



PPCIR
Selo Estudos
de Religião

Giovanna Sarto

REVISITANDO
O MITO DE LILITH:
**UM ESTUDO SOBRE
INDECÊNCIA E
LIBERTINAGEM EM
DIÁLOGO COM A TEOLOGIA
QUEER DE MARCELLA
ALTHAUS-REID**



Selo Estudos de
Religião

Giovanna Sarto

REVISITANDO O MITO DE LILITH:

Um estudo sobre indecência e
libertinagem em diálogo com
a teologia queer de Marcella
Althaus-Reid

1ª edição
Juiz de Fora/MG
2023



@Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE JUIZ DE FORA**

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitoria

Girlene Alves da Silva



**EDITORIA
U F J F**



**Equipe Editorial do
Selo Estudos de Religião**

André Sidnei Musskopf
(Coordenação)

Edson Fernando de Almeida

Arnaldo Érico Huff Júnior

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto Gráfico, Editoração e Capa

Paolo Malorgio Studio

Sarto, Giovanna.

Revisitando o mito de Lilith: Um estudo sobre indecência e
libertinagem em diálogo com a Teologia Queer de Marcella
Althaus-Reid / Giovanna Sarto.-- Juiz de Fora: Editora UFJF,
2023.

114 p.: Livro digital.

ISBN: 978-65-89512-54-7

1. Mitologia Mesopotâmica. 2. Pedagogias de gênero e
sexualidade. 3. Teologia Indecente. I. Giovanna Sarto. II. Título.

CDU 252

Editora UFJF

Rua Benjamin Constant, 790

Centro - Juiz de Fora - MG - CEP 36015-400

Fone/FAX: (32)3229-7646 / (32)3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



**Associação Brasileira
das Editoras Universitárias**

Conselho Editorial
Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Sônia Regina Corrêa Lages
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela
Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar
Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro
Brasil

Vitor Chaves de Souza
Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues
CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

A obra foi submetida à avaliação pelo Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, avaliada por pares e aprovada para publicação

Dedico este livro a minha mãe, Heloisa. Mulher de força, coragem e sensibilidade incondicionais, sempre me ensinou que sonhar e amar são duas formas potentes de mudar o mundo. Dedico também a meu pai, Paulo. Homem de carinho e garra imensuráveis, dele herdei a paixão pela filosofia, que tem sido desde sempre minha companheira.

“E Deus e Adão estavam esperançosos e temerosos com o dia em que Eva e Lilith retornariam ao jardim, explodindo com possibilidades, prontas para reconstruí-lo juntas” (PLASKOW, 2005, p. 32).

SUMÁRIO

PREFÁCIO <i>Elisa Rodrigues</i>	8
INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I - O MITO DE LILITH: DIVERSIDADES DE NARRATIVAS NO MUNDO ANTIGO	17
1.1 Narrativas do mito de Lilith	20
1.2 Representações de Lilith	27
1.3 Lilith no judaísmo: libertinagem e indecências	35
1.4 Desertando do paraíso: reconstruções histórico-contextuais	42
CAPÍTULO II - INDECÊNCIAS: SOBRE MITOS, SÍMBOLOS E REPRESENTAÇÕES	47
2.1 Marcella Althaus-Reid e a categoria da indecência	49
2.2 A questão da libertinagem e a elaboração do círculo hermenêutico libertino	59
2.3 Possibilidades de aplicação do indecentamento ao mito de Lilith	67
CAPÍTULO III - LILITH: RECONSTRUINDO CAMINHOS INDECENTES	72
3.1 Rompendo com o céu: indecentando Lilith	73
3.2 Problematizando Lilith: pedagogias de gênero e sexualidade	84
3.3 A retomada do mito de Lilith pela Teologia Feminista de Judith Plaskow	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS	108
SOBRE A AUTORA	114

PREFÁCIO

Elisa Rodrigues¹

Eu dei à luz uma criança, um filho, mas tenho milhares de filhas. Vocês são negras e brancas, judias e muçulmanas, asiáticas, falantes de espanhol, nativas da América e das ilhas Aleutas. Vocês são gordas e magras, lindas e feias, gays e héteros, cultas e iletradas, e estou falando com todas vocês. Eis aqui minha oferenda.

Maya Angelou

Revisitando o mito de Lilith, de Giovanna Sarto, é um desses textos que nos marcam. Um desses textos cuja leitura nos atravessa e nos leva dos céus ao inferno. Ora porque nos conduz pelas sendas da mitologia de povos mediterrâneos antigos de modo inteligente e desconfiado, ora porque ao colocar-nos diante desses mitos conduz-nos à irrefreável reflexão sobre como tais narrativas têm sido acionadas para legitimar desigualdades e injustiças contra tantas de nós, mulheres, irmãs, filhas, gordas, magras, brancas, negras, índias, periféricas, cultas, trabalhadoras, domésticas, lésbicas, sagradas, malditas Liliths.

Por isso, inicio esse prefácio com epígrafe de Maya Angelou, retirada do livro *Carta a minha filha*. Ela, uma mulher afro-americana de caneta crítica e poética, de produção qualificada e apaixonada e, sobretudo, uma escritora capaz de inspirar reflexões necessárias, nos traz reflexões duras sobre ser mulher, as quais ocupam (ou deveriam ocupar) a sociedade brasileira. A pena de Angelou transforma em palavras escritas as experiências de mulheres que nos arremessam na direção de temas como violência contra a mulher, misoginia, discriminação de gênero e vulnerabilidade social. Um lançamento duro, mas necessário, que não posso deixar de comparar ao que me ocorreu quando li *Revisitando o mito de Lilith*.

1 Doutora em Ciências da Religião e em Ciências Sociais, professora do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Ao nos conduzir em visita pelo mundo de Lilith e nos contar a história dessa figura mítica feminina, Sarto permite-nos recuperar uma das dimensões constitutivas do mito que é de ser uma comunicação poderosa sobre alguma verdade absolutamente significativa para um grupo de pessoas, em algum lugar, num tempo passado-mais-que-presente. E esse é um dos poderes do mito e da sua linguagem simbólica: ele nos fala de experiências reais, por meio de imagens fantásticas. Por meio de imagens que atravessam fronteiras, que correm o tempo e desaguam em diferentes sociedades. E em todos os portos nos quais esses mitos aportam, eles levam consigo a potência capaz de suscitar perguntas desestabilizantes, que nos arremessam para as tais “reflexões necessárias”.

Sarto nos conduz nessa (re)visita ao mito de Lilith, primeiro, contando sobre essa figura que, como nós, leitoras e leitores, vivemos os céus e o inferno hodiernamente. Arrisco-me a dizer que a autora apresenta-nos Lilith como uma peça de música clássica constituída por três movimentos. Um mais ligeiro, outro mais lento e outro mais denso: Lilith e o Sagrado Feminino, Lilith e sua genealogia mítica e, finalmente, Lilith à margem. Em cada uma dessas peças, a figura de Lilith é recuperada especialmente com base na versão medieval do *Alphabet of Ben Sira* e, desde então, gradual, mas progressivamente, vai se desenhando a compreensão dura, mas também necessária, que Lilith foi também vítima da ação dos redatores da história oficial que promoveu a invisibilização da(s) divindade(s) feminina(s). Sim, o apagamento das divindades femininas que poderiam ter exercido uma ação pedagógica positiva na construção das identidades de mulheres, nas mais distintas sociedades e em diferentes épocas e lugares.

A exemplo do que ocorreu com outras narrativas de divindades femininas, a potência, a força e a coragem, bem como a autonomia de Lilith foram trocadas por habilidades como a fertilidade associada à maternidade, a doçura associada à submissão e a resignação relacionada à aceitação sem revolta. Uma fragilização proposital das deusas, cuja finalidade teria sido desviar a atenção dos traços fortes, vigorosos e corajosos das divindades femininas deslocando-as para seus esposos, os deuses. Tem-se, então, um novo enquadramento, talhado segundo a intenção de distinguir o feminino do masculino, de acordo com uma função básica: a reprodutiva. Daí que surgem mitos remodelados nos quais deusas parem e deuses lutam bravamente. O que nos leva àquela pergunta inicial sobre como as narrativas míticas têm sido acionadas para explicar, senão legitimar, desigualdades e injustiças historicamente cometidas contra nós, mulheres?

Revisitando Lilith, inicialmente, convida-nos a essa reflexão: pensar a respeito de como a distinção das funções biológicas nos mitos acaba por reforçar papéis sociais sobre o que é ser homem e o que é ser mulher, a respeito do que seja coisa de homem e o que seja coisa de mulher e, como, gradualmente, essas caracterizações foram fixando

estereótipos e tornando-os cada vez mais naturalizados, até mesmo para mulheres, que passaram a definir-se apenas por habilidades como “ser mãe”, “gerar”, “amar” e “doar-se” incondicionalmente. Do outro lado, essa distinção construída histórica e culturalmente colaborou para que potência, força e coragem se tornassem atributos do sagrado masculinizado. Uma estratégia dissimulada dos contadores de mitos na Antiguidade que, ao associarem o sagrado feminino à fertilidade, ao sangue e à terra borraram o seu aspecto andrógino e construíram a possibilidade de associação entre mulher e maternidade, quase como que compulsórias, o que também resolveria o problema da classificação em lugares definidos: masculino/feminino; homem/mulher; direita/esquerda; mente/coração; objetividade/subjetividade. Todos pares de oposição, às vezes, interpretados como complementares, mas, em geral, tomados hierarquicamente e responsáveis por relações de poder que justificam a opressão dos primeiros sobre as segundas.

Noutras palavras, a obrigação “natural” da mulher de ser fértil, de fertilizar, de reproduzir acaba por defini-la e, concomitantemente, limitá-la. Quando retomamos a versão de Ben Sira, Lilith não apenas recusa-se a ficar embaixo por ocasião do coito. Ela vaga no deserto em busca de outro lugar. Ela perambula no deserto árido em busca de si e, lá, dá-se conta de sua condição animal. Não à toa, ela mistura-se às feras. Ela é uma besta-fera, mas não quer procriar. Não quer esse lugar que querem que ocupe.

E QUAL O LUGAR DE LILITH?

Particularmente, gosto da abordagem de Judith Plaskow (2005), segundo a qual Lilith é potência de força e modelo de resistência. Por isso, no desenvolvimento de Lilith no âmbito da literatura, ela vai sendo transformada em figura demoníaca e não corpórea (de um gênero neutro) a demônio híbrido (mulher-animal) e, assim, assumindo feições de coisa, que mesmo sob certa sensualidade, misteriosa, vai adquirindo traços que permitem uma desejável margem de controle sobre ela. Concomitante, nos processos que se desenvolvem nas trajetórias míticas assírio-acadiana, assírio-babilônica e babilônica-judaica, os redatores da história vão tornando o deus de Israel cada vez mais incorpóreo. E essa é a segunda reflexão necessária que o texto de Sarto nos permite elaborar: essa “incorporeidade” que legava à Lilith a ambiguidade, a fluidez e a liberdade, ao ser deslocada para lahweh o torna soberano sobre todas as outras divindades, as femininas e as pagãs.

No segundo movimento dessa peça, Sarto nos conduz por uma *genealogia mítica* na qual três novas questões são evidenciadas pela autora. Ao examinar mitos nos quais Lilith foi mencionada, a autora demonstra que a deusa é relacionada à noite e às magias do corpo, é associada à imagem de bruxa e, finalmente, definida como demônio. Esses significados e associações às trevas, entrementes, ao inferno e à escuridão do submundo, de algum modo contribuíram para o reforço da impetuosidade

dessa deusa e a dificuldade dos bons deuses em controlá-la. Um simbolismo que fundamentalmente refere-se à dificuldade de contenção da força da vida e da morte, da dor e do prazer. Nessa genealogia mítica de Lilith, portanto, umnexo de sentido seria recorrente. Ela é uma *figura de força* que não se pode conter e que ruma em busca do prazer, sem medo da dor. Por isso, identificadacom libertina: “*animalesca, transgressora e ameaçadora*” (SARTO, p. 31).

Alguém com essa potência fatalmente tornar-se-ia alguém marginal na história.

Então, Sarto nos convida a revisitar Lilith sob uma nova perspectiva, agora, sob as noções de libertinagem e indecência. Noções que bem poderiam caber noutro par, a saber: sexualidade e vida pós-morte, caso nosso imaginário de vida pós-morte não fosse romântico e desenhado segundo uma moral casta e assexuada. No espectro babilônico-judaico, Lilith vai transitando e tomando contornos malignos, associados às forças da natureza, incontíveis e destruidoras, como ventos e tempestades que se contrapõem às caracterizações assírias-acádias, nas quais uma versão mais diurna é delineada não sem força, visto que nelas ela é senhora da guerra. Daí a face dividida entre sol e lua e seus respectivos sentidos de guerra e prazer, noutras palavras, pulsão de morte e pulsão de vida. Tal ambiguidade assume papel central, pois que é traduzida na versão de Ben Sira (700-1000BC) que coleciona ditos sátiros em aramaico, isto é, na língua dos judeus mais populares, que transitavam entre distintos círculos de produção cultural nos quais temas como relações e posições sexuais, masturbação e impurezas de toda sorte eram mencionados com maior espontaneidade.

Disso pode-se inferir que se Lilith aos poucos era afastada do Santo dos Santos, nas praças, nos banhos públicos e nas tabernas, ela circulava com liberdade inspirando paixões indecentes ao representar a primeira companheira de Adão, rebelde e indomável.

Por fim, o terceiro movimento: a Lilith de Ben Sira subvertia a imagem que se pretendia nos mitos da Antiguidade para as deusas, porque era marginal, popular e contestadora. Ela obstava a política feita pelos reis, líderes e burocratas do Templo de laweh. Ela era subversora, enfim. E nisto consistiria a centralidade da sátira de Ben Sira, assim como analisada por Sarto: Lilith era uma figura mítica desafiadora, porque contestava a versão construída para definir a identidade que se pretendia para o povo judeu. Uma identidade que, no entanto, não ressoaria nas camadas populares. Se na versão admitida como oficial, Eva foi companheira submissa de Adão, Lilith desde cedo disputava com Adão o direito de escolha, pois sabia-se igual a ele. Gosto de pensar que era essa Lilith que habitava as ruas, as feiras, os comércios, as tavernas e os locais públicos por onde passavam as gentes.

Assim, sem lugar, vivendo a dor do luto eterno, condenada por não admitir ser subjugada, o que restaria para Lilith?

Talvez, a *margem*, como com elegância nos permite concluir Sarto (p. 45), quando propõe “*que as disposições hebraicas do mito de Lilith são constituídas por pedagogias de gênero e sexualidade que reforçam noções excludentes de identidades e práticas*”. Eis o clímax.

Neste trecho do livro percebe-se, com emoção, a grandeza dessa figura injustiçada. Geralmente, os profetas são celebrados nos círculos hermenêuticos críticos das injustiças sociais. Eles são acionados para a defesa dos pobres, das viúvas, dos velhos e das crianças. Mas as Liliths permanecem solitárias, desoladas e rechaçadas, porque libertinas. Esquecem-se que a libertinagem é também forma de subversão da ordem, especialmente, da moral conservadora. Enfim, nessa falha encontro a justificativa para afirmar a carece das teologias da libertação, tão ensimesmadas, ainda, num modo de pensar que repõe sexismo, binarismo e machismo. Todavia, eu seria anacrônica se por meio da chave “cultura popular” desprezasse que nos círculos marginais, o machismo era estruturante das relações sociais. Então, mesmo que habitante do submundo, ela, Lilith, permaneceria como figura desviante e impura. Nas palavras de Sarto (p. 49), “*indecente e libertina*”, “[...] *símbolo de uma mulher, cuja recusa à submissão é sublimada com violências e condenações, que envolvem desde o luto até a solidão*”. E, então, é digna de admiração a imaginação teológica da autora que consegue deslocar o deus judaico-cristão do trono para a cama, contribuindo para a desconstrução das marcas opressivas que colocam a mim e minhas irmãs – “*negras e brancas, judias e muçulmanas, asiáticas, falantes de espanhol, nativas da América e das ilhas Aleutas [...] gordas e magras, lindas e feias, gays e héteros, cultas e iletradas* –, num lugar de amarga solidão, pois não queremos ser Evas e Marias.

Sarto, então, opera o indecentamento como metodologia ao revisitar o mito de Lilith desconstruindo esses deuses e suas hierarquias que reificam o par de oposição pureza/impureza, os quais sistematizam as concepções de gênero e sexualidade, primeiro, do tronco abraâmico e, segundo, do cristianismo ocidental até nossa América colonizada por espanhóis e portugueses católicos. Dar continuidade ao indecentamento como metodologia para se tecer novas hermenêuticas dos mitos não é uma obviedade. Como desestabilizar o sistema binário homem-mulher que opera historicamente na base dos judaísmos e cristianismos em favor de se desenhar “novas possibilidades de compreender Deus”, se ele, Deus, por natureza e essência é macho, escroto, violento e exclusivista nos textos originais? Revisitar Lilith consiste em desconstruir Deus e destrona-lo ou dar-lhe aspecto indecente, libertino e caótico como seria a própria Lilith?

Seguindo Sarto, penso que a resposta pode estar na citação: “[...] um processo de voltar às experiências autênticas, cotidianas descritas como estranhas pelos fazedores da ideologia – e mitologia da mesma forma” (ALTHAUS-REID, 2000, p. 71). Talvez, seja propondo Lilith como paradigma do indecentamento, figura que materializa nos antigos textos a ambiguidade, o deslocamento, o não-lugar, justamente porque teria

atravessado a maioria dos textos que a mencionam como figura andrógina e, portanto, não fixa e classificável, segundo pares como puro/impuro, masculino/feminino; homem/mulher; direita/esquerda; mente/coração; objetividade/subjetividade.

Nesse sentido, parece-me justo recuperar uma frase da conclusão em que Sarto afirma baseada em Althaus-Reid: “*metáfora tem uma importância não só discursiva, mas real, porque é uma linguagem que constrói a realidade*”. As metáforas são pedagógicas.

Eis o desafio. Usar as metáforas e imagens sexuais que envolvem Lilith nas mais variadas versões de narrativas míticas onde ela aparece como caminho para se aplicar a metodologia do indecentamento. Mapear os mitos, coloca-los lado a lado, identificar as recorrências simbólicas e imagéticas, verificar as ampliações de sentido, as ausências e apagamentos e, sobretudo, recuperar a potência de Lilith em cada um desses documentos que asseveram uma inventividade humana subversiva, popular, desviante e marginal que, especialmente, nos textos da Bíblia Hebraica, mas desconcertantemente na teologia sistemática cristã foi borrada. Lilith sobreviveu ao cristianismo. Demonizada, mas sobreviveu. E penso que ao final essa caracterização é acertada: ela é um demônio, desde sua primeira aparição. Há mal nisso? Quem inventou esse mal, senão aqueles que odiaram e odeiam a liberdade, a libertinagem, a indecência e a desordem?

Reflexões necessárias, sobretudo, quando vivemos um tempo de tantas afirmações como valores inegociáveis, que decretam as divergências, as identidades fluídas e as ambiguidades como coisas abomináveis e, portanto, condenáveis. A publicação de *Revisitando Lilith* é uma oferenda de Giovanna Sarto, uma jovem mulher latino-americana, brasileira, para nós: “mulheres, irmãs, filhas, gordas, magras, brancas, negras, índias, periféricas, cultas, trabalhadoras, domésticas, lésbicas, sagradas, malditas Lilith’s”, que no seu dia a dia não aceitam ficar por baixo, que questionam a subalternidade, que vivem a solidão do deserto e que bradam todos os dias ao acordar:

Não sou costela de Adão, não, não!
 Eu sou filha de Lilith, Lilith, Lilith, Lilith!
 [...]
 Ouve o meu uivar
 Sente o meu pesar
 A minha força está no luar
 [...]
 O meu sagrado tá no fogo
 E não nas catedrais
 Já fui carvão, agora eu não queimo mais [...]²

2 Música: Lilith, interpretada por Bea Duarte (2021).

INTRODUÇÃO

Segundo Marcella Althaus-Reid (2000, p. 72), a formação cultural e identitária de uma sociedade depende da contagem e recontagem de histórias. Essas histórias retomam uma memória coletiva que, ao mesmo tempo em que afirma uma identidade, faz a manutenção de práticas e formas de conduta e compreensão de mundo que podem atualizar ou conservar determinadas posições e valores. Ainda, de acordo com Althaus-Reid, os mitos são dessas histórias, e possuem exatamente tal função: eles podem ser tanto elemento de apoio a um poder dominante, quanto assumir um caráter de denúncia e libertação (ALTHAUS-REID, 2000, p.72-73). Por isso, toda interpretação que se atribui a um mito é uma interpretação contextual; isto é, marcada por dinâmicas sociais, políticas, econômicas, religiosas e sexuais bastante próprias de quem o interpreta. Daí reside a importância de estudar, valorizar e reconhecer os contextos e elementos míticos que o configuram.

