemplo, exprime a ideia de que o homem fora criado mais

perfeito do que a mulher, mesmo em relação à sua alma. Já Graciano, no século XII, principal fonte jurídica do Direito Canônico até nossos dias, baseando-se na interpretação Agostiniana e de Santo Ambrósio (340-397) chega à conclusão de que Deus ao criar primeiramente o homem, inseriu somente nele a sua imagem¹¹³(BOFF, *apud* DE LIMA, 2010, p. 5). Franco; Gomes (2015, p. 11) complementam a análise de Lima (2010) em meio a descrição de Hoekema (2010, p. 27) ao afirmarem que a imagem de Deus *imago dei* foi repassada entre os indivíduos, em que Sete, filho de Adão, segundo as Escrituras, foi feito a imagem e semelhança do seu Pai Adão, e não a imagem e semelhança de Deus, por isso Adão possui um filho segundo a sua própria imagem.

Todas as análises descritas no texto acima, se dão a partir de uma possível inferioridade da mulher em relação ao sexo oposto. Sendo assim, podemos admitir a possibilidade do “homem se fazer passar por mulher durante a prática de atos homossexuais”, ser a causa da aplicação da morte a toda a comunidade masculina praticante da homossexualidade no período antigo do Oriente próximo.

O discurso inserido no recorte de Levítico 20,13 representa toda a fragilidade da mulher. O preconceito em relação ao sexo feminino era uma normativa comum, a igualdade de direitos era algo impensável, e a paridade entre gêneros, algo inconcebível em uma sociedade pluralmente patriarcalista. Desta forma, percebe-se que a narrativa existente em levítico 20,13, está direcionada a uma comunidade em que “homens” tomavam uma posição designada exclusivamente a mulheres.

A análise textual pelo modelo conflitual, nos levam a observar a mulher no seu contexto marginal. Levítico 20,13 nos faz perceber toda a fragilidade e a decadente situação em que a mulher estava inserida perante a sociedade patriarcal dos tempos antigos. Portanto, a expressão “[...] como se fosse mulher” (Lv 20,13a) representava a inserção da identidade feminina de forma irresponsável pela comunidade patriarcal daquela época, através da realização de práticas culturais homoeróticas masculinas. A forma encontrada pelos homens do Oriente próximo de usurpar a imagem feminina em cultos pagãos, pode ser a chave hermenêutica encontrada neste verbete.

¹¹³A imagem de Deus está relacionada toda a humanidade, e não somente ao homem. Nas palavras de Hoekema, os aspectos que levaram o homem a ser a imagem de Deus no processo criacional tornou-o a obra prima e sublime de toda a criação. Segundo Gênesis. 9:6 a morte do ser humano é a morte parcial da representação de Deus nele e, se perde mesmo que parcialmente a imagem de Deus, a morte do ser humano passa a ser algo natural assim como a morte de qualquer animal (FRANCO, 2015, p. 12).

É fato que a superação das diferenças de gênero não ocorre na simplicidade de um artigo, mas continuará sendo um esforço militante e de protesto social. A equidade de gênero não pode ser apenas proposta, porque dela depende a desconstrução de estereótipos que historicamente foram estruturados e engessados no imaginário coletivo por meio das representações sociais. Essas propostas são mais complexas quando as relacionamos com as construções históricas do campo religioso, simbolicamente estruturado (LEMOS, 2007, p. 121).

A leitura sociológica pelo modelo conflitual nos convida a reinterpretar textos sagrados como em Levítico 20,13 a partir de uma nova perspectiva exegética, baseada no preconceito; na injustiça; na desigualdade; no racismo; na hostilidade; na violência; entre outros. Em meio a este novo método de interpretação bíblica, e baseado na pesquisa historiográfica, verifica-se que o homem passa a ocupar o papel da mulher de forma arbitrária, usurpando da condição feminina, atribuindo-lhes toda a culpabilidade das práticas cultuais idólatras descritas em Levítico 20,13.

A expressão [...] “como se fosse mulher”, talvez pudesse representar todas as práticas idólatras realizadas pelos babilônicos durante o período em que os judaítas estiveram no exílio. Provavelmente, toda a narrativa descrita neste excerto, não tinha como foco principal as práticas homoeróticas masculinas no período do segundo templo, mas, a ridicularização das mulheres durante as práticas homoeróticas masculinas no período antigo do Oriente próximo. Os homens da época, provavelmente quisessem ridicularizar as mulheres reproduzindo as práticas homoeróticas masculinas utilizadas pelos babilônios durante o período em que foram cativos. Portanto, os judaítas, provavelmente debochavam das práticas cultuais sexuais praticadas pelos babilônicos, reproduzindo toda a prática homoerótica masculina, representando os atos e ações de uma mulher. É como se as mulheres fossem um ingrediente a mais nesta provocativa forma de ridicularização durante as práticas sexuais cultuais babilônicas.

Desta forma, a expressão [...] “como se fosse mulher”, em 20,13 de Levítico pudesse representar as práticas sexuais cultuais femininas à deusa babilônica *Ishtar*. A forma de ridicularização dos cultos babilônicos vão além das práticas homossexuais masculinas, mas da utilização de mulheres durante as práticas sexuais cultuais, algo impensável aos padrões dos judaítas do pós-exílio em que não se admitia a participação de mulheres durante os atos litúrgicos.

Talvez, os relatos apresentados em Levítico 20,13 pudessem traduzir a degradante posição feminina encontrada no período antigo do Oriente próximo, representadas pelas práticas sexuais cultuais dos babilônicos no período em que estiveram exilados, rebaixando o deus Marduk ao nível degradante de um deus inferior ao Deus Yahweh.

Possivelmente, o discurso sacerdotal de Levítico 20,13, não fora designado com objetivo de reprimir as práticas homossexuais masculinas daquela época, mas sim, na proposta de exaltar o Deus Yahweh em relação ao deus babilônico Marduk. É como se os judaítas dissessem de forma irônica e debochada: “eles (babilônicos) utilizam-se de mulheres durante as suas práticas cultuais”.

3.4 MANCHAS NA PELE, UM RELATO DA SEXUALIDADE NA BABILÔNIA ANTIGA

Na visão de Mariano (2011, p. 2) foi durante o período do exílio e do pós-exílio babilônico (597 a.C. sob o domínio babilônico e 445 a.C. sob o domínio persa) que se constituiu uma época de relevância inquestionável para a estruturação da religião judaica tal qual conhecemos hoje. Antes do exílio, a religião judaica não podia ser chamada de judaísmo, o que existia era uma religiosidade israelita sincrética e que não sabiam bem a distinção entre Yahweh e Baal. A busca pelo discernimento da sua religião e do seu verdadeiro deus durou praticamente mil anos, e foi somente após o exílio babilônico que Yahweh passou a ser considerado o único Deus para Israel.

Foi durante o exílio babilônico que a comunidade da *golah* foi arrancada de sua terra, e desde então, passaram a viver em uma nação de costumes e práticas bem diferentes das habituais. Toda esta convivência fez com que esta comunidade se diferenciasse do sistema de vida praticado pelos *autóctones*. Na perspectiva de Mariano (2011, p. 3) as Leis apresentadas em Levítico referentes à saúde, eram desempenhadas pelos sacerdotes e que não se intitulavam “agentes de saúde pública”, impedindo que o povo se contaminasse com as doenças dos estrangeiros inseridos na Babilônia durante sua permanência naquele País.

Na visão de Vendrame (2001, p. 21) a falta de conhecimento acerca do surgimento da anatomia e da fisiologia humana por parte dos hebreus, é que faz com que o sangue pudesse ser considerado algo sagrado, na possibilidade de se descobrir

algo de domínio do Divino, único Senhor da vida e da morte, a quem pertence exclusivamente o direito de ferir e de curar (Gn 2,7; Dt 32,39; 1Sm 2,6; Jr 10,10).

As doenças inclusas nos capítulos 13 e 14¹¹⁴ de Levítico, levam em conta o julgamento da pureza pelos sacerdotes, representando a complacência de que a lepra representasse o entendimento em relação ao “puro” e ao “impuro”¹¹⁵ dos judeus. Cardoso (2001, p. 27) completa esta análise ao afirmar que os sacerdotes recebiam a função de árbitros respeitando os rituais da lei Levítica sem intervir no processo de cura. Os males apresentados no corpo, representavam as transgressões das leis de Deus.

Na perspectiva de Harrison (1962, p. 125-128) a lepra com relação a algumas doenças é bastante antiga, e desde então, tem sido evidenciada provavelmente na China e na Índia em torno de 4.000 a.C., e na Mesopotâmia cerca de 3.000 a.C. As manchas na pele, eram comumente chamadas de *tsara’at*¹¹⁶ e teriam uma correlação entre “doença” e “punição divina” devidamente representada pelo pecado humano dentro do contexto divino (CARDOSO, 2001, p. 37). Há outra possibilidade se dá a partir da descrição de Vendrame (2001, p. 22) que tem observado a relação das doenças no Antigo Testamento a fim de nos levar ao entendimento de que a lepra era o castigo de Deus, e comparável à morte. Todavia, segundo a concepção de Vendrame (2001) o termo *sara’at* “leproso” significa golpeado, ferido (por Deus).

A lepra é uma doença muito antiga. Definir quando se tornou conhecida é uma tarefa difícil, devido às características que foram “moldando” a lepra contemporânea. Já nos primórdios dos tempos bíblicos há referências à lepra, embora sejam conhecidos, hoje, fatores diferenciadores entre a lepra bíblica, mais abrangente e o “mal de hansen”¹¹⁷ com especificidade cientificamente determinada. “O termo “lepra” apareceu na bíblia pela primeira vez na Septuaginta, aproximadamente 200 a.C. A Septuaginta é uma tradução do Antigo Testamento hebraico para o grego pelos 72 sábios reunidos em Alexandria. Estes sábios eram anciãos judeus, bem familiarizados com os costumes e práticas da comunidade judaica. Diante do termo não traduzível *tsaraath*, buscaram a maior proximidade disponível na

¹¹⁴ O texto em questão refere-se à análise proveniente da Bíblia de Jerusalém.

¹¹⁵ Estas leis de pureza encontram-se pormenorizadas no livro Levítico 11 a 19, uma parte significativa de um livro com apenas 27 capítulos.

¹¹⁶ Segundo o Dicionário Internacional de Teologia do AT (HARRIS, 1998, p. 1307-1308), *tsara’at* refere-se a uma ampla gama de afecções de pele, não querendo mesmo significar lepra, tal como a conhecemos na atualidade (CARDOSO, 2001, p. 37).

¹¹⁷ Hansen ou hanseníase como é conhecida a doença em nossos dias. Esse nome é relacionado ao pesquisador norueguês em microbiologia que isolou o bacilo da lepra, o M. Leprae, no século XIX (LOPES FILHO, 2004, p. 5).

língua em que eles estavam traduzindo. Eles escolheram “lepra”.¹¹⁸(ALM – 1998) (LOPES FILHO, 2004, p. 5).

No Antigo Testamento a doença não é tratada como uma ação dos espíritos malignos de satã e seus demônios, mas está relacionada como causa do castigo ou punição divina, devido aos erros humanos do não cumprimento das leis de Deus. Na visão dos antigos, as doenças (manchas na pele) se davam através do pecado, da culpa e do castigo (ZURAWSKI; REIMER, 2009, p. 35,36). Entre as causas da lepra figuravam a adoração de ídolos, falta de castidade, profanação e blasfêmia. Também estava associada a “pecados sexuais” como desejos excessivos ou concepção durante o período menstrual. Estas causas coincidiam com os tabus impostos pela Igreja. A lepra representava uma punição por falha moral, e o leproso era identificado com um pecador (SERRES, 2017, p. 2,3).

Documentos de fontes históricas registram que a DST¹¹⁹era comumente chamada de lepra¹²⁰na Antiguidade, principalmente porque não eram conhecidas as DSTs como hoje. Em meio a estes relatos, Mariano continua:

A Babilônia ficou famosa na Antiguidade por proliferar doenças sexualmente transmissíveis. A sífilis e a gonorreia, tão conhecidas nos dias atuais, nascem naquele ambiente e na mesma época que os judaítas estavam ali deportados. *Ishar* era a deusa principal da Mesopotâmia. Ela era a doadora da vida, dos homens, das mulheres, de outras deidades, de poder sexual, gravidez,

¹¹⁸ Em 1995, o governo brasileiro, legislou proibindo a utilização do termo “lepra” em “documentos oficiais da Administração centralizada e descentralizada da União e dos Estados-membros” (Lei 9.010 de 29 de março de 1995, “dispõe sobre a terminologia oficial relativa à hanseníase e dá outras providências). A partir de então, o termo designativo para a doença passou a ser “hanseníase”. Tal medida, fez parte de ações conjuntas dos órgãos governamentais de saúde, das organizações da sociedade civil atuando no combate à doença, dos profissionais de saúde e assistência social e de movimentos ativistas de pessoas atingidas, também, pela doença. Na verdade, essas ações fizeram parte de um movimento ainda de maior contexto, nascido a partir da implementação, em 1985, do tratamento da hanseníase com poliquimioterapia – PQT, combinação de três drogas, a saber: Rifampicina, Dapsona e Clofazimina (Ministério da Saúde, “Normas Técnicas para a Eliminação da Hanseníase no Brasil” – Brasília – 2001). Esse tratamento proporciona a cura da doença em um prazo de seis a vinte e quatro meses, dependendo do tipo clínico. Mas, até que esta nova era para uma doença e para as pessoas por ela atingidas chegasse, há uma história triste de sofrimento, preconceito e profundas marcas (LOPES FILHO, 2004, p. 13).