Neste livro, que é resultado de minha dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal de Juiz de Fora em março de 2022, minha proposta é a de estudar e analisar, por meio do que Marcella Althaus-Reid chamou de uma “teologia indecente”, o mito de Lilith- demônio da noite, e, de acordo com literatura hebraica, a primeira esposa de Adão. Criada do mesmo elemento que ele, Lilith recusa ficar em posição de submissão no coito, e diante disso, coloca-se a caminhar para fora dos portões do Éden. Meu interesse é evidenciar de que forma esse mito aciona questões de gênero e sexualidade, bem como investigar possibilidades de resgatar e afirmar o caráter indecente de Lilith.

Mas como em qualquer interpretação, aqui também meu estudo sobre o mito é contextual, e se insere no campo de estudos feministas, em diálogo com as teorias de diversidade sexual e de gênero. Em *The coming of Lilith*, Judith Plaskow afirma que através do mito de Lilith ela e seu grupo feminista de teologia puderam expressar seu processo de fazer teológico (PLASKOW, 2005, p.30-31). Neste trabalho, pude reconhecer que, de forma potente, o mito de Lilith confere uma identidade dissidente, por meio da experiência do exílio e da transgressão sexual. Nesse sentido, minha contribuição é a de colocar em cheque pressupostos sexuais estáticos, postulando uma outra forma de conhecer narrativas sobre essa figura no âmbito da Ciência da Religião.

Houve um cuidado ao selecionar a bibliografia, dando prioridade para o que mulheres têm escrito. Entendo que é a partir do que as teólogas e pesquisadoras têm falado e produzido que é possível encontrar e discutir possibilidades que rompem com o tradicional. Dos elementos míticos destacados por pesquisadoras como Judith

Plaskow (2005), Tracey Smith (2008), Bárbara Koltuv (2017) e Janet Gaines (2020), é na força que anseia por liberdade e por isso deserta do paraíso em nome de se assumir que a indecência aparece como categoria fundamental, já que o mito de Lilith não é só marcado pelo que leituras tradicionais fizeram dele.

Nos estudos em religião, Marcella Althaus-Reid posiciona uma perspectiva queer como aquela que ocupa permanentemente o não-lugar, sempre investigando as zonas de possibilidades que existem para além do que está dado (ALTHAUS-REID, 2000, p.64). Uma das grandes contribuições da autora é a reflexão sobre como as grandes escolas teológicas, constituídas de modelos coloniais de pensar religião, têm feito leituras “decentes” sobre as histórias sexuais das Escrituras Sagradas, e não têm levado em conta a diversidade e a experiência concreta das mulheres pobres e sexualmente dissidentes, repleta de possibilidades.

Quando reivindicam a autoridade exclusiva sobre um texto, por exemplo, o que as teologias coloniais fazem é a manutenção e suporte de múltiplas estruturas da vida social em conformidade com os poderes dominantes. Nesse sentido, ao reivindicar a indecência, Marcella Althaus-Reid (2000; 2017) propõe justamente que a pesquisadora e o pesquisador queer esteja sempre atenta e atento aos pressupostos sexuais naturalizados no campo teológico e seus efeitos. Assim, a indecência, mais do que uma categoria, é um modo queer de estudar religião.

Esse modo queer de estudar religião é um exercício contínuo de estranhar o que está dado. Em termos de definição, a própria teóloga diz que é “uma forma radical de se ‘falar sobre amor na teologia’, isto é, uma teologia que introduz um questionamento profundo sobre os caminhos do amor em nossas vidas como indivíduos e como sociedade, e as coisas que o amor pode fazer em nosso mundo” (ALTHAUS-REID; ISHERWOOD, 2007, p. 303, tradução própria).³ Para Tracey Smith (2008, p. 55), os mitos de Lilith tradicionalmente falam de um símbolo- o símbolo da feminilidade abominável, que supostamente mulheres devem temer. Nesse caso, a contribuição da categoria da indecência é suspeitar de que elementos dispostos no mito foram operados sob a perspectiva da decência.

Nesse sentido, a hipótese deste livro é a de que reconstruindo caminhos indecentes do mito de Lilith será possível conhecer outras interpretações para além das tradicionais – leituras mais *sinceras*, nos termos da Marcella Althaus-Reid. Espera-se, assim, trazer formulações críticas sobre elementos desse mito, especialmente noções que são reforçadas por mecanismos de poder sutil, que têm como consequência o apagamento, a “expulsão do paraíso” de quem foge à norma”. Por isso, a contribuição principal será a de romper com as hermenêuticas tradicionais e refletir sobre outras formas de apreender gênero e sexualidade através desses tipos de linguagem simbólica

3 *A radical form of the ‘love-talk of theology’, that is, a theology which introduces a profound questioning into the ways of love in our lives as individuals and as society, and the things love can do in our world.*

as quais mitos como aquele sobre Lilith representam. Para tanto, os resultados da pesquisa estão organizados em três momentos.

No primeiro momento realizei um levantamento bibliográfico e leituras que se referem a Antropologia da Religião, observando nos estudos e materiais sobre mitologia e arqueologia mesopotâmica o mito de Lilith. O intuito desse capítulo é apresentar a diversidade de narrativas e possibilidades de interpretação acerca desse mito, tendo como principais referências os estudos de Roberto Sicuteri (1987), Tracey Smith (2008), Bárbara Koltuv (2017) e Janet Gaines (2020).

No segundo momento estudei a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid, destacando sua proposta do Círculo Hermenêutico Libertino e a indecência como categoria importante de análise e compreensão do mito de Lilith. Para tanto, utilizei as obras de Marcella Althaus-Reid (2000; 2004a; 2004b; 2019), André Musskopf (2004; 2008a; 2008b; 2015), Ana Ester Pádua Freire (2021a; 2021b), dentre outras.

Finalmente, no terceiro momento da pesquisa retomei o método proposto por Marcella Althaus-Reid, aplicando-o às narrativas sobre Lilith. Identifiquei na tese de doutorado de Tracey Smith (2008) e no livro de Judith Plaskow (2005) caminhos importantes para observar de que maneira o jogo das relações de poder pode ser modificado por seu próprio exercício e de que forma o mito de Lilith continua operando como, nos termos de Musskopf, *pedagogia de gênero e sexualidade*. A partir da proposta indecente de Marcella Althaus-Reid, refleti sobre as possibilidades de um indecentamento aplicado a esse mito.

Foram utilizadas ainda bibliografias complementares, tal como o estudo de Graves & Patai (1977) sobre os mitos hebraicos, no qual os autores trazem informações elucidativas sobre como a cultura popular e os diferentes grupos hebraicos interpretaram o mito de Lilith. Ou, ainda, a versão do mito de Lilith na epopeia de Gilgamesh, traduzida pela obra de Kramer (1938). Este autor reconstruiu o texto sumério, e interessou-se especificamente pela passagem de Gilgamesh e a árvore de Huluppu, onde o mito de Lilith é mencionado com maior detalhe. A relevância dessa referência se dá pela possibilidade de explorar com maior atenção elementos da versão satírica do mito de Lilith, e como ele foi utilizado por grupos de hebreus de forma transgressiva.

Todas essas contribuições abrem a possibilidade de visitar as narrativas sobre Lilith e explorar alguns elementos sob uma perspectiva menos estática. Dessa maneira, a presente pesquisa nasce então como uma proposta de estudar de que forma é possível visitar Lilith como um retrato do indecente, sobretudo a partir do método de indecentamento (*queering*) proposto por Marcella Althaus-Reid (2000; 2017). Espera-se, dessa maneira, não simplesmente reinventá-la, mas permitir que, mediante o exercício de revisitá-la, seja possível conhecer uma narrativa honesta sobre Lilith, desnuda, libertina, *queer* e que tenha a capacidade de produzir pedagogias de gênero e sexualidade que dialoguem com as experiências reais e concretas de mulheres e pessoas LGBTQIA+.

CAPÍTULO I

O MITO DE LILITH: DIVERSIDADES DE NARRATIVAS NO MUNDO ANTIGO

Narrativas do mito de Lilith são encontradas em diversos registros históricos de povos que ocuparam o crescente fértil, na antiga faixa do Mediterrâneo, desde 700 a.C. até a Idade Média. Da Assíria até a Babilônia, passando pelas culturas egípcias e greco-romanas, essas narrativas são das mais diversas, marcadas por distintas influências culturais. Uma característica comum às apresentações do mito é a de Lilith como uma figura temida, que causava males a homens, puérperas e crianças recém-nascidas.

Mas tais características têm sido modificadas a partir de novas releituras que surgiram a partir da década de 1960, especialmente por influência dos movimentos feministas de segunda onda.⁴ Nelas, o mito é compreendido como um lugar de poder e disputa que tem impacto prático, porque se constitui enquanto sistema de sentido. Para muitas feministas de segunda onda, como Judith Plaskow (2005), reinterpretar mitos como o de Lilith é mais do que um exercício crítico: é um ato político, como será visto adiante. Por isso, de figura temida na Antiguidade, para muitas feministas modernas o mito de Lilith se tornou símbolo de insubmissão e de resistência. Além disso,

4 Segundo Joana Maria Pedro (2012, p. 244), os movimentos feministas de segunda onda costumam ser identificados como aqueles que denunciam a desigualdade cultural, social, política e econômica entre homens e mulheres, especialmente a partir de teorias de opressão. Dentre as obras de destaque, menciono o cruzamento entre psicanálise, marxismo e estruturalismo feito por Simone de Beauvoir n' *O Segundo Sexo*, publicado pela primeira vez em 1949. A principal contribuição de Beauvoir foi identificar no sistema capitalista um modelo de estrutura social que define todos os indivíduos tanto em posição a sua classe quanto pelo seu sexo. Beauvoir identificou que mulheres têm sido exploradas, usadas, controladas e oprimidas em função de um idealismo que tem associado seu papel à maternidade e à submissão. Esse idealismo está fortemente presente na organização social e numa estrutura de dominação designada pelos homens.

algumas correntes pagãs e de bruxaria moderna veem em Lilith uma expressão do que compreendem por “sagrado feminino”.⁵

Mas, ainda que as dinâmicas que envolvem esse mito sejam bastante complexas, há uma tendência entre as pesquisadoras de compreender que existem duas formas principais de estudá-lo. A primeira é a partir das versões que se tornaram mais populares e que foram registradas em dois documentos. Um deles é a Tabuleta de Ur, conhecida também como Epopeia de Gilgamesh, um documento talhado em barras de argila, que foi encontrado no século XIX e é hoje parte do acervo do Museu Britânico.⁶ Segundo Lotha (2019), a Epopeia de Gilgamesh é um texto épico escrito em língua acádia em aproximadamente 2000 a.C. A obra narra a história de Gilgamesh, rei da cidade mesopotâmica de Uruk, em sua busca pela imortalidade. Já o segundo é um texto erótico-satírico da Idade Média que leva o título de *Alphabet of Ben Sira*, traduzido como Alfabeto de Ben Sira, e é onde encontra-se a versão de Lilith como primeira companheira de Adão.

A outra forma de estudar essas narrativas é a partir de expressões materiais, como gravuras e ilustrações do que seria a temida figura mitológica: Lilith. Ainda que as narrativas tenham se tornado populares, grande parte dos documentos arqueológicos que fazem referência a Lilith são amuletos e fragmentos de cerâmica talhados com orações e encantamentos pedindo proteção divina contra o que seria uma “força maligna”.⁷ Nesse sentido, observá-la a partir de expressões materiais abre a possibilidade não apenas de aprofundar mais os estudos sobre o mito de Lilith, mas também observar as diferentes dinâmicas por trás de suas formas de representação, bem como os contextos socioculturais que influenciaram suas releituras mais recentes.

No campo de estudos em religião qualquer estudo de um mito se torna também uma forma de interpretação. Destarte, pesquisas interessadas nas diversidades do mito de Lilith não podem e não devem lançar mão de metodologias estáticas e concepções restritivas. Ao contrário, há de se estabelecer limites e possibilidades para que se permita ao exercício investigativo ser de fato sensível com seu objeto. Por isso, o

5 Sagrado feminino é uma expressão utilizada por muitas formas de religiosidade, sobretudo aquelas influenciadas pelo movimento da Nova Era. Consiste numa compreensão binária que reconhece duas formas de poder divino fundamentais: o do Deus e a da Deusa, opostos complementares imanentes a toda a vida natural. De maneira geral, as pessoas adeptas às perspectivas do sagrado feminino apostam na valorização do útero e do sangue menstrual como sinônimos de insubmissão e força, fertilidade e vida – que seriam expressões da própria Deusa. Segundo Cordovil (2015), “para as adeptas dessa espiritualidade, que se difundiu juntamente com a eclosão e fortalecimento do movimento feminista no Ocidente, a mulher deve resgatar o equilíbrio e a conexão com seu corpo, utilizando-o como veículo de ligação com sua espiritualidade” (p. 432).

6 Epopeia de Gilgamesh. Acervo online do Museu Britânico: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_K-3375. Acesso em: 20 jun. 2021.

7 Ver em *Lilith amarrada em correntes: The Feuchtwanger Collection of Judaica*, Museu de Israel, Jerusalem, 1981. Acervo online disponível em: <https://www.imj.org.il/en/collections/354489>. Acesso em: 25 jun. 2021.

presente capítulo propõe um estudo do mito de Lilith em sua pluralidade, tanto em suas formas narrativas quanto em expressões materiais. O objetivo está em apresentá-los em diferentes contextos socioculturais de povos do Mediterrâneo antigo, atentando-se a possíveis influências que contribuíram para a versão mais conhecida desse mito: aquela encontrada na literatura satírica hebraica de Ben Sira, em que Lilith é a primeira companheira de Adão.

A narrativa de Lilith em Ben Sira é satírica pelo tom ácido e crítico à sociedade judaica e aos valores morais e éticos do período em que se originou. A linguagem sincera e deliberadamente explícita conta histórias sexuais e tensões sociais de personagens caricatas, que remetiam a pessoas conhecidas daquele período, como rabinos e membros da elite política. Dotada de elementos excepcionais e contextuais, é, segundo Bárbara Koltuv (2017, p. 39-40), a que se tornou mais conhecida e popular entre comunidades judaicas. Para a pesquisadora, a versão do mito de Lilith presente em Ben Sira contribuiu significativamente para versões posteriores, como as que aparecem na obra cabalística do Zohar. Por isso, essa será a versão que servirá de base para a reflexão aqui proposta. Ainda assim, reconhecer as versões que a precederam é fundamental, especialmente porque para observar os elementos mais específicos é preciso, antes, conhecer dinâmicas que formam tal versão do mito, bem como a intencionalidade de seus usos. Medo e horror, por exemplo, são partes constitutivas das mais diversas representações de Lilith, mas existem outras características ora retiradas ora adicionadas, que podem representar não só uma atualização do mito, mas, principalmente, transformações nas concepções de mundo e de corpo.

Compreendendo a complexidade sob a qual esse mito está estruturado, o presente trabalho não tem a pretensão de esgotar as discussões nem apresentar todas as versões possíveis do mesmo. Ao contrário, serão tomados especialmente aspectos mais evidentes apresentados por diferentes pesquisadoras, lançando mão de uma metodologia aberta, livre e marcada pela permeabilidade, que é também constitutiva do objeto de estudo. Por isso, perguntar-se-á pelos desenvolvimentos do mito de Lilith, formas de grafia e representações, chegando, finalmente, à versão mais conhecida, de Ben Sira, onde meu interesse será pelos contextos que a formaram e sua função pedagógica mais geral.

Serão usadas como fontes primárias um conjunto de três obras consideradas fundamentais para a compreensão do mito de Lilith, sendo elas: do campo histórico, Eisentein (1915), que possui uma importante tradução e análise do documento *Alphabet Of Ben Sira*; do campo teológico, a obra *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature* de Davi Stern & Mirsky (1990), fundamental para compreender elementos narrativos da literatura folclórica hebraica; e, finalmente, o tratado *Lilith: a lua negra*, do psicanalista Roberto Sicuteri (1987) – que trabalha Lilith a partir de uma perspectiva arquetípica, mas também aposta em uma metodologia

transdisciplinar, observando o objeto a partir de sua construção histórico-teológica. Outras obras complementares utilizadas nesse capítulo serão: a tese de doutorado de Tracey Louise Smith (2008), as obras de Siegmund Hurwitz (2013) e de Bárbara Koltuv (2017).

1.1 NARRATIVAS DO MITO DE LILITH

Lilith é uma figura que têm aparecido com frequência no mundo contemporâneo. Ela é mencionada em programas de TV, como no seriado de terror e drama estadunidense de Eric Kripke, *Supernatural* (2005), e na série dirigida por Tom Kapinos, *Lúcifer* (2016), ou ainda homenageada em círculos religiosos, como mencionado por Barroso (2016, p. 9), ou em grupos feministas de pesquisa, como o da Universidade Federal de Santa Catarina, criado em 2006 e intitulado *Lilith, núcleo de pesquisas em Direito e Feminismos*.⁸ Intepretações do mito de Lilith aparecem de forma variada, desde seriados estadunidenses até animes japoneses:

Ela empresta seu nome e reputação à ficção, sendo referenciada em diversos gêneros, desde sitcoms americanos como *Frasier* até animes japoneses como *Neon Genesis Evangelion*, *Trinity Blood* e *Yami to Boushi To Hon No Tabibito*. Ela também aparece em quadrinhos de faroeste; A Marvel Comics tem duas Liliths: uma é a filha vampírica de Drácula, a outra é uma feiticeira demoníaca da série *Ghost Rider*. A DC Comics retrata Lilith Clay, também conhecida como *Omen*, como uma jovem médium, uma personagem de longa data da série *Teen Titans* (SMITH, 2008, p.7 – tradução própria).⁹

Segundo Smith (2008, p. 7), o nome de Lilith também encontra menção nas páginas de jornais e revistas científicas, como no 1181 Lilith, que é um asteroide do cinturão principal, descoberto em fevereiro de 1927 por Benjamin Jekhowsky.

Para algumas comunidades Wicca, Lilith é uma energia sagrada e uma força divina, que inclusive é homenageada em círculos místicos, como no exemplo apontado por Barroso (2020, p. 9). Já para a feminista Judith Plaskow (2005, p. 30-31), Lilith é potência de força e exemplo de resistência contra o *status quo*. No entanto, o consenso entre pesquisadoras como Janet Howe Gaines (2020, s./p.) e Samuel N. Kramer (1938, p. 2) é de que, nos tempos antigos, em contraposição às interpretações contemporâneas, Lilith estava longe de ser uma força sagrada ou exemplo de resistência. Ao contrário, seus elementos versavam, dentre outras coisas, sobre histórias de medo e disputa.

8 O uso “Lilith” revela a importância desse mito para a luta das mulheres.

9 Texto no idioma original: *She lends her name and reputation to fiction, being referenced in diverse genres from American sitcoms such as Frasier to Japanese anime like Neon Genesis Evangelion, Trinity Blood and Yami to Boushi To Hon No Tabibito. She appears in western comics also; Marvel Comics has two Liliths: one is the vampiric daughter of Dracula, the other a demon sorceress in the Ghost Rider series. DC Comics portrays Lilith Clay, also known as Omen, as a young psychic, a long running character in their Teen Titans series.*

Versões do mito de Lilith são encontradas em registros de diferentes povos do crescente fértil na faixa do Mediterrâneo antigo e fazem parte de narrativas populares folclóricas do povo hebreu desde aproximadamente 700 a.C. Sua versão mais conhecida por arqueólogas, pesquisadoras e teólogas¹⁰ é aquela que narra Lilith como a primeira mulher, criada do mesmo elemento que Adão. Essa versão está contida no documento que leva o título de Alfabeto de Ben Sira (SMITH, 2008, p. 18), e que será explorado adiante. De todo modo, há consenso entre pesquisadoras e pesquisadores dos mais diversos campos de estudos de que a versão encontrada no Alfabeto de Ben Sira não é única, muito menos exclusiva (KOLTUV, 2017; SICUTERI, 1987; HURWITZ, 2013). Ao contrário, a narrativa de Lilith como primeira companheira de Adão foi precedida (e sucedida) por muitas outras, o que reflete não só a diversidade, mas, principalmente, as influências e disputas culturais e políticas entre grupos sociais em torno do mito e seus significados.

As mais antigas fontes das quais se tem registro foram encontradas no contexto assírio. Segundo Sicuteri (1987, p. 27-30), em narrativas folclóricas assírio-acadianas do terceiro milênio a.C., Lilith era um substantivo que designava uma classe demoníaca não-corpórea, de gênero neutro, da qual se falará adiante. Já do contato assírio-babilônico tem-se Lilith enquanto um demônio híbrido, metade mulher, metade animal, que tinha o erotismo e a sensualidade como característica principal (SICUTERI, 1987, p. 31). Ainda segundo o autor, a arqueologia não encontrou até o momento registros textuais que narrem exatamente o papel de Lilith no folclore, histórias de origem etc., mas existem objetos de culto que ilustram detalhes sobre o que comunidades antigas atestavam sobre seus efeitos, e que relatam que ela atacava especialmente homens, submetendo-os a sensação de sufocamento, pânico, angústia, e causava desde ejaculação precoce, disfunção erétil, até morte (SICUTERI, 1987, p. 37-40).

Segundo Smith (2008, p. 9), a figura de Lilith enquanto demônio associado a males que atacavam homens foi bastante forte na civilização assíria: desde o reinado de Assurbanipal, passando pela queda de Nínive (612 a.C.) e, também, na fase do império neobabilônico com Nabucodonosor II, até a dominação persa. Uma associação nesse contexto comum era a representação de Lilith como divindade complementar da deusa Ishtar – ou Inanna, esposa de Dumuzi e filha do deus Anunak Anu. A Deusa era frequentemente representada com duas faces, que significavam, respectivamente, o dia e a noite. Segundo o mito de Ishtar/Inanna, durante o dia a deusa era senhora das batalhas e durante a noite tornava-se a deusa do prazer, do sexo, do desejo e da procriação (KOLTUV, 2017, p. 24-26).

10 Destaco, aqui, em especial o trabalho *Lilith: Seductress, heroine or murderer?*, de Janet H. Gaines (2020), publicado na Biblical Archaeology Society, na sessão *Bible History Daily*; a obra *Gilgamesh and the Huluppu-Tree: A Reconstructed Sumerian Text*, de Samuel N Kramer (1938), publicada no jornal “Assyriological Studies”, e, finalmente, o livro *Lilith, a Lua Negra*, de Roberto Sicuteri, traduzido em 1987 por Norma Telles e J. Adolpho S. Gordo.

Nota-se que, até esse período, apesar de ser característica a associação de Lilith às trevas, especialmente quando assimilada a Ishtar, ela não representava exatamente uma força opositora, mas sim complementar. Para Sicuteri (1987, p. 30), é sob influência de mitologias egípcias e gregas que o mito de Lilith sofre uma transformação significativa.

Segundo Jorge (2018), povos egípcios possuíam um interesse bastante particular em fenômenos da natureza. Pela observação do céu e da posição do sol e da lua, por exemplo, desenvolveram técnicas bastante complexas de manutenção da terra e colheita. Essa característica marcou sua organização social e política, mas também simbólica e cultural. Não obstante, o conhecimento astronômico para povos egípcios tinha, também, uma importância religiosa: sol, lua, céu e estrelas tinham destaque e eram tidos como poderes complementares, que formavam uma espécie de panteão de divindades sempre associadas entre si. O sucesso ou fracasso na colheita dependiam da harmonia entre os astros do céu; isto é, entre as divindades que, segundo a mitologia egípcia, comandavam a natureza.

É esse o caso de “Lá” – ou Aah, considerada Grande Mãe e deusa lua. Assim como as fases lunares, a Grande Mãe vivia de forma análoga às fases de plantação e colheita: a abundância da fertilidade, o calor da manutenção, o drama da seca e, finalmente, o horror da escuridão, que era também o reinício do processo. Portanto, no sistema mítico egípcio:

Lua crescente e lua cheia correspondem à Grande Mãe. Com a lua resplandecente no céu, era vivida, analogicamente, a plenitude da fertilidade e do influxo benéfico em toda a natureza. Quando a lua conclui a última fase e desaparece, realiza-se analogicamente a dramática Lua Negra: o demônio da obscuridade (SICUTERI, 1987, p. 33).

A última fase, da Lua Negra, era associada à esterilidade e causava insegurança e terror. O mito da Lua Negra representou, segundo Sicuteri (1987, p. 33), um marco no mito de Lilith: primeiro pela associação da mulher a aspectos lunares e, segundo, pelo destaque ao tema da maternidade. A deusa Lua em seu estado mais fértil era justamente a Grande Mãe, que confere a sua face complementar também um aspecto materno, mas com inclinações estéreis e obscuras. Essa é uma característica que acompanha o mito de Lilith desde sua associação a Ishtar, já que Ishtar era também considerada a Grande Mãe, adorada por muitos povos do crescente fértil na Antiguidade.

Segundo Smith (2008, p. 11-20), nas versões assírio-acadianas e assírio-babilônicas Lilith era um demônio – incorpóreo ou híbrido-, foi provavelmente a partir de influências egípcias que Lilith passou a ser identificada com uma divindade lunar com aspectos estéreis, mas com certa inclinação à maternidade. Essa característica é operada posteriormente na versão satírica-erótica de Ben Sira como uma punição a Lilith, quando os anjos a sentenciam a parir centenas de demônios que nasceriam mortos todos os dias.

Na Grécia, no entanto, o mito de Lilith encontrou ecos de mais um elemento importante. Para Gonçalves & Vieira Neto (2010), uma das características comuns de mitos da Grécia era a semelhança, tanto física quanto sentimental, entre divindades e humanos. Frequentemente eram narradas histórias onde as divindades agiam de forma egoísta, impulsiva, vingativa, embora esses comportamentos não operassem sob uma lógica de bem ou mal. Ao contrário, a ambiguidade era parte constitutiva do panteão grego. As divindades enfrentavam os mesmos problemas que as pessoas humanas, e podiam agir ora por bondade e ora por vingança. Em geral suas ações dependiam das situações em que estavam colocadas.

Um mito revelador é o de Hécate, a mulher escarlate (ou mulher vermelha). Seu nome, do grego *Hékata*, significa “a distante”. Ainda que não se tenha muitos registros textuais, fontes arqueológicas revelam que no sistema simbólico-religioso grego Hécate descendia dos titãs Astéria, deusa da noite, e Perses, deus da destruição e da guerra. Hécate morou no Olimpo junto a sua mãe e seu pai, mas fugiu ao despertar a ira de Astéria quando lhe roubou um objeto valioso (MADUREIRA, 2020, p. 290). Após a fuga do Olimpo, Hécate encontrou abrigo no submundo e passou a ser criada por Perséfone, esposa de Hades – deus dos infernos. Ela tinha poderes sobre os céus, a terra, as águas e, também, sobre o submundo, ajudando principalmente Perséfone a julgar os mortos. Hécate também concedia favores aos homens humanos, especialmente guerreiros e pescadores. Dentre seus dons, estavam a prosperidade material, vitória na guerra e nos jogos, bem como fertilidade na colheita. Por outro lado, acreditava-se que Hécate estava associada à Lua Nova, ou Lua Negra, considerada a mais importante para os povos agricultores. Segundo a mitologia, Hécate aparecia à noite com uma matilha de lobos e cães de caça, farejando viajantes solitários. Se assim desejasse, ela teria o poder de seduzi-los e matá-los. Por isso, Hécate era também tida como prostituta, deusa da noite sedutora e traiçoeira, senhora dos portões do submundo ou até condutora das almas.

Para Smith (2008, p. 13), é possível estabelecer aproximações entre o mito de Hécate e o mito de Lilith, especialmente na questão da sexualidade. Nas duas narrativas os poderes de sedução das personagens são operados como inclinações traiçoeiras, sendo constitutivos de sua própria essência: são personagens vistas com certo temor, causadoras de males, especialmente em relação aos homens. Em algumas versões do mito de Hécate ela é descrita como prostituta divina, extremamente sensual, que seduzia os homens para matá-los.

Além do mito de Hécate, há também o da filha de Hécate, Circe. Segundo algumas versões mitológicas gregas, Circe era deusa do amor físico, da paixão e do sexo. Ela também estava associada à Lua Nova ou à Lua Negra e, assim como Hécate, possuía afinidades com a noite. As definições mais comuns de Circe são aquelas que

atribuem a ela o título de bruxa ou feiticeira.¹¹ Circe se casou ainda muito nova e viveu uma relação de infelicidade. Por isso envenenou seu marido. Como punição, foi banida para a ilha de Eana.¹² O mito conta, ainda, que o marido de Circe não foi sua única vítima. Ao contrário, a figura mitológica passou a seduzir homens e, uma vez sob seu encanto, ela aprisionava seus corpos em carne animal (SMITH, 2008, p. 12-13).

O mito de Circe aparece também em *Metamorfoses*, de Ovídio, no livro XIII e XIV. Mas, nessa versão, Circe não é uma bruxa traiçoeira. Ao contrário, é narrada como uma feiticeira procurada por Glauco a fim de ajudá-lo a se livrar de uma maldição que o aprisionou na carne de criatura marinha. Circe se apaixona por ele e decide transformar-se ela própria em criatura híbrida a fim de selar seu amor com o personagem. Ao final, o próprio Glauco a abandona (OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV). Ainda que essa seja uma versão bastante diferente das mitologias gregas sobre Circe, a versão de Ovídio ainda mantém Circe como uma figura poderosa, encantadora e relacionada a magias sobre o corpo.

Para Smith (2008, p. 10-20), tanto o mito de Hécate quanto o de Circe possuem aproximações ao mito de Lilith a partir de seu contato com as culturas gregas, e se relacionam, também, ao mito de Lâmia. Filha de Poseidon e Lybie, Lâmia tinha um relacionamento com Zeus, Senhor dos Deuses do Olimpo. Hera, a esposa de Zeus, descobriu o caso e se vingou matando o filho de Lâmia. A dor deste evento levou Lâmia a matar recém-nascidos por vingança. Na tentativa de apaziguar a situação, Zeus concedeu-lhe o dom da profecia, bem como a capacidade de remover seus olhos. Na Grécia, o mito de Lâmia era acionado para garantir o bom comportamento entre as crianças (SMITH, 2008, p. 12).

Há, ainda, um outro, fundamental para compreender o desenvolvimento do mito de Lilith: o de Perséfone. Segundo Mesquita (2017, p. 1):

O mito de Perséfone conta que ela estava com suas amigas Oceânidas, a geração mais velha de deusas do mar, colhendo flores, distante de sua mãe Deméter. Há versões do mito em que Perséfone estava com as amigas Atena e Ártemis - ambas deusas virgens. As virgens são chamadas de Core, nome genérico que significa "virgem" com variações e ambiguidades, significando não apenas virgindade física, mas também completa consigo mesma. Gaia, a personificação do planeta Terra, criou uma flor de Narciso, radiante, que certamente surpreenderia e encantaria Perséfone. Quando Perséfone foi colhê-

11 Segundo Madureira (2020, p. 281), “bruxa” e “feiticeira” no mito de Circe são termos “intercambiáveis entre si”. Segundo a autora, “ambos são termos atribuídos a estas e outras personagens das documentações arcaicas e clássicas, em um momento posterior a suas elaborações. Isto é, não são termos utilizados pelos gregos, ou que os povos antigos as definiam em suas formulações originais, mas são estratégias para melhor entendimento contemporâneo para conceituar e diferenciar filosoficamente “magia” e “religião”.

12 A título de curiosidade, a ilha de Eana é a mesma ilha onde Ulisses (ou Odisseu), na clássica *Odisseia* Homérica, a encontrou assim que ancorou seu navio naquelas terras.

la, a terra se abriu e Hades veio do mundo subterrâneo em sua carruagem de corcéis negros. Ele agarrou-a e levou-a para o Reino dos Mortos, também chamado mundo de Hades (...).

O rapto de Perséfone simboliza uma ruptura do equilíbrio, já que, ao experimentar o submundo, ela já não pode retornar ao Olimpo:

Quando Perséfone retorna, descobre-se que ela ingeriu sementes de romã enquanto estava em Hades, o que a impede de ficar no Olimpo. Zeus, aconselhado pela mãe Réa, decide que Perséfone deve passar um terço do ano em Hades e voltar para sua mãe na primavera. Conhecido como o Mistério de Elêusis, a história do eterno retorno de Perséfone que renova a vida na Terra, é um tema central na mitologia e talvez o mais importante ritual da Grécia antiga. Esses rituais gregos também são conhecidos como um reconhecimento, não só do ciclo da vida vegetal, mas também como uma experiência de superação do medo da morte, abrindo um portal para a imortalidade (MESQUITA, 2017, p. 1-2).

Para Sicuteri (1987, p. 71) o mito de Perséfone encontra aproximações ao de Lilith e da Lua Negra à medida que exprime o fundamento mitologêmico do limite entre vida e morte. Core (ou Kore)¹³ representa a juventude e virgindade que Perséfone perde quando experimenta o submundo:

Kore está ainda diante de um destino desconhecido, sem consciência do possível acontecer. Corresponde, portanto, ao conceito, à noção de Lua; a Lua não ainda distinta e conhecida em suas fases. Perséfone, por sua vez, é a ruptura do equilíbrio, não é mais a virgo intacta, a Lua, mas sim o último quarto da fase lunar. Kore-Perséfone, que está no jardim, se prepara para enfrentar o próprio destino. (...) Perséfone representa a última fase lunar, aquela sutil nesga do astro que ainda está no céu, numa extrema tensão do significado, do equilíbrio; está próxima ao horizonte, pode desaparecer e ainda não o faz, mas este é o evento que se prepara. A permanência no limite ocorre e depois não está mais ocorrendo: o último raio de lua desaparece, torna-se, assim, Lua ausente, a Lua Negra, a noite imersa nas trevas absolutas; morte, perigo e queda. Torna-se Lilith que recebe o não de Adão e por isso foge para longe, se torna ausente do Éden. O extremo limite é superado, a tensão do equilíbrio é infringida (...) (SICUTERI, 1987, p. 71-72).

Nota-se que nessa interpretação a figura de Lilith perde o caráter híbrido e mais animalesco, mas mantém afinidades com aspectos lunares, assim como no sincretismo egípcio. Passa, também, a uma expressão mais ctônica e com representações menos fantásticas, e versa sobre o tema da vida e da morte.

13 Segundo Sicuteri (1987, p. 70), Kore, em grego, significa jovem donzela. É o antônimo de “Kóros”, cujo significado literal seria jovem rapaz. No mito de Perséfone é utilizado para referir-se à juventude virginal da personagem.

Segundo Smith, há inúmeras possibilidades de associação de Lilith, Hécate, Circe e Perséfone, especialmente no que tange às características lunares, a sensualidade e o poder noturno e corpóreo evocado por elas (SMITH, 2008, p. 12-13). Posteriormente, esses novos elementos atribuídos a Lilith serão estruturados como símbolos de proibições e, especialmente, formulações restritivas de gênero e sexualidade dotadas de uma intencionalidade pedagógica de caráter moral, discussão que será retomada posteriormente.

De demônio noturno na Assíria, a face obscura da Grande Mãe na Babilônia, passando a divindade lunar no Egito, prostituta, deusa e traiçoeira feiticeira, o mito de Lilith guarda inúmeras influências e se assemelha a diferentes mitos. Vale ressaltar que independentemente da interpretação dada ao mito, uma constante entre os povos da Mesopotâmia era o caráter ambíguo da personagem. Segundo Smith (2008, p. 14) é a influência romana que atribui os aspectos mais negativos a Lilith.

Na mitologia romana representações de mulheres guerreiras são bastante expressivas. O culto lunar, característico de povos gregos e egípcios, também permanece de forma significativa. Sicuteri destaca que os deuses no mundo romano eram representações extremamente fantásticas, mágicas e misteriosas (1987, p. 95), e os mitos que envolvem figuras femininas geralmente ficam à sombra, em direção à feitiçaria.¹⁴ Essa característica é observada na versão romana do mito de Hécate: se no mito grego ela era uma divindade de aspectos noturnos e poderosa no submundo, chegando a ser considerada prostituta, em Roma Hécate é feiticeira.

Em Roma houve uma certa difusão dos mistérios de Hécate por volta do século IV a.C. Nessas cerimônias, era costume quebrar uma vara chamada leukophyllos, planta de folhas brancas. Essa vara protegia as virgens, em honra da origem de Hécate, que fora, ela também, uma [virgem] (...). Essa mesma vara tinha o poder de enlouquecer quem a tocasse. A propósito, diz-se que o demônio feminino — fosse ele Hécate ou Empusa ou outro — gozava até do triste privilégio de provocar a loucura. Este dado é importante, porque claramente a superstição tem origem na suposição de que a lua provocava crises neurastênicas, acessos de epilepsia e delírios (SICUTERI, 1987, p. 44).

O mito de Hécate se assemelha ao mito de Lilith especialmente na associação da sexualidade das mulheres ao mal que amedrontava homens e levava-os à loucura. Nota-se que a mesma relação é estabelecida, novamente, com a Deusa lunar: ela podia provocar alucinações e ataques de angústia. Segundo Sicuteri (1987, p. 45), esse medo “representava o ataque de fantasias e desejos que em vão eram censurados. A

14 Ovídio e, principalmente, Horácio estabelecem narrativas sobre a bruxa que encontram ecos no antigo mito mesopotâmico de Lilith, a mulher que vive inteiramente a tensão em relação à própria libertação das leis impostas pelos homens. A bruxa era essa expressão do grito pela liberdade, da recusa da submissão, da manipulação das leis, do poder que horrorizava os homens (SICUTERI, 1987, p. 96).

sua irrupção — mesmo essa noturna — na consciência de alguém que dorme ou do viandante é sempre um violento frenesi lúgubre para seduzir os homens”.

Até aqui foi traçada uma espécie de “linha do tempo” sobre diferentes versões do mito de Lilith e as influências sofridas em diferentes contextos. A pretensão não foi e não é esgotar as discussões e estudos nesse campo. Ao contrário, foram apresentados aspectos mais gerais desses mitos. Destacam-se nessa genealogia três questões que serão retomadas posteriormente: 1) a convergência de muitos elementos que relacionam Lilith à noite e a magias do corpo; 2) a associação Lilith-Bruxa e 3) Lilith-demônio. Com efeito, grande parte das versões antigas são registradas não em forma textual/narrativa, mas sim em cerâmicas e amuletos grafados com variações do nome “Lilith” e pequenos versos soltos. É através dessas representações que pesquisadoras formam a complexidade de fontes sobre o mito de Lilith. Por isso, no próximo subtópico se observa especialmente aquilo que é referente às formas de representação do mito de Lilith que extrapolam as fontes textuais/narrativas. Nesse exercício serão observados os três tópicos anteriormente destacados, a fim de identificar intencionalidades que estejam à luz de suas apresentações.

1.2 REPRESENTAÇÕES DE LILITH

Lilith é a forma gráfica mais comum na contemporaneidade usada para se referir às diferentes versões do mito da mulher-demônio, primeira companheira de Adão ou grande Lua Negra. Lilith é uma palavra que tem origem etimológica do hebraico תיליל, formada pela raiz *Lil*, de influência suméria. *Lil* é constitutiva do nome de várias outras divindades assírio-babilônicas que tinham como característica a associação às trevas, ao caos e à morte (SICUTERI, 1987, p. 40).

Esse é o caso de Enlil citado por Sicuteri (1987, p. 40-41): senhor do vento, filho do deus Anu/Am, o deus do Céu, e da deusa Antu/Qui, a deusa da Terra. O mito de Enlil narra que desde seu nascimento Enlil se colocou entre o pai e a mãe. Sua vida seguiu-se de maneira rebelde, sempre em disputa por poder. Enlil se apaixonou por Ninhil, mas antes do casamento a estuprou. Ninhil denunciou Enlil aos grandes deuses, ele foi expulso e condenado a habitar Curningua, que literalmente significa “terra do não-retorno”, uma espécie de submundo. Mas Ninhil ainda o amava e decidiu segui-lo. Dessa forma, Ninhlil e Enlil permanecem no submundo, gerando várias divindades, dentre elas Nanar, a rainha do inferno. No mito de Enlil nota-se a raiz “Lil” tanto na grafia de Enlil quanto na de Ninhlil, em ambos os casos associada a divindades infernais, habitantes da terra do não retorno.

Um outro nome citado por Sicuteri é o de Lillu (ou Lilu). Uma das referências mais antigas que se tem documentada sobre demônios Lillu refere-se a uma classe de espíritos ou demônios causadores de doenças. Algumas pesquisadoras costumam traduzir Lillu como “pássaro noturno” ou “demônio noturno”, ou, ainda, “parvo”, mas

o especialista em estudos assírios Samuel Noah Kramer (1938) sugere que essa ligação é mais recente, advinda especialmente de influência egípcia. Segundo Kramer (1938), originalmente Lillu não fazia referência a nenhum demônio em específico. Ao contrário, sua grafia dita sobre algo amplo, cujo significado é “ar” ou “vento” e, ainda, “espírito”. Isso sugere que Lillu era uma característica demoníaca que se colocava entre o céu e a terra: espírito de vento.