¹¹⁹ Este termo refere-se a “doenças sexualmente transmissíveis”.

¹²⁰ A lepra do antigo Egito, sobre a qual temos conhecimentos, não pode ser a mesma que a da atualidade; e nem a Lepra do Antigo Testamento pode ser identificada com a nossa (KOELBING, 1972). Segundo seu ponto de vista, a doença era confundida com outras doenças de pele existentes naquela época, assim como a elefantíase, a sífilis e as demais dermatoses. Segundo seu ponto de vista, a doença era confundida com outras doenças de pele existentes naquela época, assim como a elefantíase, a sífilis e as demais dermatoses. Na verdade, até o século 14, o nome lepra tanto significava lesões provocadas por queimaduras, escamações, escabiose, câncer de pele, lupus, escarlatina, eczemas, sífilis, quanto lepra verdadeira. (DA CUNHA, 2002, p. 236).

nascimento e também da guerra. Após vitórias em batalhas, o templo se enchia de gente num banquete com orgia, algo que os sacerdotes judaítas devem ter testemunhado com certa frequência (MARIANO, 2011, p. 10).

Segundo a construção histórica de Mariano (2011, p. 12,13) acerca do entendimento em relação a existência da lepra no período antigo do Oriente próximo, o mesmo afirma que na época em que os judaítas estiveram exilados, estes puderam vivenciar a existência de doenças (DST) que deixavam marcas no esqueleto humano que o tempo não conseguia apagar. Provavelmente estas doenças persistiam devido à grande irrigação existente naquela região por meio da existência dos rios Tigre e Eufrates e de seus afluentes que cortavam a cidade, uma Veneza do mundo antigo. Estas doenças infectocontagiosas visíveis na pele eram uma constante na Babilônia, devido à existência de canais e de inúmeros jardins suspensos à beira destes mesmos canais (SI 137), que reproduziam um ambiente espetacular para proliferação de mosquitos transmissores de diversas doenças. Na cultura judaica, a lepra era considerada uma doença de estrangeiros.

O que se verificava naquele período antigo, estava exposto nos templos de *Ishtar* por estarem repletos de jardins suspensos, em que as orgias e as práticas sexuais promíscuas eram uma constante. Estas relações sexuais idólatras, faziam com que homens e mulheres adquirissem em seus corpos, manchas na pele. Desta forma, a associação mais lógica que qualquer pessoa faria, seria a afirmação de que as manchas na pele fossem resultados das relações sexuais idólatras praticadas nos templos de *Ishtar* (MARIANO, 2011, p. 14).

Segundo as análises apresentadas, provavelmente as manchas na pele fossem resultados da idolatria humana, e toda e qualquer mancha na pele fosse considerada “lepra”. Não importava como o indivíduo adquirisse a doença, seja pela picada de um mosquito ou até mesmo pelo seu contágio indireto, tudo representava “lepra”. Todavia, podemos entender que qualquer aparecimento de manchas na pele era automaticamente associado ao pecado de idolatria, devido à existência de prostituições cultuais nos tempos antigos a deusa *Ishtar*, *Peor* ou *Astarte*. Qualquer indivíduo que tivesse manchas na pele, era considerado um idólatra.

3.5 MANCHAS NA PELE NA ANÁLISE CONFLITUAL EM LEVÍTICO 20,13

A lepra é uma doença que sempre foi conhecida desde a sua antiguidade, e cercada pelo misticismo. Era ensinada como produto final do pecado, um castigo, levando à discriminação todas as pessoas acometidas por ela, discriminando-as como pessoas marginais, rebeldes e que se alimentavam desta forma de vida, transformando-as em pessoas sem carácter humano. Na Bíblia Sagrada, a lei mosaica determina que os portadores de lepra além de serem considerados pessoas impuras, deveriam ser isoladas do convívio social. Danielssen (1848) em meio às palavras de Arvello (1997, p. 4) se refere aos leprosos como “os que merecem as cerimônias dos defuntos e são verdadeiros mortos em vida”. Diz ainda, referindo-se aos doentes de lepra no passado, que durante as guerras, estes eram eliminados sem piedade nos países ocupados, eram queimados para purificar o corpo e a alma, e os leprosários, serviriam para isolá-los, para sequestrá-los da vida, e nunca para curá-los.

A lepra ou as DSTs que o indivíduo possuía estava sucessiva aos filhos que passavam a sofrer com os pecados dos pais, provenientes da cegueira e que poderia atingir toda a sua descendência, como podemos verificar nas palavras de Mariano:

DSTs, quando ocorrem em mulheres grávidas, podem causar danos enormes aos fetos, inclusive cegueira. Não é de se admirar, então, que, séculos depois, durante a passagem de Jesus pela terra, os seus seguidores, ao verem um cego de nascença perguntassem: "foi ele ou seu pai quem pecou"? (João 9,2). De fato, cegueira, "lepra" e outros sinais de doenças sexuais eram imediatamente associados a pecados, às infrações espirituais muito sérias e tinham que ser tratados como previstos pela lei (MARIANO, 2011, p. 15).

Todavia, a lepra tinha uma grande representação social de algo mau em relação ao ser humano. Muitas passagens bíblicas segundo Cardoso (2011, p. 490) fazem referências à lepra no Antigo Testamento, inclusive em relação à cura de leprosos. A Bíblia Sagrada na visão de Harison (1962, p. 111-113) não situa a lepra como um castigo divino em que a pessoa passa a ser vista como amaldiçoado por Deus. Todavia, tanto o seu surgimento como o seu desaparecimento eram considerados um ato divino.

A falta de conhecimento em relação às doenças de pele no período antigo do Oriente próximo, fez com que comunidades inteiras associassem estas doenças como ação punitiva de Yahweh aos praticantes da idolatria nos templos pagãos.

O discurso de santidade alicerçado na religião judaica, o “puro” e o “impuro”, e os atos de antimiscigenação inseridos nos discursos de Esdras e Neemias a partir do período do segundo templo, reforçam a ideia da não mistura racial proposta pela *golah* à comunidade dos *autóctones*, em que se discutia que toda a prática sexual fora do contexto de identidade racial, fosse um perigo à sua própria existência.

As manchas na pele passam a representar as práticas sexuais ocultas, que remetiam a estes indivíduos, a posição idólatra em que se encontravam. Os filhos cegos por exemplo, recebiam a mesma rejeição dada a existência de uma “possível” prática pecaminosa dos seus progenitores, que refletiam em seus filhos os seus próprios pecados.

Em relação ao discurso apresentado em Levítico 20,13, as manchas na pele provavelmente denunciavam todas estas práticas homoeróticas masculinas realizadas por indivíduos que se escondiam através de uma falsa adoração ao deus Yahweh. A expressão: “[...] o seu sangue cairá sobre eles,” provavelmente, além de representar a morte física do pecador, também atribuía a sua prole toda a maldição referente ao pecado cometido pelos seus ascendentes. A análise conflitual desta perícopa, nos remete ao entendimento da possível existência de práticas homossexuais masculinas realizadas pelos *autóctones*, praticantes da miscigenação, enquanto as DSTs se proliferavam rapidamente entre eles. As manchas na pele denunciavam os transgressores que não podiam fugir desta possibilidade. É como se o autor dissesse: “não adianta se esconder, nós sabemos quem são vocês, e o que fazem”.

O anúncio apresentado pela comunidade sacerdotal (*golah*) dado ao discurso de Levítico 20,13 à comunidade marginalizada dos *autóctones*, provavelmente se realizava em tom de ameaça, como se soubessem por meio das manchas na pele, quais eram os responsáveis pelas práticas homossexuais idólatras no período antigo do Oriente próximo. Talvez, Levítico 20,13 pudesse representar o massacre social e a opressão sofrida pela comunidade dos *autóctones* durante todo o período do pós-exílio babilônico, através do discurso étnico promovido pela *golah*, em que lhes atribuía toda a responsabilidade pelo discurso da homossexualidade inserido no excerto de Levítico 20,13. Esta descrição aumenta a nossa percepção em relação ao discurso discriminatório que este recorte apresenta, o que nos leva a perceber o que realmente os redatores finais queriam dizer: “As pessoas que têm manchas na pele fazem abominação, o seu sangue cairá sobre eles”.

As manchas na pele denunciavam estas práticas sexuais ilícitas, e os homens responsáveis pelo culto a Yahweh eram os mais cobrados por estarem diretamente ligados à liturgia. Desta forma, percebe-se através das palavras de Gerstenberger (1999, p. 14) que a perspectiva a partir da qual se julgavam a sexualidade bem como a homossexualidade era um ponto de vista cúltico e não ético.

Analisado o texto a partir da perspectiva conflitual, percebe-se que Levítico 20,13 é uma narrativa que possui características étnicas, e que a sua mensagem está inserida nas práticas usuais de outros povos. Os *autóctones* eram provavelmente julgados constantemente pela quantidade de manchas de pele existente em sua comunidade durante o período do pós-exílio babilônico.

A utilização da morte citada no recorte a ser pesquisado, era a forma encontrada para extinguir os idólatras da comunidade dos *autóctones*, em detrimento da existência de um povo santo e separado por Yahweh. O discurso da não miscigenação promovido pela *golah* frente à prática da mistura étnico racial realizada pelos *autóctones*, talvez pudesse representar a quantidade de manchas de pele existente na comunidade dos povos da terra, representando o declínio moral de um povo idólatra, durante a realização de práticas culturais homossexuais masculinas no período do exílio ou do pós-exílio babilônico.

Há outra possibilidade do discurso de Levítico 20,13 estar endereçado aos praticantes da homossexualidade masculina (idolatria) que vieram da comunidade do exílio (*golah*), que aderiram a tais práticas durante o período em que estiveram exilados na Babilônia. A morte neste contexto, talvez pudesse representar toda a revolta dos sacerdotes na possibilidade de algum judaíta do exílio, ter realizado práticas homossexuais culturais masculinas no período do pós-exílio babilônico. O discurso deste recorte, talvez não se endereçasse a uma prática futura, mas na possibilidade de um acontecimento passado.

O medo assoberbado dos sacerdotes do pós-exílio do não cumprimento das leis levíticas, talvez se dava na prerrogativa da existência de um futuro exílio (Lv 18,28; 20,22). A mensagem apresentada em Levítico 26,1 talvez pudesse representar toda a preocupação existente do não cumprimento de algum destes mandamentos: “Não façam ídolos, nem imagens, nem colunas sagradas para vocês, e não coloquem nenhuma pedra esculpida em sua terra para curvar-se diante dela” (Lv 26,1). Além do medo da possível existência de um novo exílio, a comunidade sacerdotal do pós-exílio babilônico esperava o cumprimento da promessa feita por Yahweh, representada nos

versos de Levítico 26,3-4: “Se vocês seguirem os meus decretos, obedecerem aos meus mandamentos e os puserem em prática, eu mandarei a vocês chuva na estação certa, e a terra dará a sua colheita e as árvores do campo darão o seu fruto”.

3.6 O SACERDÓCIO SEXUAL NO ORIENTE PRÓXIMO

Devemos ter a observância e a responsabilidade quando tratamos de fatos e relatos históricos produtos da veracidade de suas narrativas antigas. Cada autor constrói o seu conhecimento a partir de ideias já pré-concebidas por meio de fontes às quais teve acesso. Todavia, devemos observar a existência ou não de práticas usuais em períodos longínquos a nossa contemporaneidade, em que, toda e qualquer afirmação, deve ser embasada no âmbito científico em meio à realização de pesquisas históricas e bibliográficas responsáveis.

A “prostituição sagrada” ou “sexo ritualístico”, seria uma prática ligada à religião, pela qual mulheres comuns *zonah* e sacerdotisas *qdshot* teriam relações sexuais com qualquer pessoa que as procurassem, tendo como objetivo principal, a benção sagrada da fertilidade para si mesmos, esposas, terras ou animais. Pelas relações sexuais, lhes eram ofertados pagamentos que seriam oferecidos em seguida à divindade ou ao templo (BATISTA, 2011, p. 190).

Os relatos referentes à prostituição sagrada no período antigo do Oriente próximo, parte de perspectivas de entendimentos diferentes e que devem ser pesquisados e analisados dentro do contexto sócio histórico de cada época. Em relação ao surgimento da prostituição cultural na Mesopotâmia, cabe a afirmação de Schussler (2010, p. 1) que o sacerdócio feminino na Suméria teve início com Sargão de Akkad e sua filha Enheduana como a primeira sacerdotisa, estando ligado à antiga adoração da deusa mãe ou deusa da fertilidade como também era conhecida na Suméria, através dos nomes de *Inana* e *Ishtar*.

A existência de práticas de prostituição sagrada em Israel na concepção de Silva (2012, p. 94) é bem viva no âmbito acadêmico, devido a sua tradicional duração, mas já existem fatos que contestam a sua existência. Em sintonia com Budin (2008, p. 94) a mesma reitera sua narrativa ao afirmar que não se credita à existência de tais costumes nos tempos antigos, criticando duramente a construção ideológica que se

criou em torno da prostituição sagrada em seu livro: “A prostituição sagrada nunca existiu no antigo Oriente Médio e nem no Mediterrâneo”.

Corroborando com a análise conceitual de Astour, convém lembrar a outra possibilidade da existência de inúmeras prostitutas na antiga Babilônia e de inúmeros termos que se davam a elas, tais como: *harimtu*, *samhatu* e *kezretu*, referentes a prostitutas comuns de rua, e às prostitutas do templo. Na Assíria Média existiam duas classes de prostitutas, *harimtu* e *qadiltu*, que correspondem significativamente à *qdshah* e à *zonah* (MONTALVÃO, 2009, p. 25). A palavra *qadistu* uma “prostituta do templo”, é encontrada na Mesopotâmia e está relacionada com o culto a deusa *Ishtar*, e teria o mesmo significado de *qdosim* e de *qdshot* da Bíblia hebraica (SMITH, 1917, p. 332).

Ao contrário das reivindicações de alguma bolsa de estudos do século 20, a Bíblia hebraica nunca se refere diretamente a prostitutas de culto. Muitas traduções modernas da Bíblia são simplesmente enganosas a este respeito. Grande parte da confusão resulta de um mal entendido de alguns textos bíblicos que mencionam *qedeshot*, o plural de *qedeshah*, que está relacionado ao *qodesh*, “lugar sagrado”. Originalmente, *qedeshah* se referiu a uma “donzela consagrada”, mas os autores bíblicos a usaram na sensação de “prostituta” (LIPINSK, 2014, p. 1).

Segundo a narrativa de Astour (1966, p. 217,218) em meio a descrição de Montalvão (2009, p. 58) o ritual da prostituição sagrada em Israel sempre existiu até a reforma religiosa do VI século a.C., o que não se pode afirmar, é que os *qdoshim* eram adeptos a práticas sodomitas muito comuns na Babilônia. Os rituais de prostituição sagrada existiam nos tempos dos hebreus antigos e eram compostos tanto por prostitutas *qdshot* como prostitutas *qdoshim*, e seus trabalhos não eram vistos com desconfiança, mas como funções essenciais em relação a práticas religiosas da época.

Há outra possibilidade em Lipinsk (2014, p. 1) que declara que as mulheres eram dedicadas ao serviço do templo, mas não possuíam nenhuma relação com a prostituição sagrada:

No antigo Oriente Próximo, as mulheres poderiam, de fato, ser dedicadas por seus pais ou seus mestres a uma divindade. As mulheres também podem se dedicar ao serviço de um deus ou de uma deusa para garantir sua vida. Isto foi feito principalmente por jovens viúvas sem filhos crescidos, por esposas repudiadas, por escravas enviadas (como Agar, concubina de Abraão em Gênesis 21), por mulheres solitárias, etc. Essas pessoas “consagradas”

realizaram tarefas no santuário, desde que doméstico ajuda em anexos do templo, talvez forneça entretenimento musical e, possivelmente, serviços sexuais, remeter suas taxas para o templo. No entanto, *qedeshot* na Bíblia nunca aparece como realização de rituais sexuais religiosos, que é o principal atributo de uma prostituta de culto. As mulheres de plantão na entrada dos santuários israelitas são mencionadas em Êxodo 38: 8 e 1 Samuel 2:22, mas suas tarefas não são descritas, e elas não são chamadas de *qedeshot* (LIPINSK, 2014, p. 1).

Diferentemente dos relatos de Lipinsk (2014) encontra-se a proposta apresentada por Patai (1988, p. 296) e relatada por Greenberg (1988, p. 95) em que os prostitutas culturais masculinos *qdshot* seguramente poderiam também manter relações sexuais com mulheres, que esperavam conceber através da penetração de um homem sagrado *qdshot*.

As dúvidas existentes em relação às práticas sexuais culturais dos *qadesh* segundo a interpretação de Olyan, continuam obscuras, não podendo afirmar se os *qadesh* se relacionavam também com homens. A palavra em destaque nos textos bíblicos significa simplesmente “consagrado”, embora seja adaptado como “prostituto cultural masculino”¹²¹(MONTALVÃO, 2009). A existência ou não de prostituição sagrada no período do pós-exílio babilônico, pode ajudar sobremaneira na interpretação de Levítico 20,13 visto que a prática do homoerotismo masculino é a base de toda a interpretação exegética do texto.

Rubio apresenta um novo formato em relação à prostituição sagrada: “Não há nada de estranho em um ritual religioso no qual se realizava, ou tão somente simulava um ato sexual, que tenha se tornado uma forma mercenária e degradada de liturgia [...]” (RUBIO, 1999, p. 135). Desta forma, os atos homossexuais culturais realizados ou não em um templo, não os excluem da responsabilidade da prática da idolatria. O contexto de Levítico 20,13 não decorre da análise da homossexualidade masculina em si mesma, mas de toda a representatividade que se dá através desta relação. Talvez, o simples deitar de um homem simulando um ato sexual por si mesmo, já poderia ser comparado a uma abominação, visto que este, pudesse representar toda a prática idólatra contida nos tempos antigos.

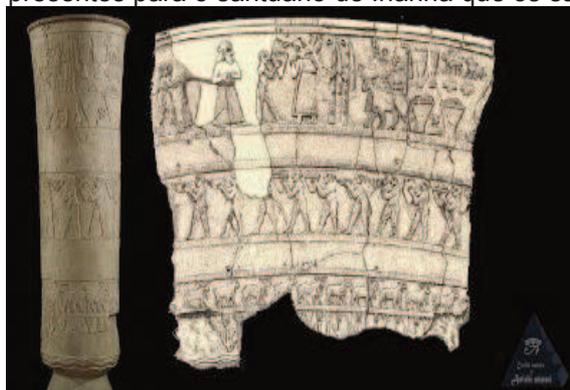
Na visão de Ullmann não há um consenso ao período em que é datada a origem da prostituição, mas existem relatos em certas culturas antigas da existência de

¹²¹ Algumas relações com este termo disponíveis na Bíblia Sagrada: (Dt 23,18; 1Rs 14,24; 15,12; 22,47; 2 Rs 23,7). *Qdshah* “a consagrada” (Gn 38,21-22; Dt 23,18; Os 4,14).

critérios de hospitalidade, em que mulheres eram oferecidas aos visitantes como forma de “boas vindas”, e de casos em que se ofereciam as próprias filhas para satisfazer sexualmente os forasteiros. É nesse sentido que devemos compreender a chamada “prostituição sagrada”, ou “prostituição de culto” (ULLMANN, 2005 *apud* OLIVEIRA; GUIMARÃES; FERREIRA, 2017, p. 145).

Para Dufour a “prostituição sagrada” na Babilônia antiga é confundida com a prostituição hospitaleira. Os indivíduos fazem suas oferendas trazendo seus bens mais preciosos para suas divindades, inclusive os corpos de suas mulheres.¹²² Desta forma, as mulheres entregavam sua virgindade e seu pudor (no caso das mulheres casadas) como oferenda aos deuses. Segundo o autor, essa prática inicialmente ocorria sem organização e nenhum respeito nos templos de divindades pagãs e nos bosques sagrados, foi regulamentada e organizada pelos sacerdotes, tornando-se a essência dos cultos de fertilidade (DUFOUR, 1985 *apud* BATISTA, 2011, p. 192).

Figura 7 - Vaso de Uruk, com uma procissão de sacerdotes nus carregando presentes para o santuário de Inanna que os saúda na porta de seu templo.



Fonte: http://civiltaanticheantichimisteri.blogspot.com.br/2016/01/il-vaso-warka_32.html.

As histórias da prostituição sagrada nos tempos antigos são evidências que necessitam de referenciais teóricos, como o relato de Heródoto, escrito no século V

¹²² Este texto nos remete aos relatos apresentados na Bíblia Sagrada em que Ló oferece suas filhas ao sexo que seria praticado pelos homens de Sodoma: “Olhem, tenho duas filhas que ainda são virgens. Vou trazê-las para que vocês façam com elas o que bem entenderem. Mas não façam nada a estes homens, porque se acham debaixo da proteção do meu teto” (Gn 19,8). Alguns historiadores apontam, por exemplo, que em certas culturas antigas podia-se encontrar um senso de hospitalidade em que mulheres eram oferecidas a forasteiros como forma de “boas vindas”. É o caso dos Fenícios de Heliópolis, descrito por Eusébio de Cesareia no século IV d.C. em que os homens ofereciam as próprias filhas para satisfazer sexualmente seus visitantes. (OLIVEIRA; GUIMARÃES *apud* FERREIRA, 2017, p. 145).

a.C. que nos ajudam a desvendar fatos e acontecimentos antigos, mesmo que não estejam ligados à prática da prostituição:

A instituição mais indecorosa dos babilônios é a seguinte: todas as mulheres habitantes da região devem ir a um templo de Afrodite uma vez na vida e ter relações sexuais com um desconhecido. Muitas delas, orgulhosas por causa de sua opulência, consideram indigno misturar-se com as outras mulheres e vão até as proximidades do templo em carruagens cobertas, em cujo interior permanecem, com numerosos serviçais à sua volta. Em sua maioria as mulheres agem da maneira seguinte: ficam sentadas no recinto de Afrodite com uma coroa de corda na cabeça. Há uma multidão delas, umas chegando, outras saindo, e são estendidas cordas em todas as direções no local onde as mulheres ficam esperando os homens, para que estes possam circular e as escolham. Depois de uma mulher sentar-se naquele lugar, não voltará à sua casa antes de um estranho lhe haver lançado dinheiro nos joelhos e de ter tido relações sexuais com ele fora do templo. Lançando o dinheiro, o homem tem que dizer as seguintes palavras: “Chamo-te em nome da deusa Milita” (Milita é o nome dado pelos assírios à Afrodite). A importância em dinheiro pode ser qualquer uma, e a mulher nunca se recusa; ela não tem esse direito, pois aquele dinheiro se torna sagrado; ela segue o primeiro homem que lhe joga qualquer dinheiro, sem rejeitar nenhum. Depois de ter relações com tal homem ela volta à casa, pois terá cumprido suas obrigações sagradas para com a deusa; posteriormente, por mais dinheiro que se lhe ofereça não se consegue seduzi-la. As mulheres belas e bem proporcionadas não demoram a voltar para suas casas; as feias, porém, esperam muito tempo sem poder cumprir a obrigação imposta por essa instituição, e há algumas que ficam lá durante três e até quatro anos. Em certos lugares da ilha de Chipre existe um costume praticamente idêntico a esse (HERÓDOTO *apud* BATISTA, 2011, p. 192,193).

A prostituição sagrada se dava no momento em que as mulheres se entregam em nome de uma deusa, e ofereciam todo o dinheiro que ganhavam a ela. Nesta perspectiva, qualquer troca de favores sexuais por bens materiais seria caracterizada como prostituição (BATISTA, 2011, p. 194).

A grande dúvida está na afirmação da existência de práticas cultuais homossexuais masculinas no período do pós-exílio babilônico. Portanto, verifica-se a possível existência dessas práticas sexuais no período antigo do Oriente próximo, devido ao entendimento da fertilidade existente desde a antiguidade.

3.6.1 A Prostituição Sagrada no Oriente Próximo

Segundo a afirmação de Assis (2006, p. 75,76) a palavra *qdš* singular, significa “separado”, “sagrado”, “santo”. Em outros contextos, a mesma raiz da palavra *qdš*

pode ter significados semelhantes a “santidade de Deus”, “santidade do templo” ou “santidade do povo”. A designação de “santo”, *qds* é apresentada por Jacob Milgrom como “colocados à parte”, “separados das outras nações” em relação a Judá. Você deve ser “santo”, *qadosh*, assim como eu sou “santo”, *qds* e eu o tenho separado das outras pessoas para ser meu, (Lv 20,24b-26). Por séculos a palavra *qedošim* fora traduzida como “sodomitas”, em alusão à possibilidade do texto de Gêneses 19 fazer menção ao relacionamento homossexual. Este termo deixou de ser traduzido como “sodomitas” e passou a ter uma conotação diferente, como “prostitutos cultuais”, homens associados às possíveis práticas sexuais nos templos pagãos.

David Greenberg, escreve que os cultos de fertilidade envolviam práticas sexuais anais, afirmando que as sacerdotisas evitavam a gravidez com a realização do sexo anal. Os vocábulos *qdš* e *qedošim* no “código de santidade” intentam para preservação da identidade e para que não se envolvessem em práticas cúlticas estrangeiras (ASSIS, 2006, p. 75,76).

O que se compreende como prostituição nos tempos antigos, certamente não é o que se entende nos dias atuais, em que o sexo passa a ser visto como tabu, algo imundo e de grande dificuldade de assimilação. Certeau (1975, p. 34) fala sobre o papel da historiografia e da sua interpretação em relação aos textos referentes à prostituição nos tempos antigos. A construção do entendimento em relação a prática homoerótica masculina existente ao longo dos tempos, fazem com que os escritores sofram com as influências do presente na interpretação de textos construídos no passado.

O termo prostituição vem do latim prostituere; “colocar diante”, “à frente”, “expor aos olhos”. Tratando-se a prostituição como fenômeno eminentemente social, nota-se que a representação da mulher em situação de prostituição sofre modificações no decorrer da história e nas diferentes culturas. No ocidente nem sempre ela foi acompanhada de estigma. Nas sociedades em que a família não era monogâmica o sexo era encarado de forma bem diferente da época atual e, portanto, não havia prostituição. “Já em algumas civilizações tratava-se de um ritual de passagem praticado pelas meninas ao atingirem a puberdade; em outras os homens iniciavam sexualmente as jovens em troca de presentes”. (CECCARELLI, 2008).