Dessa forma, no sistema de interpretação dos povos do mediterrâneo, demônios Lillu estavam presentes na vida cotidiana tanto quanto o vento, a chuva ou fenômenos da natureza de modo geral. Mais do que isso, eles interagiam nas relações humanas. Em documentos arqueológicos referentes ao período antigo da Acádia e da Mesopotâmia, existem registros de preces e encantamentos evocando os nomes Lilu e seu feminino Lilitu em rituais de colheita e também de valorização das relações carnais. Existe um consenso entre pesquisadores como Sicuteri e Kramer de que Lilu e Lilitu são variações de Lilith (SICUTERI, 1987, p. 40).

Lilu, como variação de Lilith, aparece na famosa Epopeia de Gilgamesh. O termo “Lilu” ou “Lulu” é usado pela primeira vez na narrativa de Gilgamesh para denominar o pai do personagem: Lugalbanda. Lugalbanda (ou Lulu) é descrito como um guerreiro sombrio.¹⁵ Posteriormente, Lulu aparece relacionado à própria Lilith (SMITH, 2008, p. 10-11).

A narrativa sobre Lilith está contida no fragmento XII, que conta a história de Inanna. Segundo a tradução do texto de Gilgamesh,

Naquele tempo, uma árvore, uma única árvore, a árvore Huluppu / Foi plantada às margens do Eufrates /A árvore foi nutrida pelas águas do Eufrates /O rodopiante Vento Sul se ergueu, puxando suas raízes/ E açoitando seus galhos/ Até que as águas do Eufrates a levou embora.

Uma mulher que andava temendo a palavra do Deus Céu, An,/ Que andava temendo a palavra do Deus do Ar, Enlil,/ Retirou a árvore do rio e falou:/ “Eu devo levar essa árvore para Uruk./ “Eu devo plantar essa árvore no meu jardim sagrado.

Inanna cuidou da árvore com sua mão/ Ela arrumou a terra no entorno da árvore com seu pé/ Ela se perguntou:/ “Quanto tempo se passará até que eu tenha um trono brilhante para sentar sobre?/” Quanto tempo se passará até que eu tenha uma cama brilhante para deitar sobre?” (MYARA, 2018, s./p.).

15 Ver em Young (2017).

A narrativa começa com Inanna construindo seu paraíso centrado na árvore de Huluppu,¹⁶ árvore que a deusa resgatou e cuidou durante longo período, na expectativa de fazer dela seu trono. Huluppu representa o equilíbrio da vida. Mas esse equilíbrio é rompido quando Inanna vê que sua árvore está infestada:

E então, uma serpente que não podia ser enfeitiçada/ Fez seu ninho nas raízes da árvore Huluppu/ O pássaro Anzu colocou seus filhotes nos galhos da árvore/ E a aia escura Lilith construiu sua casa no tronco/ A mulher jovem que amava rir chorou/ Como Inanna chorou!/ E ainda assim, eles não deixaram a árvore (MYARA, 2018, s./p.).

Quando Inanna se aproxima da árvore, nota um pássaro anzu, que havia instalado ali seu ninho, além de uma cobra – ambos guiados pelo espírito de Lilith. Inanna pede ajuda ao seu irmão Gilgamesh, que trava uma batalha com Lilith. Lilith faz uma tempestade de ventos (que retoma o significado de Lillu como algo relacionado a vento- ou espírito de vento). Após longa batalha, Gilgamesh consegue contê-la.

Gilgamesh golpeou a serpente que não podia ser enfeitiçada/ O pássaro Anzu voou com seus filhotes para as montanhas/ E Lilith destruiu sua casa e fugiu para lugares inabitados e selvagens/ Gilgamesh então afrouxou as raízes da Árvore Huluppu/ E os filhos da cidade, que o acompanharam, cortaram fora os galhos.

Do tronco da árvore ele esculpiu um trono para sua irmã sagrada./ Do tronco da árvore Gilgamesh esculpiu uma cama para Inanna/ Das raízes da árvore ela forjou um pukku para seu irmão./ Da copa da árvore Inanna forjou um mikku para Gilgamesh, o herói de Uruk (MYARA, 2018, s./p.).

Vencedor, Gilgamesh restaura a árvore de Huluppu. Não obstante também esculpe o trono tão sonhado por Inanna.

Mas essa não é a única menção a Lilith. Em outra narrativa que segue a epopeia, Inanna desce ao reino inferior para procurar sua irmã. Enquanto desce, Inanna passa por 7 camadas do submundo, onde vai se despindo e, pouco a pouco, perdendo a vida. Quando chega ao último portão, encontra sua irmã, Inês de Quingal, sentada no trono. Quando reconhece sua irmã, Inanna percebe que é Lilith, a criatura que provocou desestabilidade em seu paraíso (TRATTNER, 2013, p. 109-118).

Segundo Sicuteri, provavelmente por volta de 2000 a.C., o nome Lilu/Lilitu sofreu uma transformação e passou a ser grafado como kisikillillake ou Lillake. O mito de Lillake é relatado na tabuleta de Ur, onde Lillake: “seria uma figura feminina demoníaca que habita o tronco de um salgueiro, que era religiosamente guardado

16 Segundo Stuckey (2015), a árvore de Huluppu era considerada pelos povos antigos uma árvore sagrada, da fertilidade. Sua simbologia remete a da própria Inanna, e a menção específica de Huluppu e Inanna juntas, na epopeia de Gilgamesh, é emblemática porque estabelece uma relação entre a fertilidade sagrada da deusa e a da árvore.

pela deusa Inanna, a senhora do Céu, equivalente à nossa Vénus, a deusa do amor e da guerra, análoga a Ishtar” (SICUTERI, 1987, p. 21). Para Graves & Patai (1977, p. 53) esse documento é uma releitura e tradução posterior da epopeia de Gilgamesh.

Nota-se que, aqui, de um termo genérico para designar espécies de demônios, Lilitu (ou Lillake) transforma-se em uma figura específica. De Lillake haveria uma variação etimológica de correspondência hebraica a Liilith, “Layl” ou ainda “Laylah”. Esta, por sua vez, significaria “noite”. Liilith ou Laylah seriam, finalmente, espíritos da noite (SICUTERI, 1987, p. 21-22).

Apesar das diversas transformações etimológicas pelas quais o nome Lilith passou ao longo da história, Graves & Patai (1977, p. 53-54) afirmam que a tendência é compreendê-lo a partir da palavra suméria “Lulu”, equivalente a “libertinagem”.¹⁷ Tanto Sicuteri (1987, p. 23) quanto Graves & Patai (1977, p. 54) chamam atenção ao fato de que a compreensão de Lilith como variante de “Lulu” escancara sistema de valores morais e sexuais de caráter transgressor por trás do mito: Lilith seria uma figura libertina; isto é, entregue a prazeres sexuais, ao corpo e ao instinto- uma figura animalesca, transgressora e ameaçadora.

Seguindo o entendimento de Lilith enquanto figura animalesca, libertina, entregue aos prazeres, ao corpo e aos instintos, é possível encontrar diversas formas semelhantes de representação dessa figura. Segundo Sicuteri (1987, p. 40-41), na suméria, Lilith podia ser representada

Em baixo-relevo, como uma figura híbrida disposta em pé, frontalmente, que mantém os braços abertos, os cotovelos dobrados em direção aos flancos, em ato de oração, as mãos abertas e dedos unidos. O vulto tem evidente conformação rotunda, olhos grandes e bem delineados e nariz regular. A boca está disposta em um grande sorriso, com um frémito imperativo, de provocação sensual; toda a expressão faz pressagiar a modalidade plástica grega arcaica: impenetrável, severa, potente e inefável. O penteado dos cabelos é impressionante, segundo o esquema mesopotâmico ou protoassírio: da nuca partem quatro serpentes sobrepostas, formando um cone, cujas cabeças erguidas em evidente posição fálica convergem à maneira de um repartido. (...) Das costas de Lilith descem, abertas, em ângulo reto, duas asas esculpidas com exatidão. A energia humana parece concentrada precisamente nas costas e no peito, onde os seios se protendem amplos e muito redondos, com evidente e sombria função sedutora (...). O corpo é robusto, muito feminino até a ampla bacia e o púbis. As pernas, que pouco a pouco se adelgaçam em direção aos joelhos, perdem a plasticidade feminina e se fazem animalescas, potentes; antes que pés, são horrendas e poderosas garras de abutre que despontam dos assustadores dedos rugosos. Os maléolos toscos e lenhosos fazem pensar nas extremidades rugosas da epiderme de elefantes e rinocerontes. A

17 No senso comum, “Libertinagem”, em seu sentido figurado, significa “licenciosidade de costume, conduta de pessoa que se entrega imoderadamente a prazeres sexuais; a prática do libertino” (MICHAELIS, 2019).

disposição das garras é simétrica, vertente, com um acento de domínio; toda a energia poderosa parece afluír e se descarregar sobre as bestiais patas que pousam sobre o corpo de uma fera bicéfala, que parece uma leoa, agachada. Nas mãos, Lilith segura dois amuletos que recordam vagamente os dois sinais hieróglifos da Balança, centro de potência, iniciação e justiça. Nos lados, embaixo, um pouco ameaçando a fera de duas cabeças, estão dispostas duas aves, esculpidas à maneira proto-assíria, cujas cabeças lembram a águia ou a coruja ou os felinos egípcios; estão em posição frontal, imóveis, as patas unidas, rígidas.

A imagem descrita pelo autor é parte do acervo particular do museu britânico, datada de 1800-1750 a.C. e nomeada de *'Queen Of The Night' – The Burney Relief*. Sua origem é babilônica e pode ser observada na página online do acervo digital do museu.¹⁸

Queen of the night é uma obra esculpida em painel retangular de barro cozido, e sua versão original possui 49,50 cm de altura e 4,8 cm de espessura segundo o Museu Britânico. Modelado ao centro está a figura de uma mulher em pé com as pernas juntas e os seios, pelve e púbis nus. Ela usa cocar composto por quatro pares de chifres envoltos por um disco, que lembram uma coroa. Há colares elaborados em seu pescoço, e pulseiras em cada pulso. A mulher ao centro também segura as mãos na altura dos ombros com uma vara e um anel em cada uma, e está representada como uma divindade híbrida, cuja forma humana do frontal exposto e do rosto mescla-se a uma forma animalesca das costas, mãos e pés, que são formadas por asas e garras de penas pontiagudas. Ao seu redor, sustentam-na um par de leões deitados no que parece ser uma estrutura montanhosa, e um par de corujas em pé que a ladeiam.

Não há um consenso de que *Queen of The Night* seja de fato uma representação de Lilith, ainda que os elementos dispostos na imagem em muito se aproximem dos elementos míticos de sua figura e frequentemente essa imagem seja utilizada para referir-se a ela (SICUTERI, 1987; SMITH, 2008; KOLTUV, 2017). O que chama atenção na descrição da figura pictórica feita por Sicuteri é que, como qualquer interpretação, ela é contextual. Essa interpretação descreve a suposta Lilith como ambígua, potente e temida, dotada de sensualidade e erotismo, metade humana e metade animal, que evoca justiça e liberdade, bem como condenação e horror. Ele apresenta diversas associações, faz avaliações e conclusões que são, evidentemente, dependentes de sistemas de referência do autor, inclusive em relação a questões de gênero e sexualidade e que poderiam ser descritas de várias outras maneiras. Segundo Smith (2008, p. 21), esse é um tipo de interpretação comumente feita por hermenêuticas patriarcais para representações utilizadas para figurar divindades femininas, colocando-as como inferiores.

Outra escultura, mais recente, é gravada em triângulo equilátero, em que nos vértices inferiores encontram-se cabeças de duas feras e no vértice superior a cabeça

18 Cf. em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_2003-0718-1. Acesso em: 10 jun. 2022.

de Lilith. Segundo Sicuteri (1987, p. 43), “o escandir geométrico se confunde com o numérico, onde temos os números – começando da base em direção ao alto – 4, 2, 3, 1” (SICUTERI, 1987, p. 43). A interpretação do autor é que “Lilith representa o Uno absoluto que domina sobre 2 feras grandes e 2 pequenas, e por duas vezes se forma o 3” (Ibid). Tanto este autor quanto Barbara Koltuv (2017, p. 37) acreditam que essa ordem não seja coincidência, mas, ao contrário, exprima um significado cabalístico que compreende Lilith como uma energia de baixo-relevo, dotada de erotismo, morte, ira e agressividade. Esse material leva o nome de *incantation bowl*, de aproximadamente 6-8 séculos a.C., e pode ser observada a seguir na página do acervo digital do museu britânico.¹⁹

Na imagem vê-se uma tigela hemisférica de 16.4 cm de diâmetro e 6.90 cm de profundidade, feita de cerâmica, com borda simples. Utilizada para encantamentos pelos povos antigos, é grafada com um texto em aramaico que contém uma passagem introdutória que expurga demônios e seres malignos da Terra, dentre eles a própria Lilith. O texto em aramaico está transcrito e traduzido para o inglês no site do Museu Britânico, como pode ser verificado a seguir:

(1) This bill of divorcement is for the demon and for [the devil] and for the Satan and for Nirik (2) and for DKYH and for Abiṭur of the mountain and for this lilith that they may desist from (3) Bahranduk daughter of Newanduk and from Mahdad son of Ispandarmid and from all her house. (4) For the binding of Bagdana, king of demons and of devils and great ruler of liliths, I adjure you, Ḥabsalas the lilith, (5) daughter of the daughter of Zarni the lilith, whether male or female - I adjure you that you be smitten in the membrane of your heart and with the spear of TYQS (6) the mighty one, who is ruler over demons and over liliths. Behold, I have written against you. Behold, behold, I cause you to desist from her and from the house of Bahranduk daughter of Newanduk and from (7) her son. As demons write bills of divorcement and give (them) to their wives and they do not return to them again, take your bills of divorcement and accept your bans and go forth and flee and run away (8) and go from the house of Bahranduk daughter of Newanduk. In the name of HYG YH and DYH and ṬṬM, sealed with the signet-ring of TYQS the mighty one and with the signet-ring of Ṣurgli upon which is (inscribed) the great (9) ineffable Name. Amen Amen Amen Selah.²⁰

19 Cf. em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1881-0714-6. Acesso em: 10 jun. 2022.

20 Do original em aramaico: (1) *hdyṅ gyt' lšyd' wl wlstnh wlnyryk (2) wldkyh wl'byṭwr ṭwr' wldnh {dnh} lylyt3 dybṭlwn mn (3) bhrndwk bt nywndwk wmn mhdd br 'yṣpndrmyd wmnbyth kwlyh (4) 'l'yswr bgdn' mlkyhwn dšydy wddywy wšlyt' rbh dlylyth mšb'n' 'lky ḥbsls lylyth (5) bt brt{r}h dzrny lylyth 'm dkr 'm nyqbh mšb'n' 'lyky dtymyḥn btyprs lybkwn wbmwrnyth dtyqs (6) gybr' dhw' šlyṭ 'l šydy w'l {y}lylyt' h' ktbyt bkwn h'h' bṭlyt ytkwn mnw wmn byth dbhrndwk bt nywndwk wmn (7) brh km' dktbyn šydyṅ gytyn wyhbyn lynšyḥwn wtwb l' ḥdryn 'lyhwn šqwl gytykwn wqbylw mwmṭkwn wpwqw wqdḥw w'yrwqw (8) w'yzlw mn byth dbrndwk bt nywndwk bšwm hyg(y)h wd(yh) wṭṭm ḥtymt' b'y(z)qtyh dtyqs gybr' wb'yzytyh dšwrgly d'lwhy šm (9) mpwrš rbh 'mn 'mn 'mn slh (THE BRITISH MUSEUM). Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1851-0903-2.*

O texto descreve Lilith como um demônio, um ser maligno que deve ser esconjurado junto com o próprio Satan. Essa compreensão é mais próxima da variante judaica que se popularizou em estudos mais recentes, como o de Bárbara Koltuv (2017): a de Lilith companheira de Adão, que deserta do paraíso em nome da insubmissão; e em nome da insubmissão se torna mãe de demônios, fadada a gerar todos os dias centenas de lilins (demônios) mortos.

Deste texto, depreendem-se releituras e representações de Lilith como uma mulher sensual, de corpo robusto, coxas grossas, geralmente com os seios e parte do ventre expostos. Os olhos geralmente são delineados e bem demarcados, sempre com olhar penetrante e intimidador. Cabelo comprido que se desprende em ondas soltas também são característica comum dessas representações, que podem contar ainda com a figura de um homem que a segura pelos quadris. Em tais construções sugere-se não só o aspecto erótico como constitutivo do mito de Lilith, mas também mistério e sensualidade, que são percebidos especialmente nos quadros que dispõe também ilustrações de homens. Em geral, esses homens aparecem em plano secundário, funcionando como uma espécie de vítima ou “presa” frente à animalesca, sensual e demoníaca Lilith, que é sempre disposta em primeiro plano.²¹

Na reconstrução da etimologia e das formas de representação do mito de Lilith um aspecto se destaca: parecem existir dois caminhos possíveis para observar esse mito. Um, que vem da construção mesopotâmica de Lilith e das variações do termo desde o radical *Lil* até Lillake, o poderoso espírito da noite. E o outro, mais recente, que encontra intersecção no contato das culturas hebraicas com as egípcias. Nessa segunda, Lilith torna-se uma *figura* propriamente dita; isto é, dotada de corpo e, principalmente, de sexo. Um ponto que se mantém nos dois caminhos é ambiguidade em sua definição, mas que tem como constante a associação a entidades femininas e de baixo relevo. Ela nunca é deusa, e sempre é retratada como fêmea animalesca e traiçoeira.

Outro ponto de destaque é o das similaridades entre o mito de Enlil e a versão hebraica do mito de Lilith, que vão para além da raiz *Lil*. No mito de Enlil, assim como no de Lilith, o protagonista é uma criatura essencialmente rebelde, fadada à insujeição. A rebeldia leva o filho de Anu e Antu a uma disputa continuada com seus pais e irmãos. Mas Enlil não permanece sozinho. Segundo Graves & Patai (1977, p. 89) uma característica comum no panteão assírio-babilônico era a de deuses e deusas dispostas em pares. Enlil, não sendo uma exceção, encontra em Ninhil a companhia ideal. Juntas, as duas divindades desertam da morada dos deuses em direção ao submundo. O motivo: o estupro de Ninhil por Enlil. Apesar do caso de violência, Ninhil segue Enlil até a terra do não retorno, onde o casal tem vários filhos, todos ligados ao inferno.

21 Ver em *Faust and Lilith*, de Richard Westall (1831); e *Lady Lilith*, de Dante Gabriel Rossetti (1872-73).

Nas diferentes versões do mito de Lilith, uma constante é sua característica impura e caótica, constituída de insujeição. No entanto, diferentemente de Enlil, Lilith não é uma divindade. Ao contrário, como foi visto, na epopeia de Gilgamesh e nas culturas mesopotâmicas Lilith é uma figura demoníaca. Também difere o gênero de ambos e o ato que leva a expulsão. Lilith é um demônio fêmea, e sua transgressão foi a recusa à submissão. Enlil, por sua vez, macho, estupra Nihil. Nota-se uma certa inversão: Enlil, na posição de poder enquanto divindade, domina, estupra e recebe como condenação o submundo. De certa forma, sua posição de divindade permanece, mas agora comandando o inferno.

Na versão hebraica do mito de Lilith, por sua vez, no estopim da tensão com Adão, está dominada – como se verá adiante. Sua ira, segundo o mito, parte da subjugação que o ato de se deitar por baixo do homem sob suas ordens representaria. Lilith não estupra, não domina, ao contrário, rebela-se contra a humilhação. Nesse sentido, é possível traçar um paralelo entre Lilith e Nihil em suas experiências antes do submundo: as duas figuras mitológicas fêmeas sofrem uma situação de violência do macho.

Mas Lilith não se cala. Sua transgressão repousa na palavra e no vento. Assim como sugere o antigo termo Lillu ela pronuncia o inefável nome de Deus e voa para longe do Éden. Anjos são enviados por Deus a fim de mandar Lilith de volta ao Éden, mas ela recusa-se. Como punição, Lilith, diferente de Enlil, não permanece na posição que ocupava. A narrativa conta que ela é sentenciada a vagar pelas noites, como demônio, revelando sua verdadeira essência. Além disso, Lilith também passa a viver com a dor do luto e da solidão: ela daria à luz centenas de demônios todos os dias, que nasceriam mortos. Do luto e da solidão Lilith promete uma última vingança: ela caçaria recém-nascidos e homens, levando-os à desgraça, à perdição e à morte.