Existem autores como Gerda e Lerner, que defendem as transformações dos valores da sociedade mesopotâmica ao longo do tempo. As sacerdotisas que outrora eram vistas como mulheres importantes, independentes, sexualmente livres, eram

também conhecidas como “prostitutas sagradas”, e se tornaram ao longo do tempo, semelhantes a meretrizes comuns, de acordo com a modificação da mentalidade que passa a ser idealizada de forma patriarcal (BATISTA, 2011, p. 3).

Para Jorge Dulitzky (2000, p. 18,19) a palavra “prostituição” na antiguidade, não possuía conotações negativas em relação à atualidade. O sexo ritual cultural não estava vinculado à satisfação e ao desejo carnal em troca de dinheiro, mas era o cumprimento de um serviço à grandiosa deusa *Inana, Ishtar, Astarté* e a *Astaroth judia*. Não existia vínculo amoroso entre o homem e a prostituta cultural, não se simulavam cenas de amor, e o dinheiro que recebiam pelos seus serviços era depositado aos pés das deusas.

A falta da virgindade¹²³segundo Dulitzky (2000, p. 19) nas comunidades antigas, não era condição para se ter um casamento de honra, uma mulher poderia ter quantas relações sexuais quisesse até o dia do seu casamento, sem que deixasse de ser considerada uma mulher honrada, pelo contrário, a sua posição em relação a perda da sua virgindade estava relacionada a oferenda religiosa que garantia a sua fecundidade.

A prostituição sagrada foi abolida pelo imperador Constantino no século III de nossa era. Em alguns lugares este culto passou a seguir caminhos diferentes das propostas apresentadas no período antigo do Oriente antigo, passando a realizar-se de forma simulada até o período do século V quando termina o último templo dedicado à grande deusa (STONE, *apud* DULITZKY, 2000, p. 20).

Follis e Carmo (2007, p. 107) afirmam que sempre que a Bíblia hebraica faz menção à prática homossexual, ela está se posicionando em relação às práticas de adoradores homens com prostitutos masculinos, conferidos pelo templo. A utilização da palavra “abominação” denotaria, nesse verso, um “ritual equivocado” e não necessariamente um ato inerentemente imoral.

Sempre que o AT faz menção à atividade homossexual alude, imediatamente, às práticas de adoradores masculinos com prostitutos masculinos conferidos pelo templo. A palavra “abominação” denotaria, nesse verso, um “ritual equivocado” e não necessariamente um ato inerentemente imoral. Em primeira instância, vale salientar que o verso encontrado em Levítico 20:13 representa, inequivocadamente, uma proibição contra a prática genital homossexual, como sustentam a maioria esmagadora de eruditos sobre o

¹²³ A virgem na Bíblia Sagrada, nos remete ao entendimento de um povo que não se prostitui com deuses pagãos. Mt 25,1. 7. 10; 2 Co 11,2; Jr 31,4. 21. 14,17. 18,13. Lm 2,13.

assunto (ver SPRINGETT, 2007, p. 85; LOVELACE, 1978, p. 87). Não obstante, a única problemática sustentada por teólogos da interpretação pró-homossexual, como asseverada no documentário, visa encontrar a “relevância de tal proibição à cultura vigente” (MALLOY, 1981, p. 191).

3.6.2 *Assinu*, O Prostituto Homossexual Cultural

O homossexual cultural do período antigo é denominado *assinu*, que segundo a descrição de Greenberg (1988) em meio às palavras de Montalvão (2009, p. 33) possui a mesma raiz de *assinutu*, que significa “receber penetração anal”. O termo denota à penetração homossexual isolada, mas não implica necessariamente um contexto ritual. Greenberg corrobora com esta análise, ao afirmar que a função principal de um *assinu* era ser o parceiro receptor durante as relações homossexuais masculinas, dado àqueles que desejassem abandonar um problema existente que os perseguia.

Existia relações heterossexuais em que as sacerdotisas sumérias (*assinutum*) evitavam a gravidez por meio do coito anal. Greenberg (1988) destaca que textos cuneiformes babilônicos e assírios, afirmam que “a sumo-sacerdotisa permitirá a penetração ‘per anum’ para evitar a gravidez” (*apud* MONTALVÃO, 2009, p. 33).

Segundo a descrição de Brooks os *assinu* eram conhecidos como sacerdotes-eunucos que de fato existiram na Babilônia antiga. As palavras mais comuns para designá-los foram *assinu*; (UR-SAL); *kulu kurgarru* e *GIR-SIG-GA*, que é mencionado no Código de Hammurabi (parágrafos 187, 192, 193) como sacerdotes-eunucos, e nos parágrafos deste mesmo código (178,179,180,187,192,193) como “sacerdotisas-eunucos” (mulheres que se relacionavam sexualmente sem fins reprodutivos). Segundo Greenberg nenhum dos mais antigos códigos legais da Mesopotâmia como as Leis de Urukagina; as Leis de Ur-Nammu; as Leis de Eshnunna; e as Leis de Hammurabi proibiam atos homossexuais (MONTALVÃO, 2009, p. 35,36).

Finkelstein alega que apenas nas leis assírias existiam regras sobre a homossexualidade, e estava relacionada à difamação do parceiro passivo, que tinha como punição o açoitamento, o trabalho penal ou ter a cabeça raspada, e que em muitos outros casos, poderia sofrer um estupro homossexual e ser castrado. É importante salientar que este assunto não é amplamente discutido nas Leis de Hammurabi. Finkelstein continua a sua análise ao afirmar que a homossexualidade

na Mesopotâmia poderia ter conotações negativas em relação às perspectivas físicas, comportamentais ou ameaçadoras, mas não era considerada algo “antinatural”. Na perspectiva bíblica para Finkelstein, não poderia haver nenhuma “natureza autônoma” (MONTALVÃO, 2009, p. 40).

A prática homossexual masculina no período antigo do Oriente próximo era inaceitável pela comunidade do pós-exílio. Os judaítas vivenciaram no período em que foram cativos na Babilônia antiga, todas estas práticas sexuais realizadas nos templos pagãos. Talvez a utilização da morte, seguida pela afirmação do discurso da abominação em Levítico 20,13, estivesse ligada diretamente à existência de possíveis práticas homossexuais cultuais pagãs realizadas por judaítas no período do cativo babilônico. Há outra possibilidade na existência de práticas homossexuais masculinas em Canaã, realizadas pelos *assinu* em nome da deusa *Asherah*. De acordo com a descrição de Bright em meio às palavras de Montalvão (2009, p. 45) este descreve que o culto cananeu relacionado à deusa *Asherah* era caracterizado pelas práticas homossexuais e por vários ritos orgásticos.

Talvez a nossa dificuldade em poder entender os atos homossexuais masculinos existentes no período antigo do Oriente próximo, esteja na maneira de como encaramos esta realidade temporal. A prostituição sagrada não é consenso entre os pesquisadores da Antiguidade; alguns preferem chamar essa prática de sexo ritualístico, uma vez que o termo “prostituição” vem carregado de valores modernos ocidentais (LOPES, 2017, p. 34). Estes valores modernos é que dificultam as nossas análises literárias antigas, em que o real entendimento destas práticas sexuais antigas se descontrói, dada o distanciamento existente em que os termos são colocados na história.

A história nos mostra à existência de outras possibilidades de interpretação em relação à prática da homossexualidade nos tempos antigos enquanto fenômeno social. A prostituição sagrada ou sexo ritualístico na antiguidade, é caracterizada pelo distanciamento existente entre o entendimento hodierno e antigo, possibilitando inúmeras interpretações da prática da homossexualidade no período antigo do Oriente próximo. Lopes (2017, p. 34) atesta que as nossas percepções em relação a homossexualidade antiga, estão voltadas a um contexto religioso contemporâneo, a partir de experiências empíricas, de dados bibliográficos e de cunho eminentemente etnográfico. Portanto, as práticas homossexuais masculinas descritas em Levítico

20,13 deveriam sofrer com discursões de caráter histórico, na perspectiva de construções arcaicas da prostituição sagrada, nos cultos pagãos de fertilidade.

3.7 A PROLE HUMANA NA INTERPRETAÇÃO DE LEVÍTICO 20,13

Luiz Mott nos relata através de sua pesquisa, que nos últimos quatro mil anos e entre as mais diferentes civilizações que serviram de matriz à cultura ocidental, que a homossexualidade sempre foi rotulada e insinuada como algo perverso e mau. Nomes variados eram proferidos e reprovados pela sociedade que os remetiam sempre a um grande problema social. Diversos nomes atrozes que refletem o alto grau de reprovação associado a esta performance erótica, eram pronunciados: abominação; crime contra a natureza; pecado nefando; vício dos bugres; abominável pecado de sodomia; velhacaria; descaração; desvio; doença; viadagem; frescura, etc. (MOTT, 2001, p. 41).

O projeto inicial criado por Deus a partir do surgimento dos hebreus, começa a partir do diálogo existente entre Deus e Abrão (Abraão) inicialmente relatados e descritos na literatura de Gênesis:

“O Senhor disse a Abrão: Deixa tua terra, tua família e a casa de teu pai e vai para a terra que eu te mostrar. Farei de ti uma grande nação. Eu te abençoarei e exaltarei o teu nome, e tu serás uma fonte de bênção. Todas as famílias da terra serão benditas em ti (12,1-2). Tornarei tua posteridade tão numerosa como o pó da terra [...] (13,16). [...] levanta os olhos para os céus e conta as estrelas se és capaz, pois assim será a tua descendência (15,5). [...] Eu dou esta terra aos teus descendentes, desde a torrente do Egito até o grande rio Eufrates” (15,18).

Segundo a proposta apresentada por Mott (2001, p. 43) os hebreus nascem rodeados por nações poderosas (Assíria, Babilônia, Caldéia, Hititas e Egípcios) e, portanto, a principal forma de se tornarem uma grande nação poderosa era “fazer filhos”; “muitos filhos”, engravidar ao máximo tanto as suas mulheres quanto as escravas. Todavia, logo após a promessa estabelecida por Deus a Abraão pela bênção de um filho (Gn 22,17), a partir de uma mulher estéril, é que surgem a classe dos *pró-natalistas*, que tinham por objetivo o estímulo da procriação da raça humana, canalizando toda a energia sexual à multiplicação máxima da espécie humana, tendo

como base, a ordem do Divino Criador: “crescei e multiplicai-vos” (Gn 1,28). Do outro lado, existiam os *antinatalistas* que propunham o limite em relação ao nascimento, estimulavam as práticas anticoncepcionais, e viam o sexo como algo prazeroso e não reprodutivo.

Todavia, segundo a análise conceitual de Mott (2001, p. 43) cada gota de esperma desperdiçada passou a constituir um verdadeiro crime contra a nação, pois todo sêmen, deveria ter como objetivo a reprodução. Mott continua a sua perspectiva a partir dos relatos bíblicos que condenam à morte todos os praticantes da masturbação (Lv 15,16-17), do coito interrompido (onanismo) (Gn 38,9-10),¹²⁴do bestialismo (Lv 20,15-16) e da homossexualidade (Lv 18,22; 20,13).

Evidentemente, a partir deste conceito apresentado, é que percebemos que o Antigo Testamento praticamente ignora a existência do lesbianismo dentro da comunidade do povo hebreu. As relações homoeróticas femininas não ameaçavam o projeto reprodutivo de construção social dos descendentes de Abraão, que se orgulhavam da sua virilidade na construção sólida de uma poderosa nação.

Desta forma, as relações homoeróticas masculinas podem representar uma afronta à reprodução humana, e o sêmen humano passa a ser anulado, impedindo o desenvolvimento desta nova e próspera nação. Mott (2001, p. 44) diz que ao se desperdiçar o sêmen, não era apenas um novo guerreiro que deixava de nascer, mas, o próprio Messias estava sendo impedido de trazer a felicidade ao povo eleito, um crime de lesa-divindade.¹²⁵

As relações homoeróticas masculinas nos tempos antigos, provavelmente se davam em nome de outra divindade, de um deus pagão que não se preocupava com o processo da procriação humana, representada pelo discurso bíblico em Gênesis 1,28 “[...] frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra”.¹²⁶

Desta forma, os relatos descritos em meio ao discurso enfático contra a realização de práticas homossexuais idólatras apresentadas em Levítico 20,13, talvez pudessem representar a grande preocupação existente na comunidade da *golah* no período que foram cativos na Babilônia antiga. O grande sofrimento desta comunidade

¹²⁴ O médico suíço Tissot, escreveu “O Onanismo” em 1760. O onanismo era um indicador inconfundível de criação deficiente e, por isso, a luta contra a masturbação propiciava a base para uma pedagogia nova e esclarecida. O onanismo era o resultado de fantasias excessivas e levava, por sua vez, a todas as outras perversões (homossexualidade, tribadismo, bestialidade, violação de cadáveres e estátuas) (MOREIRA, 2010, p. 4).

¹²⁵ “Ofensa” a alguma divindade.

¹²⁶ Bíblia Sagrada Versão Almeida Revista e Corrigida.

em terras estrangeiras, talvez pudesse representar a morte como punição aos praticantes da idolatria¹²⁷ sexual no período do pós-exílio babilônico. Somente a possibilidade da existência de um novo exílio, já seria motivo suficiente para que a *golah* tomasse atitudes drásticas (como a morte) para que isto não viesse acontecer novamente.