O medo da vingança de Lilith é documentado em inúmeros amuletos, livros de orações e objetos encontrados por arqueólogas entre os séculos XVII e XVIII. Dentre eles, o mais famoso é um vaso de cerâmica cujo centro está talhado com uma fêmea híbrida, de longos cabelos caídos pela extensão do corpo e olhos profundos, com pés e mãos animais. Ao redor estão preces escritas em aramaico, pedindo a proteção de Deus contra a “mãe de todos os demônios, Lilith”.²²

Mas as discussões etimológicas do nome e as representações imagéticas carecem de explicações elementares que são próprias das narrativas míticas de Lilith. Por exemplo: o que significa a existência de inúmeras e distintas formas de representar essa figura? A recorrência sugere que existia alguma importância desse mito para os povos do mediterrâneo no período da antiguidade. O caráter erótico parece ser um ponto importante para a análise: por que o erotismo e a sensualidade eram características dos seres e espíritos que, como o mito de Lilith, assombravam as pessoas?

22 Ver reprodução da imagem em *O livro de Lilith*, de Bárbara Koltuv (2017, p. 137).

Nota-se que erotismo e sensualidade são, na verdade, espectros de um tema mais geral constitutivo do mito de Lilith: a sexualidade. Espectros esses que são, segundo Smith (2008, p. 22), inclusive, tomados como atestado da malignidade da personagem, que se faz notar nas formas de representá-la com um corpo robusto, de seios e ventre expostos, nunca vulnerável, sempre penetrante. Ainda segundo o autor, não por acaso, pesquisadoras costumam traduzir “Lilith” da variável “Lulu”, ou “libertinagem”. Essa é uma compreensão que aparece por trás das hermenêuticas modernas, especialmente porque atrelam um juízo de valor moralmente transgressivo ao mito de Lilith. A esse juízo de valor somam-se intencionalidade e poder, que definem o que é transgressivo e o que não é (SMITH, 2008, p. 22).

A associação de Lilith ao termo “libertinagem” é possivelmente fruto de uma longa jornada de sincretismos, tensões e ambiguidades nas formas de narrativa do mito de Lilith, conforme visto anteriormente nas influências que vêm de culturas em permanente contato. Por isso, partir das fontes existentes, tomar consciência histórica das influências lilithianas é um exercício importante, especialmente na investigação de sua versão hebraica. A partir daí, é possível estudar possíveis compreensões sobre sexualidade, intencionalidades e formas de poder em disputa na narrativa desse mito.

Neste primeiro momento nossa intenção foi a de dispor sobre as formas narrativas e representativas. No próximo tópico, será analisada em maior detalhe a versão do mito de Lilith que ficou mais conhecida e serviu de inspiração a movimentos feministas de segunda onda. Para tanto, é preciso estranhar seus elementos discursivos, especialmente o da libertinagem. Por isso, o próximo item revisita elementos e tensões na versão hebraica desse mito.

1.3 LILITH NO JUDAÍSMO: LIBERTINAGEM E INDECÊNCIAS

Nos subtópicos anteriores o objetivo foi explorar diversidades do mito de Lilith. Foram explanados alguns registros em mitologias de povos como os babilônicos, assírios, egípcios, gregos, em registros de história oral dos hebreus, dentre outros. Tais registros são importantes não só porque reafirmam Lilith como uma figura mitológica constitutiva de seus universos religiosos, mas, principalmente, porque expressam a maneira como esses povos compreendiam o mundo e suas relações.

A importância dos mitos é tanto social quanto simbólica para os mais diferentes contextos. Para Saldanha (2019, p. 20), o mito é “uma explicação simbólica dos factos humanos que se pode ligar a crenças e que exerce uma função de coesão social”. Essa função é efetivada no imaginário coletivo através da manutenção do sistema de valores e crenças como um todo.

Ainda segundo a autora, “intimamente ligado à imaginação e ao imaginário, o mito representa, muitas vezes, uma aparente necessidade humana, surgindo mais veementemente em momentos de maior desequilíbrio social” (SALDANHA, 2019, p.

20). A discussão sobre mito será aprofundada no último capítulo deste livro, mas, em todo caso, a contribuição de Saldanha aqui é postular a compreensão de que o mito funciona como sistema de linguagem²³ e sentido que oferece novos significados às angústias humanas:

O mito é, por conseguinte, uma linguagem da criação (e, portanto, uma metalinguagem) que enriquece o património imaginário de uma cultura assim como uma metáfora de estórias em cuja base se encontra a ideia de transmissão de ensinamentos (...). Como tentativa de aproximação do real, o mito representa e veicula uma tradição popular, razão pela qual, aliás, Burkert o considera como uma «verbalização dos dados complexos, supra-individuais, coletivamente importantes (BURKERT, 2001, p. 17 apud SALDANHA, 2019, p. 20-21).

Um tema recorrente que aparece em mitologias dos povos que ocupavam a faixa do crescente fértil da Mesopotâmia é, dentre outros, dimensões da sexualidade e a vida pós-morte. Segundo Sicuteri (1987, p. 13), através dos mitos, esses povos podiam projetar sua realidade ao mesmo tempo em que faziam a manutenção de seus valores e sonhavam novas possibilidades. Outra característica frequente, especialmente entre os babilônicos, era a existência de um panteão formado por deuses e deusas casados,²⁴ ou, muitas vezes, andróginos, frequentemente formados por duas faces complementares.

O mito de Lilith não é exceção: como foi visto, a raiz *Lil* era bastante usada para nomear divindades malignas. Em uma das versões do mito de Lilith, o princípio *Lil* refere-se a uma deusa da tempestade que, quando confabula com Layl (entidade representante da *noite*), se torna Lilith e passa a ser a deusa da morte – ou força destruidora (KOLTUV, 2017, p. 13). Já em algumas narrativas assírias e acádias Lilith aparece contraposta à face diurna da Deusa Innana – esposa de Dumuzi e filha do deus Anunak Anu. A Deusa Inanna possuía duas faces – uma diurna, cuja característica era a da guerra, e uma noturna, em que o prazer, a sensualidade, o desejo e a fertilidade eram exaltados (KOLTUV, 2017, p. 24-26). É por isso que Inanna (e sua face noturna, Lilith) são descritas por um hino sumério, traduzido por Stchin (2008), como “deusa docente do meio céu”, ambígua e libertina, que fica entre o dia e a noite.

23 Por *linguagem* compreende-se a conceptualização foucaultiana de que esta seria uma forma de comunicar representações humanas (FOUCAULT, 2007). Para Foucault, a linguagem possui a função de representar o mundo e as relações sociais.

24 Apsu-Tiamat, por exemplo, dominavam as águas. Ele, as águas doces e ela, as águas salinas. Tiamat inclusive era associada à fertilidade e adorada por seu grande poder que despertava o ciúme de Apsu (BRANDÃO, 2013).

De todo modo, nas diferentes mitologias dos povos sumérios, Lilith ocupava uma posição de força: noturna, sexual e/ou mortal.²⁵ Sua função apontava a explicações sobre fenômenos da natureza, sexo, ira e morte, bem como fazia manutenção de tradições daquelas populações, constituindo-se enquanto importante instrumento de ensinar valores e formas de conduta, mas também como ferramenta para sonhar outras possibilidades (SMITH, 2008, p. 28). É o que sugerem as origens etimológicas da palavra, parte de suas representações e diferentes versões do mito: Lilith era uma figura corpórea, cuja projeção tinha traços humanos, daí um elemento de identificação, e traços animais, aspecto divino que a tornava ameaçadora. O erotismo, a sexualidade e a sensualidade reforçam sua ligação demoníaca com a humanidade, ao mesmo tempo que atribuem a ela a promiscuidade e a libertinagem (GRAVES & PATAI, 1977, p. 53).

É a partir de Ben Sira que o mito de Lilith ganha novos contornos. Segundo Smith (2008, p. 18), Ben Sira foi escrito em contexto hebraico e dialoga com questões vividas por aquele povo no período de 700 a 1000 d.C.: o corpo, a sexualidade, a religião e a tradição. Não é um documento oficial da tradição judaica, mas se trata de uma coleção de provérbios erótico-satíricos escritos em aramaico, que tematizam, entre outras questões, masturbação e incesto. Seu tom herético revela justamente uma posição de espontaneidade que permite acesso a uma forma de interpretação de mundo externa à tradição.

Esse documento arqueológico apresenta vinte e duas respostas de Ben Sira ao rei Nabucodonosor, que viveu entre 630-562 a.C. aproximadamente. Tanto para Smith quanto para a Biblioteca Virtual Judaica, o Alfabeto de Ben Sira ficou bastante popular entre o povo hebreu no período em que foi escrito. A Biblioteca Virtual Judaica afirma que esse é, provavelmente, um dos documentos mais complexos e sofisticados da Idade Média e conta com pelo menos quatro versões distintas, que foram atualizadas e traduzidas por diferentes pesquisadoras. Ao todo, o documento possui mais de 50 manuscritos – completos ou em partes – e muitos deles contêm diferentes versões da mesma narrativa, além de histórias adicionais (JEWISH VIRTUAL LIBRARY, 2008).

Dentre essas histórias, Lilith é mencionada nos aforismos XII e XV, como uma alegoria bem-humorada à ordem sexual do mundo judaico (EISENTEIN, 1915, p. 46-47). Ainda que não tivesse autoridade teológica, o texto acabou por influenciar a construção da ideia de Lilith como a primeira mulher, rebelde e indomável. Os aforismos XII e XV do conto quinto de Ben Sira em hebraico narram que Deus criou Adão e Lilith do mesmo elemento- מן-הָאָדָמָה, que tem como significado literal a expressão “da terra” (vocalizado como *min-hâadâmâh*):

25 Sicuteri (1987, p. 15) aponta para construções de Lilith como uma mulher coberta de sangue e saliva, o que sugere seu caráter carnal, demoníaco, vital e instintivo. O autor atribui uma relação entre o sangue de Lilith e o sangue menstrual, e a saliva e o prazer erótico. Ambas as características estariam, segundo sugere Sicuteri, relacionadas a uma determinada construção social do que se compreenderia enquanto “mulher”.

A evidência mais concreta (...) está contida no Alfabeto de Ben Sira. As origens desse texto podem ser descritas como obscuras, assim como sua idade, que costumam ser datados por algum período entre os séculos XVII e XIX d.C. [O texto] consiste em dois capítulos de provérbios, 22 em hebraico, e 22 em aramaico, o número correspondente às letras do alfabeto em ambas as línguas. Um desses contos, mais especificamente o quinto na série hebraica, faz um longo caminho até a história de Lilith, a primeira esposa de Adão, explicando as circunstâncias que a levaram a ser substituída pela mais convencional, Eva. (SMITH, 2008, p.18 – tradução própria).²⁶

Segundo o relato, para a criação de Lilith, Deus usou terra sedimentada e impura, misturada com sangue e saliva. Então Deus soprou em Adão e Lilith o fôlego da vida e o e a fez almas vivas. Desde o primeiro momento as duas figuras travaram uma disputa continuada sobre todas as coisas. Essa disputa criou uma tensão irreparável, de tal maneira que Adão ordenou que Lilith se deitasse por baixo no momento no coito. Segundo a narrativa:

Após Deus ter criado Adão, que estava sozinho, Ele disse: “Não é bom que o homem fique sozinho” (Gn. 2:18). Ele então criou a mulher para Adão, a partir de sedimentos de terra, assim como Ele havia feito com Adão, e deu a ela o nome de Lilith. Adão e Lilith imediatamente começaram a brigar. Ela disse: “eu não me deitarei por baixo” [no ato sexual], e ele disse: “eu não aceitarei ficar por baixo de ti, apenas por cima. Você foi criada para se manter apenas na posição de submissa, enquanto eu fui criado para ser o superior. Lilith respondeu: “nós dois somos iguais um perante o outro, já que fomos criados da mesma terra”. Mas ambos não escutavam um ao outro. Quando Lilith percebeu [que não haveria diálogo], ela pronunciou o Inefável nome [de Deus] e voou pelos ares. (STERN & MIRSKY, 1990, p. 183, tradução e grifo próprio).

Nessa versão, Adão, considerado o primeiro homem, e Lilith, a primeira mulher, teriam sido criado e criada do mesmo elemento, a terra. No entanto, para criar Lilith, Deus teria usado sedimentos e terra suja. Segundo Eisenstein (1915, p. 46) esse é um dos elementos que justificaria o constante conflito entre Adão e Lilith, uma disputa continuada sobre todas as coisas.²⁷ O estopim da tensão entre Adão e Lilith acontece

26 Texto no idioma original: *The most concrete evidence (...) comes from The Alphabet of Ben Sira. The origins of this text can be described as obscure at best, as can its age, being dated from anywhere between the seventh and eleventh centuries AD. It consists of two sets of proverbs, 22 Hebrew ones, and 22 Aramaic, the number corresponding to the letters of the alphabet in both languages. One such tale, the fifth in the Hebrew series, goes a long way to grounding the story of Lilith as Adam's wife, explaining the circumstances which led to her being replaced by the more conventional Eve.* (SMITH, 2008, p. 18).

27 Conforme uma reflexão presente no Zohar (I 16b-17b), esse movimento é o mesmo que acontece na tensão entre o Sol e a Lua, que acaba com Deus ordenando que a lua, luz primordial, se afastasse. Segundo o texto, essa é mais uma das narrativas que explicam não apenas a origem do dia e da noite, mas também da própria força caótica de Lilith (KOLTUV, 2017, p. 16-17).

no momento do ato sexual, quando Adão decide por sua posição de superioridade. Percebendo que Adão ordenaria que ela ficasse submissa a ele no coito, Lilith revolta-se (KOLTUV, 2017, p. 49). Dotada de ira, ela entendeu tal ordem como uma subjugação. Dessa forma, pronunciou o inefável nome de Deus e colocou-se a voar pelo mundo, fora dos portões do Éden (EISENSTEIN, 1915, p. 46-47). O texto continua com Deus enviando anjos atrás de Lilith, na tentativa de trazê-la de volta ao paraíso. No entanto, Lilith recusa-se a retornar, e reforça sua posição perante os anjos:

Os anjos deixaram Deus e se puseram a perseguir Lilith, a quem eles alcançaram no meio do mar, nas águas onde os egípcios estavam destinados a se afogarem. Eles disseram a ela a palavra de Deus, mas ela não desejava retornar (ao Éden). Os anjos disseram: “então nós devemos te afogar no mar”. – “Me deixem!”, ela disse. “Eu fui criada apenas para causar doença aos recém-nascidos. Se o recém-nascido é macho, eu tenho domínio sobre ele por oito dias após seu nascimento, e se for fêmea, por vinte dias”. Quando os anjos ouviram as palavras de Lilith, eles insistiram para que ela voltasse (ao Éden). Mas ela jurou a eles pelo nome daqueles que vivem e pelo nome do eterno Deus: “Aonde quer que eu veja vocês, ou vossos nomes, ou vossos símbolos em amuletos, eu não terei poder sob o recém-nascido”. Ela também aceitou o acordo (proposto pelos anjos) de que cem de seus filhos morreriam todos os dias. Assim, todos os dias cem demônios morrem e, pelo mesmo motivo, nós escrevemos os nomes dos anjos em amuletos de crianças pequenas. Assim, quando Lilith vir seus nomes, ela se recordará de sua promessa, e as crianças estarão protegidas. (STERN & MIRSKY, 1990, p. 183, tradução e grifo próprio).

Nessa passagem, os anjos condenam Lilith a parir uma centena de demônios que nasceriam mortos todos os dias (STERN & MIRSKY, 1990, p. 183). Finalmente, Lilith faz um acordo para que os anjos não a afoguem: ela amaldiçoaria meninos recém-nascidos até o oitavo dia de vida, e meninas recém-nascidas por mais tempo: 20 dias- com exceção daquelas e daqueles que estivessem protegidos por amuletos sagrados.²⁸ Lilith também concorda em gerar uma centena de filhos todos os dias, que nasceriam mortos. Ela viveria, então, o luto eterno.

Essa versão de Ben Sira sobre o mito de Lilith é bastante controversa, especialmente porque trata-se de uma obra de tom ácido em que chama atenção uma intencionalidade crítica que versa, dentre outras questões, sobre o corpo e a sexualidade.²⁹ Algumas pesquisadoras afirmam, por exemplo, que a versão de Ben Sira

28 O texto em questão é uma versão recente do mito de Lilith, e, segundo Bárbara Koltuv (2017, p. 154), dela originou-se um costume judaico bastante forte entre os séculos XVI e XIX d.C.: o de entregar à mãe e ao recém-nascido amuletos de proteção contra o demônio Lilith. Essa questão será retomada no capítulo terceiro do presente livro.

29 É notável também a menção de Lilith enquanto demônio que assombra recém-nascidos até seu oitavo dia de vida. Isso porque o oitavo dia de vida é, para os judeus, quando acontece a celebração da aliança de Deus com o povo de Israel. Nesta data, tradicionalmente corta-se o prepúcio de recém-nascidos do sexo masculino em sinal da renúncia dos desejos da carne à vontade de Deus (ASNIS, 2015, p. 81).

sugere que Deus criou um ser andrógino e somente depois Adão e Lilith aparecem como duas personagens distintas (SICUTERI, 1987, p. 12). Outras apostam na tese que Sicuteri define como “estado animal”: uma interpretação jeovástica em que Adão teria uma primeira companheira e ambos viveriam seus corpos e experiências sexuais de maneira indiferenciada e instintiva (SICUTERI, 1987, p. 13 apud REIK, 1978). Ainda que não haja um consenso quanto às interpretações do mito de Lilith, segundo Smith (2008, p. 22) a narrativa de Ben Sira é útil porque traz o sexo e a sexualidade como elementos de subversão, fundamentais no contexto da obra.

Um ponto fundamental na versão de Ben Sira sobre o mito de Lilith é a atualização da função pedagógica da narrativa: se nos registros das versões mesopotâmicas a estrutura discursiva apontava a explicações sobre morte, passagem do tempo e um certo erotismo associado à noite, nas versões hebraicas o mito de Lilith versa especificamente sobre as origens do mundo e das relações humanas (SICUTERI, 1987, p. 17), com evidentes construções binárias de gênero – atribuindo à mulher e ao homem cada qual um lugar específico. Ainda, o elemento da sexualidade também aparece de forma latente: segundo Koltuv (2017, p. 49) é na recusa à submissão no coito, no exercício da sexualidade, que está o estopim da tensão entre Adão e Lilith. A consequência das ações da personagem também é mais evidente que nas versões mesopotâmicas: por causa de sua rebeldia e sexualidade indomesticável, Lilith aceita sua posição no luto diário pela morte de uma centena de suas crias, além de amaldiçoar recém-nascidos.

A obra satírica dialoga e retoma o tempo todo o contexto de formação do judaísmo, em um momento marcado por identidades em disputa, especialmente das disputas e tensões ocorridas na faixa do crescente fértil entre os séculos VII a.C. e VI a.C., período em que viveu o rei Nabucodonosor. Nota-se que nesta versão o mito de Lilith mantém elementos já comuns às diferentes narrativas mesopotâmicas, como a questão do caos e da insubordinação como aspectos constitutivos da personagem. Mas, soma-se, ainda, reivindicações específicas de identidade, como a separação estrita entre a posição do homem e da mulher.³⁰

Essa separação aparece também na literatura rabínica do Zohar,³¹ também conhecido como *Livro do Esplendor*. Nele, o símbolo de Lilith é identificado como

30 Como se verá mais a frente, o período constituído entre os séculos VII e VI a.C. é marcado pelo que historiadores denominam como formação do monoteísmo judaico – uma aposta feita por grupos hebraicos no sentido de unificar uma “identidade homogênea” aos hebreus. Nesse contexto, a afirmação de papéis determinados a mulheres e homens era uma reivindicação ética dessa tradição, que representava uma busca por diferenciação e identidade. A atribuição da divisão binária de gênero encontrava respaldo na supressão de figuras femininas em estruturas narrativas (REIMER, 2009, p. 49). Esse é talvez o caso do mito de Lilith e também de outros, já que a suposição da existência de uma hierarquia de gênero como criação divina conferia caráter sagrado a essas relações.

31 Segundo Koltuv (2017, p. 16), o Zohar é uma obra cabalística do século XIII, importante para os judeus sobretudo porque trata-se de um compilado de reflexões sobre o Primeiro Testamento. A edição do Zohar que será utilizada neste trabalho é uma tradução em português de Michael Laitman (LAITMAN, M. O ZOHAR. Rio de Janeiro: Imago, ed. 1991).

a primeira forma do que se considera uma “energia feminina”, que seria impura e associada à morte, um complemento ideal de Sam – o anjo da noite. Desde o momento da criação, ela já parece condenada a uma espécie de limbo, já que seu papel é vagar pelas noites frias, espalhando sua força considerada impura (ZOHAR, p. 479). Na versão do Zohar, há presença do elemento da morte – que também era frequente entre o mito de Lilith na Mesopotâmia.³²

Chama atenção que nas versões hebraicas existe uma preocupação muito maior com padrões morais rígidos e noções exclusivistas, como a de sexualidade, afeto, erotismo, e papéis de gênero do que existia entre os outros povos da Mesopotâmia. Já entre os povos da Mesopotâmia havia aproximações da figura mitológica de Lilith com aspectos noturnos, caóticos e indomesticáveis, mas é no contexto judaico que se encontram registros que operam Lilith sob padrões de pureza e impureza.

A compreensão do símbolo de Lilith enquanto um demônio aparece também na literatura judaico-cristã, mais especificamente em Isaías 34:14.³³ No texto em questão, Lilith é colocada ao lado dos sátiros, em uma profecia que diz que ela descansará com eles. A figura dos sátiros é representativa daquilo que Haroldo Reimer define como “simbólica do mal”, uma forma caricata de denunciar o contexto de violência sofrido por grupos subalternizados e aparece em outros textos das Sagradas Escrituras do cristianismo. Em Lv 17:7, por exemplo, os sátiros aparecem como “bodes” ou gênios (criaturas mágicas) em forma animal, que viviam desolados e habitavam os desertos (SMITH, 2008, p. 15). Voltarei a essa questão adiante.

O objetivo geral deste tópico foi, por ora, apresentar distintas versões do mito de Lilith e relacioná-las à versão de Ben Sira. O interesse específico esteve centrado em observar de que forma a posição de força sensual e noturna da figura mesopotâmica da mulher-demônio foi subvertida na narrativa de uma Lilith desolada e solitária. No próximo item, serão observados os contextos desta transformação, bem como tensões e disputas que contribuíram para tanto.

32 Nessa versão adiciona-se um outro par para Lilith, após seu rompimento com Adão e o paraíso: Sam. Nota-se que o elemento de impureza com o qual Lilith e Sam são associados é bastante elucidativo, pois aparece sempre em oposição binária, associado a algum oposto complementar. No caso da impureza, o oposto é a pureza. Pureza e impureza são padrões categóricos utilizados por alguns grupos judaicos como elemento de identidade e diferença. Importante é ressaltar que estes, por sua vez, se configuram enquanto padrões normativos à medida que estabelecem uma norma e, conseqüentemente, todo o resto (o que estaria fora dessa norma). Esse não parece ser apenas um recurso discursivo. Antes, trata-se de uma forma de conceber o universo mitológico como um todo.

33 “Gatos selvagens se encontrarão com hienas. O bode chamará o companheiro, até o fantasma de Lilit se instalará ali e encontrará repouso” (BIBLIA, A.T., *Livro de Isaías*, 34:14).

1.4 DESERTANDO DO PARAÍSO: RECONSTRUÇÕES HISTÓRICO-CONTEXTUAIS

Existem muitas formas de analisar o mito de Lilith e seus elementos. Os estudos mais recentes têm operado sob uma perspectiva arquetípica, a partir da teoria psicológica jungiana (KOLTUV, 2017, HURWITZ, 2013). Severino Croatto (2010, p. 199) quando discute a relação entre mitos, comunicação e psicologização afirma que a teoria de Jung representou um marco para os estudos da psicologia da religião, especialmente por compreender que a importância dos mitos não reside na verdade expressa por eles, mas sim na *realidade psicológica* que eles revelam. Segundo Croatto:

Jung protesta contra as posturas superficiais das escolas mitológicas "natural" e "astral", que só levam em consideração o elemento objetivo (o fenômeno natural ou astral). O mito não descreve objetivamente tais fenômenos (...). Ou melhor, o mito os utiliza para expressar outra coisa; usa-os como símbolos. Sabemos já que o símbolo significa um esforço da psique para expressar algo profundo, mas quase inacessível. Sem isso o mito não acontece (sem o Sol não existe mito solar, mas sem a atividade do espírito não existe mito solar). Além disso, para Jung, o fato de alguns mitos semelhantes acontecerem em culturas separadas pelo tempo ou pela distância prova que realmente existe um "inconsciente coletivo" (CROATTO, 2010, p. 199).

Para Croatto, a teoria jungiana superestimou o inconsciente coletivo e, ao não trabalhar o mito em seus próprios termos, correu o risco de reduzir a complexidade das narrativas mitológicas a noções psicologizantes (Ibid). Nesse sentido, nota-se também nos estudos sobre o mito de Lilith a partir da teoria jungiana uma negação da relação desse mito com o sistema mítico em si, perdendo com isso pontos fundamentais que aparecem intrinsecamente relacionados a ele.

Nesse sentido, uma aposta útil à Ciência da Religião é observar o mito de Lilith a partir de suas próprias estruturas, com atenção aos elementos dispostos neles, seus contextos, funções e relações de poder mais imediatas. Vale ressaltar que não é intenção do presente trabalho esgotar as discussões sobre o mito de Lilith, ao contrário, compreende-se os limites e possibilidades de uma pesquisa acadêmica no nível em que esta está sendo desenvolvida. Portanto, a análise estará disposta especificamente sobre estruturas mais gerais desse mito registrado em literatura hebraica, e quais as relações de poder que ele explicita. A hipótese central é que as disposições hebraicas do mito de Lilith são constituídas por pedagogias de gênero e sexualidade que reforçam noções excludentes de identidades e práticas.

Um aporte teórico interessante para compreender a complexidade constitutiva do mito de Lilith está nos estudos de identidade e cultura popular sobre judaísmo antigo e cristianismos originários. Isso porque a compreensão dos contextos de origem das literaturas judaicas muito tem a contribuir para observar como tradições de diferentes

povos foram sincretizadas pelos grupos judeus e judeu-cristãos e como elas aparecem no mito de Lilith.

Segundo o texto organizado por Alain Corbin (2009), o período da queda do Templo de Salomão (586 a.C.) e o posterior exílio babilônico (597 a.C.) é marcado por divisão, perseguição, violência e terror. Se antes o templo era o centro da vida social, religiosa, política, cultural e econômica do povo judeu, após a dominação babilônica e assíria foi necessário um movimento de unidade que os fortificasse e protegesse no exílio. É nesse período que alguns pequenos grupos judaicos passam a reafirmar a necessidade de uma identidade homogênea ao povo hebreu, que facilitasse o reconhecimento entre seus pares. Segundo Corbin, tal reivindicação aparece fortemente em profecias posteriores, como as dos profetas Oséias e Amós, que questionavam veementemente a violência e a insegurança interna que assombrava aquelas populações, e orientavam uma dimensão de protesto e resistência aos hebreus (OSEIAS 5,1-15; 7,8-16; 7,1-7, 8,8-14; 10,6-15). Os profetas identificavam no poder religioso hegemônico o causador dos males e injustiças sociais e, por isso, condenavam aquilo que entendiam por idolatria religiosa.

A tentativa de unidade dos judeus e a condenação da religiosidade dos dominadores é também tema do livro de Isaías:

Os fabricantes de estátuas são todos um nada e suas coisas preferidas não têm valor. Seus devotos nada vêem nem conhecem, por isso acabam sendo enganados. Quem formaria um deus ou fundiria uma imagem, senão para conseguir alguma vantagem? (...) (BIBLIA, A.T., *Livro de Isaías*, 44: 9-10).

No trecho, o profeta critica a adoração a estátuas, típica da religiosidade politeísta (ou, como os hebreus a chamavam, “pagã”). Isaías questiona a intenção religiosa deles, sugerindo que é falsa e enganosa (CORBAIN, 2009).

O livro do profeta Isaías também cita Lilith. Como já foi visto, na referência a figura mitológica é colocada ao lado de sátiros – ou “criaturas mágicas” em forma de feras que habitavam no deserto. Observa-se que essa não é a única referência aos sátiros e aos animais do deserto: em Isaías 13:21 também há referências a avestruzes, feras e horríveis animais a dançar: “Mas as feras do deserto repousarão ali, e as suas casas se encherão de horríveis animais; e ali habitarão as avestruzes, e os sátiros pularão ali” (BIBLIA, A.T., *Livro de Isaías*, 13:21).

Tomando o cenário de dominação, insegurança, perseguição e tentativa de construção de uma identidade judaica, o livro de Isaías é indissociável do contexto em que foi escrito. Nota-se que a imagem dos sátiros e “animais horríveis” pode ser compreendida como uma figura de linguagem que se refere aos dominadores contra os quais o profeta bradava. É elucidativo, então, que a menção a Lilith apareça ao lado da metalinguagem que se referia aos dominadores: ela expressa não só uma

outra formulação dessa figura mitológica mesopotâmica, mas, sobretudo, expressa dinâmicas do contexto histórico em que a narrativa foi produzida e circulou. Um elemento anterior do mito mesopotâmico de Lilith que tem continuidade aqui é seu retrato como figura desolada e solitária, mas dessa vez no deserto.

Tracey Smith chama atenção ao fato de que, apesar de ser mencionada no livro de Isaías, o mito de Lilith não possui muito destaque na tradição cristã. Segundo o pesquisador, na Bíblia existem cinco menções totais a elementos desse mito, nos quais quatro deles estão no livro de Isaías, incluindo o nome Lilith, como destacado anteriormente, e um em Gênesis:³⁴

Esta é a soma total das referências encontradas nos textos cristãos modernos. Eu esperava que Lilith aparecesse no mito da Criação, uma história aceita por todas as religiões Abrâmicas, Judaísmo, Cristianismo e Islã. O fato de Lilith desempenhar pouco ou nenhum papel nisso é decepcionante e errôneo. (...) ³⁵ (SMITH, 2008, p. 16, Tradução própria).

Tanto a associação de Lilith à figura dos sátiros e animais horríveis quanto a pouca importância que esse mito desempenha para a tradição cristã são elucidativas das disputas de identidade e relações de poder operadas na construção dos textos sagrados dessa tradição:

A descoberta dos Manuscritos do Mar Morto em meados do século 20, do pastor beduíno Muhammed edh-Dhib, destaca quanta construção (...) foi empregada na criação da Bíblia, durante o reinado de Constantino I. Os Manuscritos do Mar Morto são 800 documentos, encontrados em 11 locais ao redor do Wadi Qumran, nas margens do Mar Morto, no que agora é conhecido como Cisjordânia. Alguns dos documentos encontrados são reproduções de livros canônicos atuais; outros são completamente inéditos, sugerindo que uma certa quantidade de seleção criteriosa esteve envolvida na compilação da Bíblia. Presumivelmente, esta mesma linha de teoria se aplica às escrituras judaicas, como as duas religiões compartilham uma série de histórias, profetas e textos, também muitos dos documentos encontrados foram escritos em hebraico e aramaico, as principais línguas do Talmud e do Zohar. Há também uma série de textos gnósticos que foram descobertos em circunstâncias semelhantes, como o Evangelhos de Maria e Judas, o Evangelho Secreto de Marcos e A Sofia de Jesus Cristo. (...). O Judaísmo, que antecede o Cristianismo em 1300 anos, forneceu mais pistas que, para mim, provam que a ausência de Lilith dos textos bíblicos tem mais a ver com design. Lilith é mencionada frequentemente em muitos contextos judaicos, da mitologia a

34 BIBLIA, A.T., *Livro de Gênesis*, 2:21–23; BIBLIA, A.T., *Livro de Isaías*, 34:9-10; BIBLIA, A.T., *Livro de Isaías*, 34:12–14; BIBLIA, A.T., *Livro de Isaías*, 34:15; BIBLIA, A.T., *Livro de Isaías*, 34:14)

35 Texto no idioma original: *This is the sum total of references to be found in modern Christian texts. I had expected Lilith to appear in the Creation myth, a story accepted by all the Abramic religions, Judaism, Christianity and Islam. The fact that Lilith plays little or no part in it is disappointing and misleading* (SMITH, 2008, p. 16).

contos populares, no Talmud e na Cabala. No Zohar judeu, Lilith é mencionada como um dos Quatro Anjos da Prostituição, junto com Eisheth Zenunim, Agrat Bat Mahlat e Naamah. Este último, Naamah, também é mencionado no Livro de Gênesis (4:22), como filha de Lameque. No contexto do Zohar, ela era a mãe do demônio Asmodai e um dos anjos caídos, súcubos que eram companheiros do demônio Samael. Na mitologia judaica, Lilith está viva e bem, uma lenda que ainda hoje se mantém. Ela é nossa Lilith contemporânea e atualizada, incorporando tudo o que veio antes dela sob uma bandeira, uma pessoa. Ela é a rainha demônio, uma criatura que espreita a noite em busca de homens solteiros para seduzir, mulheres no parto e crianças pequenas.³⁶

Com efeito, o mito de Lilith na tradição judaico-cristã configura-se, então, em um contexto complexo, em que ora é lembrado, ora é apagado, a depender da intencionalidade. Ainda que pareça ser mais bem visto na tradição judaica do que na narrativa da Criação em Gênesis, o mito de Lilith continuou exercendo um papel, e sua ausência em qualquer literatura religiosa importante ainda é notável e revela, segundo Smith (2008), um certo temor da elite teológica em lidar com esse mito, dada a sua potência crítica ao status quo e subversiva.

Em *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*, o historiador e cientista da religião Paulo Nogueira (2018) parte da história cultural popular dos primeiros judeus-cristãos, apostando na análise de formas de expressão próprias daqueles povos contidas em fontes fragmentárias do cristianismo originário. Nogueira (2018, p. 103) aponta um contexto marcado por tradições orais, onde não há exatamente um centro, nem uma relação dual das coisas. Ao contrário, não há identidades exclusivistas ou bem delimitadas dos judeu-cristãos, mas todas estão em formação, transformação e

36 Texto no idioma original: *The discovery of the Dead Sea Scrolls in the mid 20th century, by the Bedouin herder Muhammed edh-Dhib, goes to highlight how much (...) construction was employed in the creation of the Bible, during the reign of Constantine I. The Dead Sea Scrolls are 800 documents, found in 11 locations around the Wadi Qumran, on the banks of the Dead Sea, in what is now referred to as the West Bank. Some of the documents found are reproductions of current canonical books; others are completely unpublished, suggesting that a certain amount of judicious selection was involved in the compilation of the Bible. Presumably this same train of theory applies to the Jewish scriptures, as the two religions share a number of stories, prophets and texts, also many of the documents found were written in Hebrew and Aramaic, the main languages of the Talmud and the Zohar. There are also a number of Gnostic texts that have been discovered in similar circumstances, such as the Gospels of Mary and Judas, the Secret Gospel of Mark and The Sophia of Jesus Christ (...). Judaism, which pre-dates Christianity by 1300 years, provided more clues which, to me, prove that Lilith's absence from the Biblical texts is more to do with design. Lilith is mentioned often in many Jewish contexts, from mythology, to folk tales, in the Talmud and Kabbalah. In the Jewish Zohar, Lilith is mentioned as one of the Four Angels of Prostitution, along with Eisheth Zenunim, Agrat Bat Mahlat and Naamah. The latter, Naamah, is also mentioned in the Book of Genesis (4:22)¹⁴ as the daughter of Lamech. In the context of the Zohar, she was the mother of the demon Asmodai¹⁵ and one of the Fallen Angels, succubi who were the mates of the demon Samael. In Jewish mythology Lilith is alive and well, a legend still upheld today. She is our up-to-date, contemporary Lilith, incorporating everything that has come before her under one banner, one person. She is the demon queen, a creature that stalks the night searching for unmarried men to seduce, for women in childbirth and young children (SMITH, 2008, p. 17).*

CAPÍTULO I O MITO DE LILITH: DIVERSIDADES DE NARRATIVAS NO MUNDO ANTIGO

reformulação, não sendo isentas de tensões e disputas. Um sistema que foi constitutivo desse processo foi de pureza-impureza. O autor afirma que o sistema pureza-impureza marcou muitas narrativas míticas, crenças e costumes daquelas comunidades (Ibid). Por meio da separação entre puro e impuro, os primeiros judeu-cristãos asseguravam para si não apenas uma identidade bem demarcada, tida “pura” e que se contrapunha às “impurezas” do mundo exterior, ma,s principalmente, uma moral e ética que formava formas de conduta e compreensão de mundo próprias, tidas como “verdadeiras” no contexto dessas comunidades. Conforme pontua Smith (2008), o sistema pureza-impureza é observado no mito de Lilith, sobretudo em interpretações que a associam a um retrato de figura libertina e indecente. Enquanto um mito antigo, cujo contexto está intimamente ligado a cenários de disputa, a libertinagem e a indecência de Lilith possui, em termos de gênero e sexualidade, um papel pedagógico importante, e que pode ser utilizado a partir de diferentes perspectivas, como será visto adiante.

CAPÍTULO II

INDECÊNCIAS: SOBRE MITOS, SÍMBOLOS E REPRESENTAÇÕES

O sistema de pureza e impureza, que foi identificado no capítulo anterior como característico do mito de Lilith e acabou por defini-la como figura indecente e libertina, aponta para uma dimensão pedagógica formada sob um contexto de disputa de identidades. Nesse contexto de disputa, reitera-se que o mito de Lilith é marcado por uma pluralidade de versões, mas todas elas convergem para uma construção simbólica similar: Lilith é uma figura feminina que reivindica liberdade. Trata-se do símbolo de uma mulher, cuja recusa à submissão é sublimada com violências e condenações, que envolvem desde o luto até a solidão. Todos esses elementos dispostos no mito de Lilith são operados de forma a construir noções de gênero e sexualidade muitas vezes restritivas.

Indecência e libertinagem são categorias que foram articuladas por Marcella Althaus-Reid, especialmente nos textos *Indecent Theology* (2000) e *Deus Queer* (2019). Uma das principais contribuições da teóloga argentina foi observar o impacto das questões de gênero e sexualidade no modo de se fazer e pensar teologia. Em seus escritos, ela criticou como mitos e símbolos religiosos têm sido operados em diversas formulações e apostou em um estudo que escancarou as limitações das leituras tradicionais. Por esse motivo, sua reflexão ultrapassa os limites da teologia como disciplina específica e evidencia um exercício de pensar o fenômeno religioso em suas múltiplas dimensões e impactos.

Segundo Althaus-Reid, o fazer teológico é uma arte contextual (ALTHAUS-REID, 2000, p. 40), compreendida como uma elaboração criativa e reflexiva do ser humano. Na Teologia de Althaus-Reid, essa manifestação artística é trabalhada sempre a partir de metáforas sexuais, como afirma Ana Ester P. Freire (FREIRE, 2021a, p. 95):

A ‘arte incoerente’ de Althaus-Reid trabalha a partir de metáforas sexuais. A arte aqui é a manifestação criativa do ser humano. Do latim *ars*, arte é a capacidade de criar algo, entretanto, é do grego *tékne* que ela apresenta importantes características para essa perspectiva teológica. Segundo Morando, de *tékne* deriva a palavra ‘técnica’ na língua portuguesa, no sentido de “elaboração criativa, de domínio do técnico sobre a criação, da originalidade e do potencial de reflexão sobre o próprio ato de criação e o contexto que o cerca”³⁷. Nesse sentido, enquanto a arte como *ars* garante a continuidade da criação, a arte como *tékne* garante sua ruptura.

Ao compreender, então, teologia como uma arte incoerente, isto é, uma manifestação criativa e continuada que acontece na espontaneidade, Althaus-Reid propôs um movimento de criação, ruptura e recriação teológica. É a partir das experiências sexuais de corpos indecentes- dos corpos que sentem, que falam e que caminham, que sua teologia reflete sobre como as formas de poder têm sido acionadas e operadas no âmbito religioso. Em uma ruptura com o fazer teológico tradicional, ela critica as heranças coloniais em mitos e símbolos e aponta como formulações específicas construíram e reforçaram noções excludentes e restritivas.

A partir da categoria denominada por Althaus-Reid de *indecência*, a teóloga criou sua própria arte contextual – um desnudamento dos pressupostos sexuais das teologias tradicionais. A *indecência* articula gênero e sexualidade em uma investida que tenciona as fronteiras morais a fim de “levar Deus à cama”, e deitar-se com ela/ele. Para Freire (2021a, p. 95), “ousar ir para a cama com Deus é a invocação de uma intimidade que toca os limites estabelecidos pelo cristianismo hegemônico. A tradição cristã coloca Deus em um trono, a ousadia artística teológica o(a) leva para a cama”. E, do exercício de levar Deus para a cama, cria-se uma metodologia. O substantivo indecência se torna *indecentamento*, o qual será explorado mais adiante.