3.8 BÊNÇÃO E MALDIÇÃO DA PROLE HUMANA

No período antigo do Oriente próximo, verifica-se que o papel da mulher era sem dúvida o de procriar, dar filhos, gerar prole, para que o clã pudesse se multiplicar. Kunz (2013, p. 80) afirma que a duração e a força de uma tribo, dependia de sua descendência, os filhos eram vistos como bênção de Deus e a mulher estéril estava fadada ao abandono divino. O valor de uma mulher estava fundamentado basicamente na sua função reprodutora e não do seu valor pessoal. Corroborando com esta análise, Neuenfeldt (2007, p. 3) afirmam que tanto Homens quanto mulheres nos tempos bíblicos do Antigo Testamento queriam ter descendência, pois esta, aumentaria a medida de seu status social (Jó 1.1-2; Sl 128 3-6; Sl 144.12-13).

A maternidade era considerada uma bênção divina dada as mulheres por um Deus que que tinha por objetivo, a preservação da prole humana. Kunz (2013, p. 80) descreve esta benção divina ao relatar que a fertilidade humana era considerada algo muito especial, e que as matriarcas falavam em “ser construídas”. O verbo hebraico para filho é *bem*, que é derivado do verbo *bnh* que significa “construir”. Eisenberg diz:

Ter uma criança é ser construído. A mulher é como um alicerce de construção que só termina com a maternidade... [...] ser amada para ter filhos; ter filhos para ser amada: é o círculo não vicioso, no qual se desenrola a vida das primeiras mães de Israel. Esse efeito de feedback é claramente descrito por Lia. Quando nasce seu primeiro filho, ela diz: “agora meu marido me amará...” (Gn 29,32). E quando nasce o terceiro, ela comenta: “desta vez meu marido se sentirá ligado a mim” (Gn 29,34) (ELISENGERG, 1997 *apud* KUNZ, 2013, p. 80).

¹²⁷ O problema não estava somente na idolatria, mas na quantidade de atos desprezíveis aos olhos do Deus Yahweh, como podemos verificar nos relatos inseridos no livro de Jeremias 25:1-14.

O original hebraico pela qual se descreve a palavra “estéril” é *qr*, e que engloba um amplo conjunto de sentidos. O significado mais antigo de *qr* é “raiz” que significa “desenraizar”,¹²⁸ “arrancar pela raiz” (Ec 3,2; Sf 2,4). E que na esfera humana é levada ao entendimento de “infecundo”,¹²⁹ “sem filhos” (Gn 11,30; 25,21; 29,31; Ex 23,26; Jz 13,2; 1 Sm 2,5; Is 54,1; Jo 24,21). No âmbito animal significa, “aleijar um touro ou um cavalo”, “cortando o tendão da parte posterior do joelho”; ou em sentido não literal: “diminuir a sua potência sexual”, “castração” (Gn 49,6; Js 11,6-9; 2 Sm 8,4; 1 Co 18,4). Na esfera genealógica o termo *qr* tem o significado de “descendente” (Lv 25,47); e na esfera das ideias *qr* se reafirma no seu sentido original que significa “núcleo”, “fundamento” (Jó 30,3) (CHWARTS, 2004, p. 13).

Essa linha de pensamento padrão entre os estudiosos não leva em conta que o termo bíblico *aqarah*¹³⁰ não está restrito ao significado de estéril. Ao contrário: abrange um conjunto de sentidos que se complementam. Esse entrelaçamento de sentidos produz o caráter peculiar e original da ideia bíblica de esterilidade, de forma que os “seres estéreis da Bíblia Hebraica” são simultaneamente infecundos e esse desenraizamento (CHWARTS, 2004, p. 14).

Em praticamente todas as culturas do mundo a fertilidade é vista como uma bênção. Além disto, a fertilidade na Bíblia hebraica é um mandamento: “crescei, e multiplicai-vos” (Gn 1,28; 9,7). Este é um pilar da “ordenação ideal do cosmos” pela divindade, no entanto, seguem ameaçadas, sob a forma de morte, doença, guerra e esterilidade (CHWARTS, 2004, p. 19).

Talvez, a utilização da morte na descrição em Levítico 20,13 pudesse representar de fato o aniquilamento de toda a humanidade, representada pela possibilidade de infertilidade durante a realização de práticas homoeróticas masculinas, descritas nesta perícopa. Partindo desta análise, a expressão: “[...] o seu

¹²⁸ Esterilidade no sentido de desenraizar (*la aqor*), implicada na partida de Abraão e sua família de sua terra natal, no matrimônio de Sara e Rebeca, nos deslocamentos dos patriarcas em Canaã e no circuito Canaã Egito (CHWARTS, 2004, p. 27).

¹²⁹ A esterilidade no sentido de infertilidade da terra está presente no relato da criação do homem em Gn 2,5 e quando há “fome na terra”, uma experiência compartilhada por todos os patriarcas (CHWARTS, 2004, p. 27).

¹³⁰ Na narrativa patriarcal, a terminologia de esterilidade é utilizada em relação a Sara, Abraão, Rebeca, Raquel e Jacó. Às três matriarcas cabe a qualificação de *aqarah* (estéril, sem filhos) pelo narrador. Abraão se autodenomina *ariri* (desprovido de descendência, sem filhos) perante Deus. E Jacó acusa seus filhos de terem-no debilitado em sua potência/força (*iqqu sor*) (CHWARTS, 2004, p. 27).

sangue cairá sobre eles”, passa simbolizar o fim da prole humana durante a realização de tais práticas sexuais.

A infecundidade apresentada sob a forma das práticas homossexuais masculinas no período do pós-exílio babilônico, talvez pudesse representar toda a maldição divina sobre os seus praticantes. Ser adepto, era ser maldito, visto o entendimento que se tinha sobre a esterilidade nos tempos antigos. Estas práticas homossexuais talvez pudessem representar a grande mentira da procriação humana, dado os fatos da impossibilidade da geração da prole humana através da relação homossexual entre iguais no período antigo do Oriente próximo. Ao se fazer passar por mulher, durante as práticas homossexuais masculinas, o homem se colocava em uma posição vitimada, atribuindo a mulher toda a culpabilidade de um possível desaparecimento de toda a raça humana.

3.9 A HOMOSSEXUALIDADE NO SEU CONTEXTO ATUAL (*Sitz Im Leben*)

A nossa preocupação enquanto cientistas da religião, está na obtenção de resultados práticos que descrevem a real situação vivida pelos judaítas no período do pós-exílio babilônico, e todas as influências pelas quais fizeram com que a comunidade sacerdotal do exílio escrevesse a perícopes em Levítico 20,13. Desta forma, tentamos vivenciar ao máximo através da pesquisa bibliográfica tudo aquilo que nos remete ao período antigo do Oriente próximo, tentando assim, resgatar todo o sentido temporal em que o texto foi escrito.

A difícil tarefa enquanto pesquisadores, está na produção de hermenêuticas sérias e responsáveis, não deixando com que emoções, experiências empíricas, entendimentos hodiernos e qualquer tipo de relação existente entre os relatos do passado sofram com as perspectivas do presente. Desta forma, a pesquisa científica nos ajudará na tarefa de trazer ao âmbito hodierno tudo aquilo que representara no passado. Segundo Gilhus (2006, p. 144) quando a interpretação é transformada em um método científico, lhe é atribuída um nome grego de: hermenêutica *hermeneuein*, que significa “expressar”, “traduzir” e “interpretar”.

Desde a antiguidade, a homossexualidade foi se desconstruindo e se reconstruindo de acordo com o entendimento temporal. Nos dias atuais, a

homossexualidade foi dominada pelo conceito de homofobia¹³¹, que, de acordo com a perspectiva de Borrillo (2010, p. 7,8) e a interpretação de Marco Prado, tem sido utilizada para fazer referência a um conjunto de emoções negativas (aversão, desprezo, ódio ou medo). Contudo, o termo passou a ser usado também em alusão à situação de preconceito, discriminação e violência contra pessoas LGBT.¹³²

Com relação à interpretação dos textos bíblicos na atualidade, tem-se a impressão que o cristianismo vive uma espécie de “vale-tudo”, em que cada um interpreta e ensina a Bíblia de acordo com suas compreensões e interesses pessoais. Parece que a Bíblia está sendo utilizada como pretexto para comprovar doutrinas duvidosas e errôneas ao entendimento legal (BUHR, 2014, p. 306).

Recorrendo a praticamente toda literatura Neotestamentária, fica claro que o prazer sexual promovido na antiguidade, não era considerado pecado, sequer a sexualidade era vista como um castigo. De acordo com o entendimento de Benetti (1998, p. 213) não é de bom tom que uma religião cristã baseada nos fundamentos do amor, tenha tantos problemas em lidar com a sexualidade. Durante muito tempo, o cristianismo passou a compreender a sexualidade como um castigo, uma tortura moral e psicológica, tendo como princípio base deste entendimento a procriação humana em detrimento do prazer. Todavia, segundo a análise de Benetti (1998), o amor é exaltado em toda a construção da Bíblia Sagrada, como podemos observar em Cântico dos Cânticos, um livro erótico tão sagrado e tão revelado como todos os outros, presentes no próprio coração da Bíblia:

Põe-me como selo sobre o teu coração, como selo sobre o teu braço, porque o amor é forte como a morte, e duro como a sepultura o ciúme; as suas brasas são brasas de fogo, com veementes labaredas. As muitas águas não podem apagar este amor, nem os afogá-lo; ainda que alguém desse todos os bens

¹³¹ A homofobia é a atitude de hostilidade para com os homossexuais. O termo parece ter sido utilizado pela primeira vez nos Estados Unidos, em 1971, mas foi somente no final dos anos 1990 que ele começou a figurar nos dicionários europeus. Embora seu primeiro elemento seja a rejeição irracional ou mesmo o ódio em relação a gays e lésbicas, a homofobia não pode ser reduzida a isso (BORRILLO, 2001, p. 15). A homofobia pode ser definida como a hostilidade geral, psicológica e social àqueles ou àquelas que supostamente sentem desejo ou têm relações sexuais com indivíduos de seu próprio sexo. Forma particular de sexismo, a homofobia renega igualmente todos aqueles que não se enquadram nos papéis determinados para seu sexo biológico. Construção ideológica que consiste na promoção constante de uma forma (hetero) em detrimento de outra (homo), a homofobia organiza uma hierarquização das sexualidades, o que tem consequências políticas (BORRILLO, 2001, p. 28).

¹³² LGBT, é um termo utilizado desde os anos 1990, e é uma adaptação de LGB, que era comumente utilizado para substituir o termo *gay*. A sigla GLBT (gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais), utilizada pelos movimentos em prol da diversidade sexual, privilegiou durante muitos anos a precedência do termo masculino “gays” (que no Brasil, ao contrário do seu uso na língua inglesa, tem sido utilizado geralmente para referir a homens homossexuais), sendo somente nos últimos anos, que a partir da crítica feminista, foi adotada a forma LGBTT (DINIZ, 2012, p. 79).

de sua casa pelo amor, certamente o desprezariam (Cântico dos Cânticos 8:6,7-Almeida Corrigida e Revisada Fiel).

Os homossexuais são tratados com desprezo por uma sociedade que procura legitimar suas ações como pecados e dignos de morte.¹³³O entendimento atual das práticas homossexuais é construído a partir de significados, como por exemplo, na afirmação pela qual a AIDS passa a ser considerada a nova doença homossexual (FREIRE, 1994, p. 94).

A expressão “sodomia” passou a ser utilizada pela Igreja, representando todo o entendimento discriminatório em que se está inserida. A palavra “sodomia” desde então, passa a denotar um sentido homossexual, deixando de lado toda a verdadeira mensagem inserida no texto, da recusa à mensagem divina, da rejeição da visitação divina, da falta de hospitalidade e da insensibilidade para com a mensagem de juízo e salvação (JORDAN, 1997).

Mott (2001, p. 48) nos fala de relatos homossexuais existentes em torno da Bíblia sagrada, como a história entre Davi e Jônatas. Apesar de alguns teólogos, insistirem que se tratava de um amor ágape, os exegetas entendem que se tratava mesmo do amor inspirado realmente no “Eros”. Mas as palavras de Davi, quando da morte de seu parceiro, não nos deixam dúvidas em relação a esta paixão homoerótica: “Angustiado estou por ti, meu irmão Jônatas; quão amabilíssimo me eras! Mais maravilhoso me era o teu amor do que o amor das mulheres” (2 Sm 1,26).

¹³³ Quando falamos de morte neste contexto, não estamos falando somente de uma morte da carne, mas da morte social, em que o sujeito é descriminalizado por atos e ações desprezíveis aos padrões sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa, teve como desígnio, investigar a prática da homossexualidade masculina descrita no verbete de Levítico 20,13, e todo o estranho enunciado da morte ligado ao discurso de abominação, permeados entre o código de santidade, inserido na literatura levítica (17-26). Este fato fez com que buscássemos vários autores no sentido de substanciar conceitualmente e analiticamente a construção do texto. Considerando a amplitude que se tomou esta pesquisa, sentimos na obrigação de ampliar o nosso diálogo teórico a fim de satisfazer a nossa pesquisa.

Após pesquisar e submeter o texto às análises exegéticas, e de utilizar o método histórico-crítico na composição da transliteração desta perícopé, observamos, após minuciosa investigação, que a homossexualidade nos tempos antigos possuía uma perspectiva de entendimento contrária à nossa. Análises de termos como: “abominação” e “morte”, fizeram com que verificássemos a existência de inúmeros entendimentos em relação à prática homossexual masculina no período do pós-exílio babilônico, deixando esta pesquisa, todavia mais interessante. Além disso, aprofundamos nosso conhecimento sobre explicação e interpretação de textos bíblicos (exegese), bem como os princípios que regem tal interpretação (hermenêutica).