Com efeito, a formulação teológica de Althaus-Reid é útil não apenas para refletir sobre construtos como “Deus”, mas também sobre a sinceridade epistemológica por trás de outras formulações teológicas e religiosas, como as do mito de Lilith. Isso porque, como explorado no capítulo anterior, o mito de Lilith tem sido historicamente construído e interpretado de forma a figurá-la como libertina, perturbadora da ordem e instaladora do caos. Para tanto, tais construções e interpretações fundamentam-se em noções dualistas que reforçam hierarquias e concepções universais de gênero e sexualidade, fazendo-o no sentido da ordem e operando especialmente sob o sistema de pureza-impureza – ou, ainda, de decência-indecência. Na construção dos relatos míticos essas características são explicadas através do acionamento de diversos dispositivos, entre eles: ser feita de terra suja, não aceitar uma posição passiva no

37 Informação verbalmente concedida pelo Prof. Luiz Morando, em 29 de novembro de 2019.

ato sexual, revoltar-se contra a ordem estabelecida, ser expulsa do seu contexto de formação, vagar como ameaça na forma de demônio.

É dessa maneira que a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid se configura enquanto instrumento teórico e metodológico que permite refletir sobre o mito de Lilith: ao romper com as hermenêuticas tracionais criando uma outra forma de fazer narrativas, a teóloga abre a possibilidade de recriar as histórias sexuais que vêm sendo há muito tempo lidas de maneira decente no campo da religião. Assim, possibilita a elaboração de formulações críticas sobre formas de poder que têm sido acionadas na construção e reprodução desse mito. No que segue, serão discutidas a categoria de indecência e o método de indecentamento elaborado por Marcella Althaus-Reid (2000; 2004; 2019), seguidos da proposta do Círculo Hermenêutico Libertino, observando suas formulações sobre mitos e símbolos e aproximando-as de possibilidades de contribuições para pesquisas interessadas especificamente no mito de Lilith.

2.1 MARCELLA ALTHAUS-REID E A CATEGORIA DA INDECÊNCIA

Marcella Althaus-Reid é referência na aplicação da Teoria Queer no contexto teológico e religioso. Nascida em 1952 na cidade de Rosário, desde muito jovem viveu na periferia Argentina e teve ligação com movimentos de resistência contra os regimes ditatoriais que imperaram em seu país entre as décadas de 1960 e 1980. Foi professora de Teologia Contextual na Universidade de Edimburgo e deixou importantes obras, como *Indecent Theology* – que foi publicada em 2000 e foi traduzida para o espanhol no ano de 2005; e *The Queer God* – datada de 2003 e traduzida para o português em 2019 (FREIRE, 2021a, p. 93). Ela faleceu em 2009.

Como Althaus-Reid insere-se no campo da Teologia, é útil destacar que *teologia*, nesse livro, é compreendida como um discurso e uma prática no campo da religião, constituída enquanto uma linguagem religiosa ao lado de símbolos e mitos. Essas linguagens funcionam como sistemas de sentido que constroem percepções de mundo e comportamentos e que, portanto, possuem um impacto; isto é, interferem diretamente na vida social e nas relações sociais. A categoria da indecência observa justamente como essa linguagem religiosa tem sido acionada e quais relações estabelece com mitos e símbolos articulados por ela, particularmente em relação a como são acionadas questões de gênero e sexualidade na estruturação das relações de poder.

A categoria da indecência é aplicada como um contra-discurso que desmascara (*unmasking*) e desnuda (*unclothing*) os pressupostos sexuais construídos e naturalizados nas Teologias Sistemáticas durante as últimas décadas, e é, também, segundo André Muszkopf, uma postura política e erótica usada “(...) hoje ao confrontar questões de globalização e a nova ordem mundial neoliberal. Indecência como um gesto social é extremamente político e erótico, e se relaciona com a construção da identidade

do sujeito através de subversão das identidades econômicas, religiosas e políticas” (ALTHAUS-REID, 2000, p. 168 apud MUSSKOPF, 2008a, p. 204).

Estudar a construção teológica desenvolvida por Marcella Althaus-Reid é estudar sua íntima ligação com a América Latina, tanto em relação à Teologia da Libertação e Feminista, quanto às experiências não-heteronormativas no continente, bem como sua relação com as teologias lésbicas, *gays*, bissexuais, *queer*, dentre outras produzidas fora dele. A indecência é expressa na posição assumida pela teóloga quando se utiliza de uma linguagem sexual expressa por meio de metáforas, o que anuncia uma epistemologia totalmente outra. Musskopf descreve esse modo de pensar teologia da seguinte maneira:

A linguagem sexual expressa através de metáforas dos recônditos escuros e escusos de uma sexualidade livre faz corar a pessoa menos pudica num desfile de conceitos per/vertidos e obscenos que formam um círculo hermenêutico de suspeita sexual. Aliás, não se trata apenas de metáforas novas para estruturas teológicas antigas com o intuito de chocar um discurso (nada) ingenuamente definido. São experiências sexuais desviantes concretas que informam epistemologicamente um outro jeito de pensar teologicamente. Sente-se o cheiro do sexo. Práticas como fetichismo, sadomasoquismo e voyeurismo questionam epistemologias mais recatadas e fornecem pistas metodológicas para tornar indecente/queer (*indecenting/queering*) ou erotizar até a parte mais adormecida do corpo teológico tradicional. Trata-se de uma teologia verdadeiramente “indecente” (MUSSKOPF, 2008a, p. 203-204).

A utilização de metáforas sexuais para o fazer teológico não é novidade. Marcella Althaus-Reid afirma que nos textos sagrados do cristianismo há muitas delas (ALTHAUS-REID, 2004b, p. 99). Com efeito, a novidade suscitada pela categoria da indecência é a de descentralizar as identidades sexuais do sistema binário homem-mulher do Cristianismo, revelando com isso novas possibilidades de compreender Deus, especificamente, e a própria religião, de forma geral. Para a teóloga, “Metáforas sexuais que determinam os inícios de construções religiosas simbólicas são assim, caóticas, imprevisíveis e imorais. É por isso que gostamos delas; algo nelas nos lembra de padrões de vida-real e a ordem caótica da sexualidade”³⁸ (ALTHAUS-REID, 2000, p. 23, tradução própria).

Em *Indecent Theology* (2000), Marcella Althaus-Reid reconheceu a existência de uma tradição de histórias sexuais subversivas no contexto de pessoas empobrecidas na América Latina, que têm sido apagadas com as heranças coloniais no campo teológico. A autora identificou uma construção normativa que, segundo ela, tem definido identidades sexuais e de gênero de maneira autoritária e apontou, então, caminhos indecentes

38 Texto no idioma original: *Sexual metaphors which determine the beginnings of religious symbolic constructions are like that, chaotic, unpredictable and immoral. That is why we like them; something in them reminds us of real-life patterns and the chaotic order of sexuality* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 23).

para refletir sobre tais construções. O primeiro deles é pensar sobre o processo de colonização dos territórios, dos corpos e das identidades.

O ponto de partida da Teologia Indecente foi refletir sobre como as Grandes Narrativas constituídas na ideia de uma superioridade moral cristã, e até mesmo da unicidade do cristianismo, fez parte do arcabouço ideológico do projeto colonizador, e foi responsável por silenciar a pluralidade das experiências e produzir violência contra as pessoas na América Latina:

Precisamente, a resolução da perplexidade (pluralidade) na América Latina foi feita de maneiras materiais. "Para algumas pessoas as nádegas foram cortadas, outras as coxas ou os braços. . . cortaram mãos, narizes, línguas e outros pedaços do corpo, comidos vivos por animais e (cortaram) seios de mulheres" (Todorov, 1987, p. 151). Esses rituais de mutilação, parafraseando Lacan, poderiam ser comparados ao corte dos seios da verdade, ao reducionismo em uma nova ordem corporal, isto é, a humanidade reduzida a uma fórmula, uma lei de união e compulsão. Isso exigiu uma mutilação massiva. A necessidade de Grandes Narrativas sempre traz consigo alguns recortes e mutilações. A teologia latino-americana vem disso, uma mutilação de saberes simbólicos como teologia, política, economia, ciência e sexualidade (ALTHAUS-REID, 2000, p. 11, tradução própria).³⁹

Althaus-Reid (2000, p.10) observa que a colonização foi um processo autoritário e de imposição ideológica europeia em um território não-europeu – território este que foi tomado de forma violenta e teve sua diversidade esvaziada através de processos de mutilação. A religião imposta serviu como instrumento de dominação e teve um caráter pedagógico na construção de formas de pensar, de ser e de viver no mundo, inclusive formando noções restritivas de gênero e sexualidade.⁴⁰ Todos os sintomas das desigualdades e da exclusão social e sexual foram esvaziados, inclusive do discurso

39 Texto no idioma original: *Precisely, the resolution of perplexity (plurality) in Latin America was done in material ways. 'From some people the buttocks were cut, to others the thighs, or the arms . . . cutting hands, noses, tongues and other pieces from the body, eaten alive by animals and (cutting) women's breasts' (Todorov 1987: 151). These mutilation rituals, paraphrasing Lacan, could be compared to the cutting off of the breasts of truth, the reductionism into a new bodily order, that is, humanity reduced to one formula, one law of union and compulsion. This required a massive mutilation. The need for Grand Narratives always takes with it some cuttings and mutilations in itself. Latin American theology comes from that, a mutilation of symbolic knowledge such as theology, politics, economics, science and sexuality (ALTHAUS-REID, 2000, p. 11).*

40 Como será retomado adiante, a religião enquanto sistema de sentido constitui-se enquanto importante instrumento pedagógico de gênero e sexualidade que frequentemente investe em linguagens ou marcadores que reforçam noções binárias e normativas de comportamento e conduta. Isto é, elas tendem a dividir o mundo social em dois: o dos homens (e da {hétero}sexualidade suposta a eles) e o das mulheres (idem), tanto em um nível mais prático da vida social quanto de uma forma menos explícita, como é na questão dos mitos. Como esses marcadores representam padrões, eles são naturalizados- mesmo que isso ignore os dados físico-biológico e social das experiências reais (MUSSKOPF, 2008b).

teológico que deu suporte ao projeto colonizador. Essa violência permaneceu como herança e continua sendo reproduzida, especialmente pelas teologias sistemáticas.

Nos anos de 1960 a Teologia da Libertação tomou forma na América Latina como um caminho para um diálogo mais próximo da base eclesial (LÖWY, 1989, p. 15). Ela nasceu de uma elite intelectual em exílio articulada junto aos movimentos sociais de alfabetização e de direitos humanos que ofereceram, à época, a possibilidade de construir uma Igreja mais próxima de sua base, conciliando a prática pastoral com a realidade concreta (SUSIN, 2013, p. 1679). Estes, por sua vez, possuíam uma forte aproximação com o marxismo teórico – que influenciou Teologia da Libertação através do que Löwy (1989) define como afinidade eletiva.⁴¹

A partir da afinidade eletiva, a esquerda cristã formulou uma leitura bastante particular da conjuntura social da América Latina, tendo no marxismo um instrumento científico e prático para guiar suas ações evangelizadoras. Utilizando o método histórico-crítico do materialismo marxista, não negou o essencialismo, mas valorizou a análise social e o compromisso com a práxis. O compromisso de evangelizar⁴² foi o que guiou a ação estratégica das teólogas e dos teólogos, principalmente fruto de um diálogo entre grupos e lideranças presbiterianas e católicas progressistas que atuavam nas áreas periféricas das Igrejas. Segundo Marcella Althaus-Reid, ao falar em termos de disseminação de uma *práxis* cristã atenta e compromissada com as experiências reais de pessoas empobrecidas, alguns traços de indecência estiveram presentes na gênese da Teologia da libertação (ALTHAUS-REID, 2000, p. 24).

No entanto, a Teologia da Libertação, ainda que tenha nascido como resistência a formas de exclusão social, e tivesse em sua origem traços da indecência articulada por althausreidiana- como na proposta metodológica clássica de reelaborar premissas e análises conceituais que atingissem problemas existenciais destrutivos da realidade material da humanidade, como a pobreza e a desigualdade- encontrou certos limites

41 O conceito de afinidade eletiva utilizado por Löwy é influenciado pelo clássico weberiano de *A Ética Protestante e o espírito do capitalismo* em que Weber demonstra como a teologia protestante calvinista estabelece uma relação intensa e mútua com o capitalismo através de negociações que moldam a disciplina ética religiosa à disciplina do trabalho (LÖWY, 1989).

42 A evangelização para as e os teólogos da Libertação estava intimamente relacionada à libertação, no sentido teológico. Segundo a explicação de Marcelo Carvalheira: para a Teologia da Libertação, “a Evangelização [...] trata-se, na verdade, da dimensão histórica da Palavra de Deus, das exigências concretas vindas da fé cristã, das respostas evangélicas às legítimas aspirações de salvação de todos os povos. A libertação pode ser chamada verdadeira evangelização, quando, além do seu valor interno, em si, como legítimo movimento humano, ela se refere explicitamente ao anúncio do Reino, à obra de Cristo Salvador, ao mistério pascal, pelo qual o homem todo e todos os homens se libertam da lei do pecado e da morte e de suas consequências pessoais e sociais. Numa palavra, a evangelização apela para a libertação plena e total, a salvação integral do homem. A libertação, pois, significa a ação salvífica de Jesus Cristo a ser cumprida, através do espaço e do tempo, no corpo todo da humanidade. (...) O sentido da evangelização e da vida cristã está em jogo, conforme o comportamento que a Igreja assumir em todo este processo da libertação. Toca-se, aqui, num problema central para a sobrevivência do cristianismo e do seu sentido histórico (...)” (CARVALHEIRA, 1975, p. 34-35).

quanto à intenção de se voltar para a realidade concreta das periferias da América Latina:

O discurso cristão latino-americano de libertação seguia caminhos anteriores de uma rota crioula, um caminho de nativização. Era preciso presumir que nada havia estado fora do cristianismo, nem maias na Guatemala nem candomblecistas no Brasil, por exemplo. Precisava começar com a totalidade, mesmo que contra a totalidade. Precisava declarar os pobres assexuados e não desafiar a subordinação das mulheres ou a insubordinação sexual das favelas (ALTHAUS-REID, 2000, p. 25 – Tradução própria).⁴³

A pressuposição pela totalidade do cristianismo restringiu a promessa da indecência que a Teologia da Libertação anunciou em seu início. Ao não discutir a hegemonia de modelos heterossexuais, por exemplo, o discurso libertário reproduziu aspectos de uma teologia colonial que continuou esvaziando a diversidade sexual e religiosa. Não fez uma análise aprofundada sobre o papel da religião na propagação de violência contra as mulheres. Não levou em conta a realidade da pobreza na América Latina, como o incesto, o estupro, o abuso de menores de idade:

A realidade das velhas tradições da pobreza latino-americana, como o incesto e o abuso de meninas em suas comunidades, foi ignorada. Abortos clandestinos (ou em casa, com agulha de tricô), causa comum de morte entre as mulheres pobres, não estava na agenda dos teólogos, embora fizesse parte da vida das comunidades. As pobres, como em qualquer narrativa moralizante em um estilo vitoriano antiquado, eram retratadas como pobres merecedoras e assexuadas (ALTHAUS-REID, 2000, p. 30, tradução própria).⁴⁴

Na denúncia de Althaus-Reid, a Teologia da Libertação dos anos de 1980 não discutiu aquilo que não se encaixava nos moldes decentes de se fazer teologia- o que, por sua vez, reforçou um modelo colonial de pensamento baseado em pressupostos universalistas, como o pressuposto da heterossexualidade. *A pobre e O pobre*, quando

43 Texto no idioma original: *The Latin American Christian discourse of liberation was following previous paths of a Criollo route, a road of nativisation. It needed to assume that nothing had been outside Christianity, no Mayans in Guatemala nor Candomble worshippers in Brazil, for instance. It needed to start with totality even if against totality. It needed to declare the poor asexual, and not challenge women's subordination or the sexual insubordination of the favelas or shanty towns* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 25).

44 Texto no idioma original: *The reality of the old traditions of Latin American poverty such as incest and abuse of girls in their communities was ignored. Abortions in the back street (or at home with a knitting needle), a common cause of death amongst poor women, was not on the agenda of the theologians although it was part of the life of the communities. The poor, as in any old-fashioned moralising Victorian tale, were portrayed as the deserving and asexual poor.* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 30).

trazidos ao “centro” da discussão teológica⁴⁵ foram tratados em discursos abstratos e não a partir de seu sofrimento concreto (ALTHAUS-REID, 2000, p. 28).

Althaus-Reid observou que, ao não discutir questões importantes da realidade latino-americana de maneira sincera, como a sexualidade, esse tipo de discurso se tornou autoritário inclusive com as pessoas pobres que supostamente teriam centralidade nela:

A Teologia da Libertação sofre do que na Argentina as pessoas chamam de síndrome crônica da "panqueca". Isso significa que, como uma panqueca no ar, ela muda sua posição original de acordo com seu contexto ou interesses. A Teologia da Libertação tem se voltado de abordagens materialistas para o idealismo no ar, como uma panqueca, antes de pousar novamente na frigideira. Em certo sentido, seria correto dizer que a Teologia da Libertação pertence a um mercado teológico idealista, porque as leis, ofertas e demandas nessa teologia foram pensadas em torno de certas pressuposições de fé (que são incontestáveis como um dado). Eu chamei essa propriedade da teologia idealista de ex-centricidade, isto é, ter um núcleo central de questões teológicas nutridas pela perspectiva histórica da humanidade, mas refletidas por verdades teológicas estabelecidas e fechadas funcionando como dadas pela fé. Isso significa que a teologia idealista não é dialógica nem democrática (ALTHAUS-REID, 2000, p. 22, tradução própria).⁴⁶

A ex-centricidade é compreendida, aqui, enquanto um deslocamento da perspectiva histórica e concreta em direção a uma abstração teológica mantida como verdade universal. Desse modo “ex-centrico”, ao não levar em conta a vida concreta a partir do que a autora chama de “sinceridade epistemológica”, a Teologia da Libertação repetiu modelos idealistas e, portanto, limitados de análise hermenêutica. A questão do corpo e do sexo, quando aparecia, estava suavizada e colocada de modo “mais tragável”. Um sintoma disso, para a autora, foi o fato de a Teologia da Libertação ter sido facilmente comercializável na Europa e Estados Unidos (ALTHAUS-REID, 2000, p. 32).

A limitação da Teologia da Libertação para pensar as questões das mulheres foi o que impulsionou, ao final dos anos 1970, uma hermenêutica que chamava atenção

45 Centro, aqui, aparece entre aspas porque Althaus-Reid (2000, p. 25) critica o modelo dualista de centro-margem dentro do qual a TL se construiu. Na perspectiva da autora, esse dualismo é nocivo porque impede de reconhecer de fato a complexidade das relações e dispositivos de poder que constituem a vida social.

46 Texto no idioma original: *Liberation Theology suffers from what in Argentina people call a chronic 'pancake' syndrome. This means that like a pancake in mid-air, it changes its original position according to its context or interests. Liberation Theology has been turning from Materialist approaches to Idealism in mid-air, like a pancake, before landing again in the frying pan. In a sense it would be right to say that Liberation Theology belongs to an idealist theological market, because laws and offers and demand in this theology have been thought around certain faith presuppositions (which are unchallengeable as a given). I have called this property of idealist theology an ex-centricity, that is, to have a centre core of theological issues nurtured by humanity's historical perspective but reflected upon by closed, established theological truths working as faith-given. This means that idealist theology is neither dialogic or democratic* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 22).

para as questões do corpo, tratando-o, dessa vez, enquanto espaço epistêmico. Se na Teologia da Libertação a *pobre/o pobre* era tomada como categoria central das discussões sobre justiça social, as Teólogas Feministas da Teologia da Libertação postulavam a necessidade de voltar-se às discussões sobre o corpo, especificamente o corpo das mulheres: um espaço, para elas, político e instrumento de resistência contra as desigualdades (ALTHAUS-REID, 2000, p. 33). Na obra *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, por exemplo, ainda que Gebara e Bingemer (1989) tenham trazido instrumentos suficientes para pensar gênero e sexualidade de uma forma mais aprofundada que a Teologia da Libertação, manter-se dentro de um modelo dualista de gênero (mulheres/homens) foi, na crítica de Althaus-Reid, uma prova de que ainda era preciso avançar na discussão sobre esse *corpo* que era trazido, agora, à discussão.⁴⁷ Segundo a teóloga:

A paixão pelo idealismo e o uso constante da ideologia como método nunca foram tão flagrantes como no caso da Teologia Mariológica latino-americana. Artigos e capítulos em livros repetem quase a mesma coisa, o tema de "Maria e os pobres", sem qualquer tentativa materialista séria de analisar a falsa consciência mariana na América Latina (ALTHAUS-REID, 2000, p. 40, tradução própria).⁴⁸

A discussão da Virgem Maria feita pelas teólogas feministas à época não conseguia denunciar opressões e o funcionamento violento da vida cotidiana, objetivo último de toda forma de teologia da libertação. Para Althaus-Reid, a própria concepção de uma *virgem* Maria funcionou como um simulacro que, mais do que exemplo moral para outras mulheres, também atuou como discurso de autoridade (ALTHAUS-REID, 2004, p. 31). Isso interferiu diretamente em conceituações políticas e sociais, especialmente porque formou e regeu um sistema sexual inteiro – modelo este dualista e que continuou atrelando o papel das mulheres à submissão e à maternidade. Como consequência:

[As teólogas feministas] não perceberam que Maria, como símbolo religioso, se comporta de maneira estranha, que desencarna a teologia por sua negação da sexualidade e desalma mulheres que somente por uma função corporal como a reprodução se tornam seres espirituais. Esta é uma contradição completa que

47 *Indecent Theology* foi publicado pela primeira vez em 2000, e, embora Althaus-Reid tenha feito à época uma crítica dura à teologia feminista, ela também reconhece a importância da produção teológica feminista. Em obras posteriores, como *Queer God*, publicado originalmente em 2004 e recentemente traduzido para o português (2019) e *Queer I Stand* (2004), a teóloga traz importantes contribuições das Teólogas Feministas, inclusive de Ivone Gebara. Aliás, a própria Ivone Gebara, em obra publicada em 2017 com o título de *Mulheres, Religião e Poder*, traz a produção indecente de Althaus-Reid para observar caminhos e possibilidades de diálogo e formulações de gênero e sexualidade menos estáticas para o campo teológico latino-americano.