A existência de inúmeras percepções a respeito das práticas homossexuais masculinas no período antigo do Oriente próximo, a aplicação da morte e o discurso de abominação inseridos no contexto de santidade em Levítico 20,13, fizeram com que pudéssemos apresentar todas as possibilidades de entendimento possíveis em relação a prática da homossexualidade masculina no período do pós-exílio babilônico.

O método escolhido na construção e desenvolvimento desta dissertação (histórico-crítico) a partir da aplicação de todas as críticas que envolvem a sua aplicação, foram de extrema eficiência para que se pudesse entender toda a construção sócio religiosa da comunidade do pós-exílio. Toda a crítica histórica inserida nesta dissertação, apresenta aspectos relevantes ao nosso entendimento, o período, a escrita, a influência, o entendimento, as circunstâncias, a autoria, a mensagem, a prática e todos os aspectos que nos deram fundamentação para a construção do entendimento histórico de práticas homossexuais masculinas em períodos antigos.

A nossa proposta inicial, estava na investigação de termos essenciais que pudessem representar todo o entendimento do texto, como: sexo, abominação, morte, e o código de santidade. Esta última, supostamente seria alvo indispensável à nossa análise. Durante a realização desta pesquisa, percebe-se que a expressão: “[...] como mulher”, surge como chave hermenêutica em meio ao processo de entendimento desta perícopes, assim como, a utilização da leitura sociológica pelo modelo conflitual, que enriqueceu de forma extraordinária todo o entendimento em relação à prática da homossexualidade descrita nos relatos apresentados em Levítico 20,13.

Ao pesquisarmos palavras essenciais que nos ajudariam na construção exegética do texto, logo, defrontamos com tamanha variação de significados como os encontrados em torno da palavra “abominação”. A pesquisa buscou orientar-se em torno do entendimento da morte no período antigo do Oriente próximo, na possibilidade de uma nova perspectiva de conhecimento do tema apresentado, e de toda análise possível em relação ao recorte descrito em Êxodo 20,13 que condena a prática da morte.

Toda a construção desta perícopes teve como fundamentação base o período do pós-exílio babilônico, e toda a influência da Babilônia na construção, no entendimento, na percepção e fundamentação de todo o estudo da prática da homossexualidade a partir dos relatos da Bíblia sagrada. A Babilônia sem dúvida teve um papel fundamental na construção de toda a redação levítica (20,13).

Todo o entendimento sócio religioso da época do período do pós-exílio se fundamenta a partir das bases babilônicas. Os mitos babilônicos influenciaram sobremaneira toda a construção religiosa da comunidade dos judeus do exílio, A *Epopeia de Gildamesh*, O *Mito de Lilith* e o *Épico de Enumma Elish*, fizeram com que nossas perspectivas iniciais das práticas homossexuais antigas, aderissem a este novo formato de entendimento bíblico. A prostituição cultural na babilônia antiga, e toda a relação existente entre a comunidade dos *golah* e dos *autóctones*, foram de suma importância para que se pudesse entender toda a construção literária de Levítico 20,13

Outros aspectos apontados nesta dissertação fizeram com que as evidências fossem surgindo, o formato da pesquisa foi se desenhando na perspectiva ampla de entendimentos que delinearam a amplitude da pesquisa, fazendo com que pudéssemos repensar toda a nossa proposta inicial em relação ao texto. Levando-se em consideração estes aspectos, verificamos que para se fazer uma leitura

sociológica responsável do texto, deveríamos respeitar o período temporal existente em toda a narrativa a ser pesquisada. Descobrimos então, que a nossa pesquisa não poderia se concentrar apenas nas palavras: sexo, abominação, morte e santidade, mas principalmente, na expressão: “[...] como mulher”. A mulher era apresentada no texto de forma tão sutil que não encontramos espaço para ela na objeção de entender as práticas homoeróticas masculinas no tempo antigo.

Diante do exposto apresentado, o objetivo da pesquisa foi alcançado, explicar a redação de Levítico 20,13 que qualifica a prática homoerótica masculina como abominação, e punível com a morte o fato de um homem se deitar com outro homem, como exigência de santidade no período do pós-exílio babilônico. Além de uma minuciosa investigação dos termos essenciais analisados, encontra-se disponível nesta pesquisa, toda a tradução semântica do texto, tais como as análises de cunho histórico, social e religioso do período do pós-exílio babilônico, a fim de encontrar respostas ao conflito enunciado em Levítico 20,13.

Do mesmo modo, a hipótese é confirmada nesta pesquisa ao afirmar que o termo abominação passa a ser interpretado junto à prática homoerótica masculina de diversas formas, inclusive, a sua relação com as práticas idólatras realizadas no período antigo. Todavia, a condenação à morte de todos os praticantes da homossexualidade masculina naquele período antigo, deve ser interpretada, segundo a tradução semântica de cada palavra (morte) inserida no texto.

Seguindo todas as possibilidades apresentadas pela hipótese, percebemos que a construção textual de Levítico, se dá a partir do período do pós-exílio babilônico, na qual o discurso da santidade se confunde à proposta apresentada pela comunidade do exílio (*golah*) e pelos povos da terra (*autóctones*). Por todos estes aspectos apresentados, podemos afirmar que santidade e pureza sexual se confundem neste processo antagônico de entendimento proposto por estas duas comunidades do exílio babilônico. Portanto, a miscigenação passa a se destacar como fator primordial na busca da santidade e da pureza sexual.

Pelos resultados alcançados nesta pesquisa, é possível concluir que as práticas homoeróticas masculinas apresentadas em Levítico 20,13, trazem consigo aspectos relevantes na busca de conceitos hodiernos que possam nos ajudar a orientar, ensinar, informar, conduzir, aplicar e encaminhar novas possibilidades assimétricas em relação ao sexo entre iguais no período antigo do Oriente próximo. Possibilitando que nosso entendimento contemporâneo em relação a práticas

homossexuais antigas, possam seguir a mesma linha de pensamento dos povos da antiguidade, em que, a prática homossexual masculina, era o menor dos problemas enfrentados pelos judaítas do pós-exílio babilônico.

No início de nossa investigação científica, a nossa preocupação em relação ao estudo da homossexualidade bíblica, estava baseada em aspectos sociais, na possibilidade de poder encontrar alguma fundamentação que pudesse recriminar ou libertar esse grupo de todos os conceitos e pré-conceitos existentes em relação às suas práticas sexuais. Logo, no decorrer deste trabalho, percebemos que o percurso estabelecido anteriormente, tomaria um novo rumo, dada a utilização de toda a história no entendimento de práticas muito antigas, e que suas preocupações se firmavam em aspectos temporais, baseadas em toda a conjuntura social pertinentes aos tempos antigos.

Entender a prática homossexual contemporânea tendo como base escritos antigos (a partir 539 a.C.) não é uma tarefa fácil, além de informar os fatos; de fazer uma leitura social temporal; e de traduzir os textos antigos, deve-se fazer uma tradução cultural do texto, a fim de aproximar os fatos presentes com os relatos futuros. Esta pesquisa buscou se orientar na busca de fatos antigos, a partir de análises culturais daquele tempo, entendendo, buscando informações que fossem pertinentes à produção e construção desta dissertação. Para nossa surpresa, encontramos diversas possibilidades de se poder entender a mensagem construída a partir das práticas homoeróticas masculinas no período antigo do Oriente próximo.

Relatamos a nossa satisfação em poder contribuir academicamente com a exegese do recorte bíblico em Levítico 20,13, e toda a problemática em relação à prática homossexual contida na mesma. Desta forma, sinto-me motivado em poder fazer parte desta instituição que me ajudou sobremaneira na elaboração, interpretação e compreensão do recorte pesquisado. Assim, por meio de toda esta estrutura que me foi oferecida, é que me sinto na obrigação em poder contribuir de forma acadêmica para o entendimento em Levítico 20,13.

REFERÊNCIAS

ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *Guia Literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.

ARCHER, Gleason. *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento*. Tradução de A. Edwin Sipowicz; M. Francisco Liévano R. Michigan: Editoria Porta voz, 1974.

ASSIS, Dallmer Palmeira Rodrigues de et al. *A homossexualidade desconstruída em Levítico 18, 22 e 20, 13*. 2006, 151p. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo. 2006.

AUGRAS, Monique et al. O espaço do homossexualismo na Psicologia Contemporânea. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 34, n. 3, p. 25-40, 1982.

BAILÃO, Marcos P. M. da Cruz. *“Doença Impura como Limite da Identidade Comunitária”*. 2001. 318p. Tese de Doutorado (Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

BASTOS, Camila Rodrigues. *Tradução, Transliteração e feminismo negro em Alice Walker*. 2017. 161p. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Letras). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017.

BATTO, Bernard Frank. *Slaying the dragon: mythmaking in the biblical tradition*, Westminster John Knox Press, 1992, p. 35.

BAUER, Johannes Baptist. *Dicionário bíblico-teológico*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BENETTI, Santos. *Sexualidade e Erotismo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1998.

BERGANT, D.; KARRIS, R. J. *Comentário Bíblico, Profetas Posteriores Escritos Livros Deuterocanônicos*. Vol. 2. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Antigo e Novo Testamento*. Tradução de Euclides Martins Balancin; Samuel Martins Barbosa [et al]. São Paulo: Editora Paulinas, 1991.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. *Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original*. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

BORRILLO, Daniel. *Homofobia*. Barcelona: Bellaterra, 2001.

_____. *História e Crítica de um Preconceito*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BUDIN, Stephanie Lynn. *The myth of sacred prostitution in antiquity*. Cambridge, Nova York: Cambridge University Press, 2008.

BUHR, João Rainer. Exemplos Atuais de equívocos na interpretação bíblica e sua principal causa. *Revista Batista Pioneira*, v. 2, n. 2, p. 306-322, 2014.

CALIXTO, Lunara Abadia Gonçalves. Prostituição e judaísmo em o ciclo das águas, de Moacyr Scliar. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 8, n. 15, p. 116-129. 2014.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Gemidos da criação e arrepios da teologia: sussurros éticos nos ouvidos da igreja. *Revista Inclusividade*, v. 2, p. 1-16, 2002.

CANDIDO, Antonio. *Noções de análise histórico-literária*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

CAPUTO, Rodrigo Feliciano. O homem e suas representações sobre a morte e o morrer: um percurso histórico. *Rev Saber Acad*, v. 6, p. 73-80, 2008.

CARDOSO, Leonardo Mendes et al. *Inclusão social prevista exclusão inevitável: Saúde, pureza e santidade no contexto do Levítico 13 e 14*. 2001. 100p. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

CARNEIRO, Henrique Figueiredo; MARQUES, Andréa Maria de Senna. O milenar e o singular: a interpretação e a significação do mito do Gênesis e da Horda Primitiva na construção do poder masculino. *Revista Psicologia*. Ano V, n. 1, p. 108-123, 2005.

CARVALHO, Elton Roney da Silva et al. *(Homo) sexualidade em diálogo: imaginário cristão, intolerância religiosa e cisma anglicano*. 2014. 122p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHIRINOS, Juan Carlos. *Alejandro Magno El vivo anhelo de conocer*. Bogotá: Editorial Norma, 2004.

CHWARTS, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

COLUNGA, Alberto O. P. e CORDERO, Maximiliano García O. P. *Levítico Bíblia Comentada*. Madrid: BAC, 1960.

CONCEIÇÃO, Kátia Cilene Silva Santos. *A personagem feminina na obra de João Simões Lopes Neto: uma releitura do mito de Lilith*. 2007. 91p. Dissertação de Mestrado (Pós-Graduação em Letras). Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 2007.

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. ASHERAH: A Deusa Proibida ASHERAH: The Forbidden Goddess. *Revista Aulas*. n. 4, p. 1-22, 2007.

DA CUNHA, Ana Zoé Schilling. Hanseníase: aspectos da evolução do diagnóstico, tratamento e controle. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 7, n. 2, p. 235-242, 2002.

DA SILVA CORREIA, Maria das Graças, et al. O homossexualismo: a descoberta do ser. *Caderno de Graduação-Ciências Biológicas e da Saúde-UNIT*, v. 1, n. 2, p. 27-36, 2013.

DA SILVA, Etelvino Ricardo. Os samaritanos: quem eram e o que criam. *Kerygma*, v. 5, n. 1, p. 2-15, 2009.

DA SILVA, Fernando Cândido. Homossexualidade na Bíblia Hebraica ou uma Historiografia Bicha? *Revista Trilhas da História*, v. 1, n. 1, p. 9-22, 2011.

DA SILVA, José Mário Galdino. *As narrativas da criação em Gênesis um e dois: Uma leitura a partir do Gênero literário*. 2008. 48p. (Trabalho de Conclusão de Curso). Faculdade Teológica Batista de São Paulo, São Paulo, 2008.

DA SILVA, Valmor. Santidade, religiões e literatura sagrada. *Caminhos*, v. 9, n. 1, p. 195-201, 2011.

DE ALVARENGA, Lenny Francis Campos; E SILVA, Cláudio Hebert Nina. A importância histórica e as principais características dos códigos de Hamurabi e de Manu the historical importance and the main features of the Hamurabi and manu codes. *Revista Jurídica*, n. 8, p. 89-95, 2017.

DE AZEVEDO RAMOS, Felipe; SEQUEIRA, Joshua Alexander (Ed.). *Lumen Veritatis-Revista de Inspiração Tomista*. 15: Ano IV-Nº. New Insights Multimedia Corps, p. 9-125. 2011.

DE OLIVEIRA, Kathlen Luana. Religião, cultura, sexismo, alteridade em Levítico. *Protestantismo em Revista*, v. 19, p. 77-81, 2009.

DE OLIVEIRA, Renato Alves. A Antropologia da imagem de Deus: Uma aproximação bíblico-teológica. *Interações*, v. 8, n. 13, p. 87-115, 2013.

DE SOUZA, Eloisio Moulin. Pós-modernidade nos estudos organizacionais: equívocos, antagonismos e dilemas. *Cadernos Ebape. BR*, v. 10, n. 2, p. 270-283, 2012.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De religiões e de homens*. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

DINIS, Nilson Fernandes. Educação e diversidade sexual: interfaces Brasil/Canadá. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, v. 9, n. 18, p. 75-96, 2012.

DOS SANTOS, António Ramos. Verdade escrita, Deus criador, estruturação do sagrado. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 18-19, p. 305-318, 2014.

DROLET, Gilles, *compreender o Antigo testamento*. São Paulo: Pia Sociedade de São Paulo, Editora Paulus. 2014.

DUFOUR, Pedro. *História da prostituição em todos os povos do mundo desde a mais remota antiguidade até aos nossos dias*. Lisboa: Lisboa Empresa Literária Luso-brasileira, 1885.

DULITZKY, Jorge. *Mujeres de Egipto y de la Biblia*. 1ª. Ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2000.

ELIADE, Mircea; FERNANDES, Rogério. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1992.

EMPEREUR, James L. *Direção espiritual e homossexualidade*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FAGUNDES, Augusta Isabel Junqueira (ORG). *Educação um olhar social*. 1ª. Edição. Belo Horizonte: Clube de Autores, 2012.

FEITOSA, Elisa Geralda; DE MIRANDA, Francisco Alves; DA SILVA NEVES, Wilson. *Filosofia: alguns de seus caminhos no Ocidente*. 1ª. Edição. São Paulo: Editora Baraúna, 2014.

FELDMAN, Sérgio Alberto. A mulher na religião judaica (Período bíblico: Primeiro e segundo Templos). *Métis: história & cultura*, v. 5, n. 10, p. 251-272, 2006.

FERNANDES, Florestan. A família patriarcal e suas funções econômicas. *Revista USP*, n. 29, p. 74-81, 1996.

FERREIRA, Debora Pazzeto. Mulher, Prostituta e Prostituição: Da História ao jardim do Éden. *TPA-Teoria e Prática em Administração*, v. 7, n. 1, p. 139-169, 2017.

FERREIRA, Joel Antônio. Leitura sociológica da Bíblia pelo modelo conflitual. *Fragmentos de Cultura*, v. 24, n. 1, p. 85-94, 2014.

_____. *Paulo, Jesus e os Marginalizados, Leitura conflitual do Novo Testamento*. 2ª. Edição. Goiânia: Ed. Da PUC/GO, Ed. América, 2009.

FOLLIS, Rodrigo; CARMO, Felipe. Homobibliismo: abordagens bíblicas Kerygma. *Revista científica de teologia* v.7, n. 2, p. 103-113, 2011.

FRANCO, J. Frederico S; GOMES, Luiz Antônio. *O conceito de Imago Dei na obra de Antony Hoekema*. 2015. 27p. Artigo de Pós-Graduação em Teologia Sistemática. Faculdade FAIFA, Goiânia, 2015.

FREIRE, Lucas de Magalhães. De Sodomitas a Homossexuais: a construção de uma categoria social no Brasil. *Habitus*, v. 10, n. 1, p. 88-100, 2015.

FUKS, Betty Bernado. *Freud e a Judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2000.

GERSTENBERGER, Erhard S. Sexualidade, homossexualismo e conveniência. *Estudos Teológicos*, v. 39, n. 1, p. 5-26, 1999.

GILHUS, Ingvild Saelid. Hermenêutica. *Rever-Revista de Estudos da Religião*. v. 16, n. 2, p. 144-156, 2016.

GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo*. Tratado mistagógico sobre a eucaristia. Tradução de Francisco Taborda. São Pulo: Edições Loyola, 2003.

GREENBERG, D. F. *The construction of homosexuality*. London: The University of Chicago Press, 1988.

GUERTZENSTEIN, Daniela Susana Segre. Bíblia Hebraica na Literatura Rabínica. *Revista Vértices*, n. 15, p. 7-26, 2013.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia bíblica do Antigo Testamento: Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Editora teológica: Edições Loyola, 2005.

HABOWSKI, Adilson Cristiano; ROCHA, Luiz Abreu. Homossexualidade: Querela Eclesial. In: *Anais do Congresso Estadual de Teologia*. v. 2, p. 113-126. 2016.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. 1ª. Edição. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARRIS, Stephen L. Understanding the Bible. Pennsylvania: 6.ª Editora McGraw-Hill, 2002.

HARRISON, Roland Kenneth. *Leprosy*. In: *The interpreter's dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1962.

_____. *Levítico introdução e comentário*. Traduzido por: Cordon Chown. 1ª. Edição. São Paulo: Ed. Mundo Cristão. 1983.

HELMINIAK, Daniel A. *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*. Tradução de Eduardo Teixeira Nunes. São Paulo: Editora Sannus, 1998.

HORDERN, Willian E. *Teologia contemporânea*. Tradução de Roque Monteiro de Andrade. São Paulo: Editora Hagnos, 2004.

HUBNER, Manu Marcus. Um estudo sobre o termo 'ādām na Bíblia Hebraica. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 10, n. 19, p. 72-86, 2016.

HUTCHINSON, Robert. J. *Uma história politicamente incorreta da Bíblia*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2007.

JARDIM, Rejane Barreto. A luxúria como herança de Adão. *Opsis*, v. 6, n. 1, p. 120-128, 2010.

JORDAN, Mark. *The invention of sodomy in Christian Theology*. Chicago: Chicago Press, 1997.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. *Bagoas. Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 1, n. 01, p. 1-22, 2012.

KAPELINSKI, Igor. *Morte*. São Paulo: Clube dos Autores. 2015.

KIPPER, J. Balduino. A mensagem social dos profetas pós exílicos. *Perspectiva Teológica*, v. 15, n. 36, p. 161-191, 2013.

KLEIN, Carlos Jeremias. O canôn do Antigo Testamento nas igrejas cristãs. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 11, n. 21, p. 163-181, 2012.

KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no judaísmo. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, p. 35-45, 2005.

KUNZ, Marivete Zanoni. A mulher e a sua atuação no lar no contexto do Antigo Testamento. *Revista Batista Pioneira*, v. 2, n. 1, p. 65-87, 2013.

KRUBER, Carlos José Pereira. Purificar a possibilidade de exclusão do outro. In: *Anais do Congresso Estadual de Teologia*. v. 2, p. 376-389, 2016.

LAURENTI, Ruy. Homossexualismo e a classificação internacional de doenças. *Revista de Saúde Pública*, v. 18, n. 5, p. 344-347, 1984.

LEE, WITNESS, A Palavra Sagrada para o Reavivamento Matinal - Estudo - - Cristalização de Gênesis, Volume 3. 1ª. Edição. EUA: Living Stream Ministry, 2014.

LEMO, Fernanda. " Se Deus é homem, o demônio é a mulher!": A influência da religião na construção e manutenção social das representações de gênero. *Revista Ártemis*, v. 6, p. 114-124, 2007.

LIPÍNSKI, Edward. "Cult Prostitution in Ancient Israel?" *Biblical Archaeology Review*, v. 40, n. 1, p. 48-56, 2014.

LOMANDO, Eduardo; WAGNER, Adriana. Reflexões sobre termos e conceitos das relações entre pessoas do mesmo sexo. *Revista Sociais e Humanas*, v. 22, n. 2, p. 113-123, 2009.

LOPES, Augustus Nicodemus. O dilema do método histórico-crítico na interpretação bíblica. *Fides Reformata*, v. 10, n. 1, p. 115-138, 2005.

LOPES, Fabiano Luiz Bueno. Judeus: exílio babilônico. *Revista Vernáculo*, v. 1, n. 2, p. 6-16, 2000.

LOPES, Kelly Thaysy Cabral; POSSEBON, Fabrício. A Serpente mítica: O confronto entre o consciente e o inconsciente em Jung. *Diversidade Religiosa*, v. 1, n. 2, p. 1-11, 2014.

LOPES, Natânia. " Prostituição Sagrada" e a prostituta como objeto preferencial de conversão dos crentes". *Religião e Sociedade*, v. 37, n. 1, p. 34-46, 2017.

LOPES FILHO, Antônio. *Transformando a Lepra em Hanseníase. A árdua tentativa para a eliminação de um estigma*. 2004. 28p. Monografia (Especialização em Gestão de Iniciativas Sociais da Coope) Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.

MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. *O que é a Morte*. 4ª. Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

MARIANNO, Lília Dias. *A ameaça que vem de dentro: Um estudo sobre as relações entre judaístas e estrangeiros no pós-exílio em perspectiva de gênero*. 2007. 183p. Dissertação Mestrado (Pós-Graduação em Ciências da Religião) Universidade Metodista de São Pulo, São Bernardo do Campo, 2007.

_____. Impureza: Sexualidade e saúde pública no judaísmo do período Persa. *Revista Vértices*, n. 11, p. 110-130, 2011.

MARINHO, Ricardo Aurélio Madeira et al. *Ezequiel 38-39: Protoapocalíptica no exílio?* 2016. 71p. Dissertação Mestrado (Pós-Graduação em Teologia). Faculdade EST de São Leopoldo, São Leopoldo, 2016.

MARQUES, Mariosan de Souza. Relendo Gn 1,28 em Seu contexto: A questão ecológica. *Paralellus*, v. 7, n. 15, p. 357-371, 2016.

MASTRAL, Daniel; MASTRAL, Isabela. *Rastros do oculto: da história à teologia do príncipe das trevas aos selados de Deus*. Brueri, São Paulo: Ed. Ágape. 2014.

MCDOWELL, Josh. *Nueva evidencia que demanda un veredicto*. Tradução de Francisco Almanza [et. al]. El Passo, Texas: ed. Mundo Hispano. 2004.

MIKOSZ, José Eliezer. A Mulher e o mal: A Anima Negativa, o Mito de Lilith e a Santa Inquisição. *Revista Húmus*, v. 6, n. 18, p. 140-149, 2017.

MILGROM, Jacob. *Leviticus 17-22. A new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible. New York / London / Toronto / Sydney / Auckland: Doubleday, 2000.

MONTALVÃO, Sérgio Aguiar. *A homossexualidade na Bíblia Hebraica: Um estudo sobre a prostituição sagrada no antigo Oriente Médio*. Dissertação Mestrado (Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MOREIRA, Leandro. *Educação e homofobia: representações entre alunos do ensino médio*. Paraná: UEL, 2010.

MOURA, Ozeas Caldas. Leis mosaicas: Plágios do código de hamurabi? *Revista Hermenêutica*, v. 6, p. 19-26, 2006.

MÜLLER, Friedrich Max. "The Eschatology of the Avesta". In: *Theosophy or Psychological Religion*. Montana: Kessinger, 2007. p.177-207.

NEMECK, Francis; COOMBS, Marie. *Contemplation*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2001.

NEUENFELDT, Elaine Gleci. Fertilidade e infertilidade na Bíblia: Suspeitas a partir da teologia feminista Fertility and infertility in the Bible: Suspicions from feminist theology. *Revista Aulas*, n. 4, p. 1-12, 2007.

NORONHA, Cejana Uiara Assis. Teologia da Libertação: origem e desenvolvimento. *Fragmentos de Cultura*, v. 22, n. 2, p. 185-191, 2012.

OLIVEIRA, Thaís Zimovski; GUIMARÃES, Ludmila Vasconcelos; FERREIRA, Debora Pazzeto. Mulher, Prostituta e Prostituição: Da História ao jardim do Éden. *TPA-Teoria e Prática em Administração*, v. 7, n. 1, p. 139-169, 2017.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schllup. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes. 2007.

PALMA, Yáskara Arrial; LEVANDOWSKI, Daniela Centenaro. Vivências pessoais e familiares de homossexuais femininas. *Psicologia em Estudo*, v. 13, n. 4, p. 771-779, 2008.

PEREZ, Antônio. *El antiguo Egipto*, 2ª. Edição. Madrid: Editora Acento Editorial, 1997.

PESTANA, Álvaro César. *Sempre me perguntam*, respostas sólidas e questões teológicas difíceis. São Paulo: Editora Cristã, 2007.

PINHEIRO, Thais Ricci. A Ineficácia da Pena de Morte. *Etic-Encontro de Iniciação científica*, v. 8, n. 8, p. 1-7, 2015.

PIRES, Valéria Fabrizi. *Lilith e Eva*, Imagens arquetípicas da mulher na atualidade. São Paulo: Grupo editorial Summu, 2008.

PONTES, Antônio Ivemar da Silva. *A influência do mito babilônico da criação, Enuma Elish, em Gênesis 1,1.2,4a*. 2010. 101p. Dissertação Mestrado (Programa de Pós-

Graduação em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

PRETES, Érika Aparecida; VIANNA, Túlio. História da criminalização da homossexualidade no Brasil: da sodomia ao homossexualismo. *Iniciação Científica: destaques*, v. 1, p. 313-392, 2007.

REIMER, Ivone Richter. *Economia no mundo bíblico: Enfoques sociais históricos e teológicos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.

RICHARD, Pablo. Bíblia: Memória histórica dos pobres. *Estudos Bíblicos*, 1, 2. Editora Petrópolis: Vozes, p.20-30, 1984.

ROGER, Kenner R. C. Opção pelos pobres e recepção da Bíblia: A leitura bíblica na teologia da libertação. *Reflexus - Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 6, n. 8, p. 63-75, 2014.

RUDOLPH, Wilhelm. *Bíblia hebraica stuttgartensia*. Editio Funditus Renovata. Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

SAGRADA, BÍBLIA. Tradução de João Almeida. *Revista e Corrigida*. São Paulo, SP: Mundo Cristão, 2007.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. Traduzido por: Annemarie Hohn. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1994.

SCHMITT-PANTEL, Pauline. A criação da mulher: um artilho para a história das mulheres. *O corpo feminino em O corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

SCHULER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de Teologia*. 1ª. Ed. Canoas: Editora Ulbra. 2002.

SERRES, Juliane. O combate à Lepra: Discursos e práticas. *História em Revista*, v. 11, n. 11, p. 1-35, 2017.

SHEDD, Bíblia. 2ª Edição rev. e atual. No Brasil. São Paulo: Vida Nova.

SILVA, Célio. *Sobre os cumes dos montes sacrificam: Um estudo em Oseias 4, 4-19*. 187p. 2012. Tese de Doutorado (Pós-Graduação em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SKA, Jean Louis. Introdução a leitura do Pentateuco. Tradução Aldo Vanuchi. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

SMITH, J. M. Powis. Jewish religion in the fifth century B. C. *The american journal of semitic languages and literatures*. v. 33, n. 4, p. 322,333, 1917.

SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. *Revista Theos*, v. 5, n. 2. p. 1-24, 2009.

SOARES, Elizangela Aparecida et al. *Variações sobre a vida após a morte: desenvolvimento de uma crença no judaísmo do Segundo Templo*. 2006. 113p. Dissertação Mestrado (Pós-Graduação em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

STADELMANN, Luís IJ. A missão do povo de Deus no êxodo. *Perspectiva Teológica*, v. 17, n. 43, p. 343-368, 2013.

STORNILOLO, Ivo. *Como ler o livro do Levítico. Formação de um povo santo*. 2ª. Edição. São Paulo: Ed. Paulus, 1995.

TEIXEIRA, Cláudio Alexandre de Barros. A mitopoética transbarroca de Haroldo de Campos. *Olho d'água*, v. 8, n. 1, p. 91-102, 2016.

TOMÁS, de Aquino. *Suma Teológica Vol. VIII - Parte III - Questões 1-59: O mistério da encarnação*. São Paulo: Loyola, 2002.

TORRÃO FILHO, Amilcar. *Tríribates galantes, fanchonos militares: Homossexuais que fizeram história*. São Paulo: Editora Summus. 2000.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Amor e sexo na Grécia antiga*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

UNGER, merrill F. *Manual Bíblico de Unger: Guia fundamental para el estudio de las escrituras*. Traducion de Alex Clifford. Grand Rapids, Michigan: Editorial Porta voz. 1985.

VELIQ, Fabrício. “Será que foi para o inferno?” Uma possível releitura da homossexualidade no antigo testamento. *identidade!* v. 22, n. 1, p. 144-152, 2017.

VENDRAME, Calisto. *A cura dos doentes na Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

VIDAL, Marciano. *Homossexualidade, Ciência e consciência*. Tradução de Roberto Peres de Queiróz; Silva Marcos Marcionilo. 3ª. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

WEGNER. Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. Manual de metodologia. 5ª. Ed. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998.

WEISS, Brian L. M.D. *Muitas Vidas, Muitos Mestres*. Tradução de Talita M. Rodrigues. 1ª. Edição. Portugal: Editora Pergaminho, 1998.

WILKINSOW, Bruce; BOA K. *Descobrendo a Bíblia*. São Paulo: Editora Candeia, 2000.

XAVIER, José. *Teologia Contemporânea 2016*. São Paulo: Editora Clube de Autores, 2016.

XAVIER, Luiz Felipe. O método histórico-crítico: origem, características e passos metódicos. *Davar Polissêmica*, v. 3, n. 1, p. 1-19, 2016.

YOUNGBLOOD, Ronald F.; BRUCE, F. F.; HARRISSON, R. K. *Dicionário ilustrado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

ZILBERMAN, Regina. *Nos princípios da epopéia: Gilgamesh. III jornada de estudos do Oriente Antigo: línguas, escritas e imaginários*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

ZISKIND, J. R. *The Missing Daughter in Leviticus XVIII*, VT 46, 1996, pp. 128-129.

ZURAWSKI, Silvio Rogério; REIMER, Ivoni Richter. Aproximações da Temática Saúde na Bíblia Eu sou o Deus que te Restaura (Ex 15, 25c). *Fragmentos de Cultura*, v. 19, n. 1, p. 33-38, 2009.

WEB REFERÊNCIAS

ABIKO, Alex Kenya; ALMEIDA, Marco Antonio Plácido de; BARREIROS, Mário António Ferreira. *Urbanismo: história e desenvolvimento*. São Paulo: EPUSP, 1995. Disponível em: <<https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/32855167/urbanismo-historiaedesenvolvimento.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1507088801&Signature=KE3Lj1KBHIG6zykS6UbO8LU7guQ%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3Drbanismo-historiaedesenvolvimento.pdf>>. Acesso em: 03 out 2017.

ARVELLO, J. J. Prevenção de incapacidades físicas e reabilitação em hanseníase. *Cirurgia de reabilitação em hanseníase. Bauru: Instituto Lauro de Souza Lima*, p. 35-48, 1997. Disponível em: <http://hansen.bvs.isl.br/textoc/livros/DUERKSEN,%20FRANK/introducao/PDF/preven_hansen.pdf>. Acesso em: 24 set 2017.

BATISTA, Keila Fernandes. O debate historiográfico acerca da ideia da "Prostituição Sagrada" no Antigo Crescente Fértil. *Revista Vernáculo*, n. 28, 2º. sem, 2011. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/31635>>. Acesso em: 10 out 2017.

_____. *Visões historiográficas sobre a "prostituição sagrada" na antiga Mesopotâmia*. Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2011/pdf/post/04001.pdf>>. Acesso em: 26 de ago 2017.

CARREIRA, José Nunes. *Mito e desmitização em Gn 1*. 1975. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/12385/1/V00501-021-044.pdf>>. Acesso em: 08 out 2017.

_____. *A história sacerdotal e a aliança do Sinai*. 1980. Disponível em: <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/14187/1/V01002-233-242.pdf>. Acesso em: 06 nov 2017.

CECCARELLI, Paulo Roberto. A prostituição – corpo como mercadoria. *in: Mente & Cérebro – Sexo*, v. 4 (edição especial), dez. 2008. Disponível em: <http://www.ceccarelli.psc.br/artigos/português/html/aconstrucao.htm>. Acesso em: 26 de ago 2017.

DA COSTA, Marcos Roberto Nunes; DA COSTA SILVA, Leila Rúbia. Os “sete pecados capitais”, segundo Tomás de Aquino. Ano 1, n. 1, p. 1-9, 2007. Disponível em: <http://www.unicap.br/revistas/agora/arquivo/artigo%209.pdf>. Acesso em: 17 out 2017.

DE BARROS, Maysa Andrade Leite; ONSELEN, Adriaan Willem Maria Antoine van; OCAMPOS, Fátima Aparecida; ORTIZ, Izaura Márcia da Silva; SANTOS, João Gabriel Garcia Fernandes. Disponível em: http://br406.teste.website/~elite048/www.recantobrianna.com.br/wp-content/uploads/2016/03/Livro_dos_Mortos_do_Antigo_Egito.pdf >. Acesso em: 09 set 2017.

DE LIMA, Rita de Lourdes. *O imaginário judaico-cristão e a submissão das mulheres*. 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277853385_ARQUIVO_comunicoraltrabcompletoGenero.pdf. Acesso em: 07 ago 2017.

DE SOUZA, José Crisóstomo. *O mesmo e o outro: Feuerbach, ética e alteridade*. Disponível em: <http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Cris%C3%B3stomo.pdf>. Acesso em: 08 nov 2017.

DOS SANTOS CARNEIRO, Ailton José. *A fabricação do homossexual: História, verdade e poder*. Disponível em: <http://anpuhba.org/wp-content/uploads/2013/12/Ailton-Carneiro.pdf>. Acesso em: 05 ago 2017.

GAIA, Lil. *Sagrado feminino*. 01 jan. 2010. Disponível em: <http://sagrado-feminino.blogspot.com.br/2010/01/doadora-da-vida-asera.html>. Acesso em: 10 out 2017.

GAZZI, A. V. *Introdução ao Estudo do Pentateuco*. 1ª. Ed. Santo André: 2013. Disponível em: http://portaldeteologia.xpg.uol.com.br/livro_001.pdf. Acesso em: 5 set 2017.

GONÇALVES, Franolino J. *Exílio babilônico de Israel. Realidade histórica e propaganda*. 2000. Disponível em: <https://impactum.uc.pt/files/previews/84177-preview.pdf>. Acesso em: 01 nov 2017.

HUB, Bible. *Online Bible Study Suite*. Available at: Biblehub. com, 2014. Disponível em: http://bibliaportugues.com/hebrew/strongs_2145.htm. Acesso em: 09 set 2017.

KIRKEMO, William M. *Substantialist and relational understandings of entire sanctification among Church of the Nazarene clergy*. 2008. Disponível em:

<<http://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1316&context=ecommonsatsdissertations>>. Acesso em: 15 abr 2017.

LOURENÇO, João. *Os samaritanos: um enigma na história bíblica*. p. 49-72, 1985. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/15162/1/V01501-049-072.pdf>>. Acesso em 21 out 2017.

MARTINS, Nereida Soares. A maldição das filhas de Eva: uma história de culpa e repressão ao feminino na cultura judaico-cristã. *ANPUHPB. XIII Anais. Universidade Federal da Paraíba*, 2008. Disponível em: <http://www.anpuhp.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2008%20-%20Nereida%20Soares%20Martins%20da%20Silva%20TC.PDF>. Acesso em: 06 ago 2017.

MESQUITA, Teresa Cristina Mendes de. *Homossexualidade: constituição ou construção?* 2008. Disponível em: <<http://repositorio.uniceube.br/bitstream/123/2604/2/20360148.pdf>>. Acesso em: 05 out 2017.

MILHORANZA, Alexandre; Programa. O sacerdócio no período pós-exílio: do caos ao poder. *Anais da 5ª Jornada científica 15 de setembro de 2012*, p. 65. Disponível em: <http://www2.teologica.br/webportal/home/images/stories/artigosJornadaCientific a2012/anais_5jornada_cientifica.pdf#page=65>. Acesso em: 20 mai 2017.

MOTT, Luiz. *A revolução homossexual: o poder de um mito*. Revista USP, n. 49, p. 40-59, 2001. Disponível em: <<file:///C:/Users/Fred%20Franco/Documents/32907-38491-1-SM.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

RUBIO, Gonzalo. *¿Vírgenes o Meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo*. Gerión, Madrid, nº17. 1999. Disponível em: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02130181/articulos/GERI9999110129A.PDF>> Acesso em: 20 ago 2017.

SCHNEIDER. Harpprecht Christoph. Homossexualidade na perspectiva da Teologia Prática. *Estudos Teológicos*, v. 39, n. 1, p. 59-78, 1999. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/705/639>. Acesso em: 19 mar 2017.

SCHUSSLER, Regina. Sacerdotisas sumérias. *Revista Historiador*, n. 01. Disponível em: <http://www.historialivre.com/revistahistoriador/espum/regina.pdf>>. Acesso em: 19 de ago 2017.

SILVA, Roberto Aguiar M. S. Silva. *São Jerônimo de Strídon, construção do cristianismo*. Disponível em: <<http://www.maconariaportugal.com/images/stories/jeronimo.pdf>>. Acesso em: 04 nov 2017.

SILVA, Rodrigo P. *A Arqueologia e o Gênesis*. Disponível em: <<http://files.districto-nova-redencao.webnode.com/200000016-f3af5017df/AGenesis.pdf>>. Acesso em 05 m 05 set 2017.

SIQUEIRA, Tércio Machado. "A Torá à luz do Decálogo (Mandamentos teológicos e éticos)". In: *International Studies on Law and Education*. São Paulo / Porto: CEMOrOc-Feusp / IJI-Univ. do Porto. Volume 21, Edição Setembro/Dezembro 2015. pp. 99-112.

Disponível em: <<http://www.hottopos.com/isle21/99-112Tercio.pdf>>. Acesso em: 01 out 2017.

SKOLIMOSKI, Kellen N.; ZANETIC, João. *Mitos de criação: Modelos cosmogônicos de diferentes povos e suas semelhanças*. Disponível em: <http://snea2012.vitis.usp.br/sites/default/files/SNEA2012_TCO.pdf>. Acesso em: 28 set 2017.

TAVARES, António Augusto. *A criação do homem nos mitos das origens*. 1978. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13654/1/V00801-035-053.pdf>>. Acesso em: 22 jul 2017.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Red Revista Estudos Feministas*, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8635>>. Acesso em 28 mai 2017.