48 Texto no idioma original: *The passion for idealism and the constant use of ideology as a method has never been so blatant as in the case of Latin American Mariological Theology. Articles and chapters in books repeat almost the same thing, the theme of 'Mary and the poor' without any serious materialist attempt to analyse Marian false consciousness in Latin America* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 40).

termina negando o corpo e a alma da mesma forma nas mulheres (ALTHAUS-REID, 2000, p. 43, tradução própria).⁴⁹

Uma das críticas de Althaus-Reid é a de que muitas teólogas feministas continuaram a trabalhar com a noção de uma história única, o que não possibilitou o reconhecimento da pluralidade e da diversidade vivenciada no dia a dia das mulheres pobres da América Latina. E isso porque, assim como os teólogos da libertação, também as teólogas continuaram apoiando-se em modelos patriarcais para definir construções de feminilidade. É o caso da tese de que há uma unidade entre corpo e alma - que não se sustentou quando essas teólogas separaram a sexualidade e transformaram as discussões sobre os corpos em discussões “decentes”:

A teologia feminista segue a decência liberacionista baseada em construções sexuais rígidas. Faz pouca diferença se são construções ocidentais ou nativas porque ambas são patriarcais, determinando construções para mulheres”. (ALTHAUS-REID, 2000, p. 36, tradução própria).⁵⁰

Mas a teóloga assume uma postura compreensiva quando afirma que, ao deslocar a identidade de gênero das divindades cristãs na Mariologia ou na Cristologia, cria-se o caos nas duas áreas da organização da Igreja e nos sistemas teológicos. Portanto, segundo ela, não é apenas na escolha dos motivos que se pode (e deve) criticar um estilo ocidental de teologia dominante por vir sempre da mesma matriz heterossexual, mas também a lógica teológica que considera que a teologia deve ser apresentada de forma sistemática, progressiva, por exemplo, em vez de disruptiva e momentânea. Essa ruptura de gênero é o que a autora compreende por sinceridade epistemológica, que provocaria o surgimento de outros desconfortos e áreas de tensões, como a economia e as estruturas raciais de supressão das subjetividades (ALTHAUS-REID, 2000, p. 75).

Para Althaus-Reid, um modelo verdadeiramente sincero seria aquele que redefinisse a temática real das mulheres na América Latina, passando por um exame sexual dos modos de se fazer teologia (que sempre é sexuada) e contestando radicalmente os processos de abstração da vida das mulheres em categorias patriarcais. A reflexão teológica de Marcella Althaus-Reid apresenta-se enquanto instrumento útil também para a Ciência da Religião porque possibilita revisitar discursos, narrativas e formas de relação perguntando-se, por exemplo: quais são as relações de poder mais imediatas que estão em jogo dentro delas? Quais privilégios elas fazem manutenção?

49 Texto no idioma original: *[Feminist Theologians] have missed the point that Mary, as a religious symbol, behaves in a strange way, which disembodies theology by its negation of sexuality and de-souls women who only through a bodily function such as reproduction become spiritual beings. This is a complete contradiction which ends by negating body and soul alike in women* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 43).

50 Texto no idioma original: *Feminist Theology follows liberationist decency based on tight sexual constructions. It makes little difference if they are Western or native constructions because both are patriarchal, determining constructions for women* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 36).

Quais mecanismos operam nessas relações de poder? De que forma a sexualidade é acionada? Quais fronteiras estão estabelecidas? E, principalmente, de que forma é possível cruzar essas fronteiras? (ALTHAUS-REID, 2019, p. 78). Segundo Musskopf,

O ponto de partida [da Teologia Indecente] (...) é justamente resgatar a promessa de indecência da Teologia da Libertação expressa na sua proposta metodológica clássica (ver-julgar-agir), e dar materialidade à análise de gênero relacionando-a a sexualidade, afirmando as “histórias sexuais” como fundantes do processo analítico. São as histórias de desviantes sexuais, as narrativas sobre a forma como as pessoas vivenciam e experimentam sua sexualidade na ambigüidade que podem romper com o discurso hegemônico sobre Deus e fazer frente às consequências deste discurso na vida das pessoas (MUSSKOPF, 2008a, p. 208).

Dessa forma, a partir da categoria de indecência cria-se uma metodologia: o indecentamento (*queering*). Essa metodologia consiste no questionamento radical da experiência e do pensamento heterossexual que tem constituído e definido as compreensões mais tradicionais de teologia, da teóloga/do teólogo, da hermenêutica e da própria religião. Nas palavras de Althaus-Reid:

Queer [...] é a própria essência de uma realidade negada sobre a qual nós estamos falando aqui quando falamos de indecentar [‘queering’] [ou ‘indecenting’] como um processo de voltar às experiências autênticas, cotidianas descritas como estranhas pelos fazedores da ideologia – e mitologia da mesma forma. O indecentamento devolve o senso de realidade, e não a política da realidade do senso comum (ALTHAUS-REID, 2000, p. 71, tradução própria).⁵¹

Com efeito, o indecentamento revela o instável das relações humanas e aponta exatamente o que as teologias indecentes fazem:

Elas vagam nos espaços uns dos outros, digressionam em pontos de desejo, posicionam e reposicionam-se entre si mesmas e entre outros, e, afinal, participam na criação de novas (parciais) conceptualizações do amor e de Deus. (...) São uma recusa à normalização, à reciclagem de velhas fronteiras e limites de quaisquer práxis (...) (ALTHAUS-REID, 2019, p. 78).

Em *Deus Queer*, a teóloga afirma que teologias indecentes são teologias táticas: elas usam da queeridade para desestabilizar os discursos heteronormativos através do questionamento deliberado das formas transcendentais e heterossexuais de se ler a

51 Texto no idioma original: *Queer is (...)the essence of a denied reality that we are talking about here when we speak of ‘Queering’ or Indecenting as a process of coming back to the authentic, everyday life experiences described as odd by the ideology – and mythology – makers alike. Indecenting brings back the sense of reality, and not the commonsense reality politics (...)* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 71).

Bíblia (e textos sagrados de forma geral) desconcertando sexualmente a lógica corporal do posicionamento do leitor e da leitora em relação à leitura, e conseqüentemente cruzando as fronteiras da tradição (ALTHAUS-REID, 2019, p. 25).

Um exemplo dessa utilização da queeridade é a demonologia althausreidiana, que é compreendida como um chamado a reflexão sobre os processos de sacralização da santidade na vida cotidiana, e dos espaços celestiais como o limbo e o inferno. Tradicionalmente, a demonologia foi uma forma de desumanizar inimigos e torná-los impotentes, estabelecendo uma lógica de conflito interno e bélico contra um transgressor – um demônio. Essa ideologia, a qual Marcella Althaus-Reid chama de “ideologia da feitiçaria”, não foi de uso exclusivo do cristianismo: amparou regimes políticos autoritários em toda a América Latina. Na ditadura Argentina, por exemplo, o inimigo demoníaco podia ser qualquer coisa ou qualquer um que ameaçasse a ordem imposta pelo regime da Junta Militar, muito além da dualidade que dividiu a humanidade entre comunistas-transgressoras-dissidentes versus capitalistas-heterossexuais. Por isso, Althaus-Reid recusa-se a seguir a compreensão tradicional dessa ideologia, e afirma que, numa compreensão libertária e queer, demoníaco é a expressão da transgressão a partir de corpo e da sexualidade factual; isto é, uma “metamorfose em relações sexuais e de gênero” que coloca em cheque sistemas políticos, econômicos e culturais (ALTHAUS-REID, 2019, p. 185). A demonologia althausreidiana é intimamente relacionada à redenção queer, que, por sua vez, é uma forma de rebelião sexual que “desterritorializa a sexualidade da procriação, complicando os padrões identificatórios sexuais coloniais como ‘unidades biológicas e sociais discretas’ e misturando os direitos ao prazer” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 189). A redenção queer dilui a fronteira entre o redentor e o redimido, porque “reivindica um espaço (...) de suspeita sobre os processos de pensamento por trás das ideologias heterossexuais” (Ibid, p. 190). Assim, a demonologia é um ato de redenção queer que incorpora espíritos rebeldes e, portanto, constitui-se enquanto um chamado ao cruzamento das fronteiras. A possibilidade de cruzamento das fronteiras aponta para a ambigüidade constitutiva das relações de modo geral, e das relações indecentes na teologia de modo específico, mas também revela corpos, sexos e identidades tais como elas são: desnudas, indecentes, ambíguas.

Assim, a Teologia Indecente de Althaus-Reid retoma e radicaliza o que se pretendia com as Teologias da Libertação e Feminista: a ousadia de pensar uma proposta hermenêutica que supera preconceitos e conceituações hierárquicas, e que denuncia desigualdades e exclusão social. Ao reconhecer na religião dimensões que formam identidades e modos de ser e não ser no mundo, a indecência contribui para que as reflexões sobre religião possam ir às raízes sexuais sob as quais os discursos religiosos hegemônicos se estruturam e são questionados. Conhecendo as noções pressupostas e os problemas que o idealismo infere na realidade prática, é possível construir caminhos outros a partir das dissidências e da realidade concreta. É possível

sair do armário e rasgar as vestes coloniais, rompendo com o dualismo – inclusive o dualismo centro/margem e homem/mulher, ainda tão presente nas Teologias da Libertação e nos discursos e práticas religiosas contemporâneas.

Outra contribuição oferecida pela teologia indecente é a que possibilita desconstruir mitos e símbolos tradicionalmente operados sob a égide do discurso heteronormativo.⁵² Para Althaus-Reid (2000), mitos são “metáforas sexuais que determinam as origens das construções simbólicas religiosas” (p. 23, tradução própria). Enquanto metáforas sexuais, os mitos possuem efeitos reais sobre corpos reais. Por isso, Ana Ester Pádua Freire observa que na Teologia Indecente não se busca necessariamente a legitimidade bíblica feita por uma mediação teológica que ofereça o *status* de verdade absoluta. Ao contrário, a sinceridade epistemológica articulada na experiência sexual de corpos reais é o ponto de partida para elaborações sobre prazer, desejo e possibilidades de relacionamentos não-monogâmicos com o Sagrado:

(...) [Na Teologia Indecente] A compreensão de um corpo não mutilado, que é reservatório de desejos e fonte de prazer, é fundamental para o método althaus-reidiano. Entretanto, vale a ressalva de que sua proposta de leitura da realidade, a partir de escritos eróticos e também da Bíblia por meio de um processo de indecentamento, não se baseia, necessariamente, em uma hermenêutica ou exegese que necessite do aval das escrituras. Segundo Mora Grisales (2016, p. 119), “a autora não busca legitimidade na Bíblia. Ao invés disso [...], há uma denúncia sobre os textos bíblicos e sua produção de narrativas jurídico-teológicas que funcionam para regular os corpos, fixando sentidos e papéis atemporais”. A Teologia Indecente permite construções teológicas que se distanciam do texto como mediador da relação do humano com o Sagrado (FREIRE, 2021a, p. 97).

No tópico a seguir será discutida a questão do Círculo Hermenêutico Libertino na Teologia Queer de Marcella Althaus-Reid. Serão apresentados os contextos de produção e as bases utilizadas em sua construção. Novamente, em diálogo com as Teologias da Libertação, a utilização do corpo de maneira a subverter pressupostos sexuais naturalizados na teologia e nos estudos em religião aparece de forma latente. A utilização dessas ferramentas será útil para refletir sobre os mitos de maneira indecente no campo da religião e, especificamente, sobre a contribuição que a Teologia Indecente pode trazer aos estudos sobre o mito de Lilith.

52 Por discurso heteronormativo compreende-se um regime político que impõe formas de comportamento e conduta baseada nas diferenças reprodutivas dos sujeitos, impondo a heterossexualidade como “norma” (para maior aprofundamento sobre o conceito de heteronormatividade, ver em SULLIVAN, 2003, p. 119-135).

2.2. A QUESTÃO DA LIBERTINAGEM E A ELABORAÇÃO DO CÍRCULO HERMENÊUTICO LIBERTINO

Para Marcella Althaus-Reid, a teóloga indecente é uma teóloga na diáspora; isto é, que está constantemente conhecendo, desconstruindo, construindo e explorando, nas “encruzilhadas do cristianismo”, questões relacionadas à gênero, sexualidade, classe e raça (ALTHAUS-REID, 2019, p. 25). Por isso, a Teologia Indecente utiliza práticas disruptivas e libertinas, e que deliberadamente se propõem a serem desconcertantes. No tópico anterior, discutiu-se como a categoria da indecência está relacionada à proposta de uma hermenêutica queer. Sua aplicação é uma forma de aprofundamento e expansão do que a teóloga entende como libertinagem. Por isso, a seguir estudar-se-á a questão da libertinagem e a proposta do Círculo Hermenêutico Libertino.

Para compreender a questão da libertinagem na Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid, é fundamental retomar a trajetória pessoal da teóloga e o contexto em que viveu. Enquanto mulher pobre latino-americana, suas reflexões partiram do corpo - do corpo da mulher pobre latino-americana que viveu no auge das formulações das Teologias da Libertação e Feminista no contexto argentino entre as décadas de 60, 70 e 80 (ALTHAUS-REID, 2000). Por isso, a Teologia Indecente, de modo geral, ampliou a perspectiva do corpo enquanto espaço epistêmico herdada das Teologias Feministas, radicalizando-a à luz dos estudos queer e dos debates de gênero e sexualidade, articulando-o com aquilo que se denomina libertinagem.

Na literatura queer há uma evocação libertina em si mesma, uma evocação da condição queer (e da vocação) da *libertinaje*. *Libertinaje* é o termo em espanhol para a condição de ser um libertino, mas também, em linguagem comum, de agir “além da liberdade”, ou de tirar proveito da liberdade para cometer atos ilícitos, o que é também teológico em sua memória de corpo libertino, como se feito por enigmas transcendentais e de transgressões da liberdade da carne. Para as pessoas da minha geração na Argentina, a memória libertina é também uma memória política, que se concentrou por um período de séculos em uma divisão dualista de liberdade (ALTHAUS-REID, 2019, p. 46).

A libertinagem (do espanhol, *libertinaje*), refere-se à “condição de agir além da liberdade” e constitui-se, também, como um ato político. Althaus-Reid explica que, durante o período ditatorial na Argentina, o debate dividiu-se entre liberdade *versus* libertinagem, o que reduziu à imoralidade tanto comportamentos sexuais quanto aspirações de vida democrática. Tratou-se de uma forma de regulamentar e delimitar os limites da vida pública e privada a partir da liberdade concedida pelos ditadores. Esse modo de operação tem sido comum em regimes militares de toda a América Latina, que tendem a nomear de “libertinos” quaisquer comportamentos que confrontem seus discursos autoritários.

Fazer campanha pelo voto democrático era, naquele momento durante a década de 1970, um ato claramente libertino (*acto de libertinaje*). Os protestos populares transpassaram os limites da liberdade concedida pelo regime militar da Junta. Reunir mais de três pessoas em sua própria casa também era um ato libertino punível por lei. Como diferenciamos liberdade de liberdade excessiva (*libertinaje*) naquele discurso? O que há de errado com a liberdade excessiva (se é liberdade)? Quando um Carnaval começa a comportar-se como uma reunião íntima? Na América Latina, falando política e teologicamente, as igrejas, como os regimes ditatoriais, tendem a dar a seus medos o nome de “libertinos”. Temem a liberdade manifesta na práxis de corpos reunindo-se de maneira rebelde (...). Temem os corpos determinados a continuar, na calada da noite, inter-relacionando-se e combinando-se, mas também a recreação e a descoberta de novas formas de se relacionarem entre si como em um ato de sabotagem, o qual desestabiliza o relacionamento entre Deus e a humanidade ao questionar os relacionamentos humanos e, por conseguinte, os relacionamentos de Deus também (ALTHAUS-REID, 2019, p. 46).

Nesse sentido, é evocado o “corpo político libertino”. Um corpo que se configura no contexto de busca pela redenção, cuja base comum é a transgressão teológica, política e sexual. Essa transgressão é teológica porque se constitui a partir da desestabilização do relacionamento entre Deus e a humanidade, feita a partir de corpos que se acariciam e se reúnem de maneira rebelde, ousando criar novas formas de relacionar-se, promovendo amor e justiça em tempos de cerceamento de liberdade. É, também, política à medida que transpassa uma configuração do que é ou não sexualmente aceito e como isso se reflete na organização e nas relações sociais. E, principalmente, é sexual porque trata-se de um ato corpóreo e íntimo, profundamente relacionado ao desejo/prazer pela carne que, por sua vez, se mistura ao desejo/prazer por sentido. É útil observar que *prazer*, para Althaus-Reid, diferencia-se de *desejo*.

A questão é que o desejo pode funcionar como uma abstração e, assim, continuar ensaiando a presença reveladora do que Butler chamaria de presença do falo ubíquo. É justamente o que representa o transcendental na teologia – um falo que depende de um protótipo messiânico, que é o protótipo do pênis místico de Cristo. Porém, a subversão é um espaço hermenêutico presente em todas as interpretações. O pênis místico de Jesus pode ser subvertido não pelo desejo, mas pelo prazer. É o prazer que dá (...) ao peso da sua atribuição

concreta, antídotos à transcendência desnecessária do falo do Pai em Jesus e em Deus (ALTHAUS-REID, 2004b, p. 99-100, tradução própria).⁵³

Enquanto desejo representa a tradicional compreensão do transcendental pelas formulações teológicas, o prazer escancara os limites das relações de poder, e os efeitos de resistência dentro destas relações. É pelo prazer que a teóloga queer explora possibilidades de subversão, já que este, por sua vez, é um espaço hermenêutico situado no corpo político libertino, e constituinte de toda interpretação.

O corpo político libertino da Teologia Queer de Marcella Althaus-Reid é um corpo de estranhos desejos, onde localizam-se formas de prazer específico. Esse prazer excede, mistura e perturba (des)ordens através do exercício de contar histórias sexuais,⁵⁴ bem como histórias de rebelião sexual tanto a nível institucional quanto literário (ALTHAUS-REID, 2019, p. 45). O excesso é utilizado como ferramenta de perturbação e subversão: é a partir dele que a teóloga mostra o quanto interpelações totalitárias e totalizantes podem ser subvertidas e transgredidas por meio do mesmo excesso.

Marcella Althaus-Reid evoca o corpo libertino para estudar como concepções restritivas podem fazer a manutenção de sistemas sexuais, religiosos, econômicos e políticos. Ela encontra nos contos eróticos do francês Marquês de Sade “estranhas semelhanças” com as decisões da divindade cristã nos relacionamentos íntimos e nas decisões de ordens econômicas.

Os textos de Marquês de Sade sobre orgias imaginadas podem ser lidos a partir de uma perspectiva hermenêutica contestadora e em rigorosa conformidade com um rebaixamento de classe e ordem social feito de corpos entrelaçando-se dentro e fora das restrições da totalidade e da hegemonia. Tal pode ser, por exemplo, uma Teologia Trinitária que exceda as fronteiras de três pessoas divinas. Ou poderíamos usar os textos de Sade hermeneuticamente, mostrando pelo excesso o quanto as interpelações totalitárias (como a obediência à visão

53 Texto no idioma original: *The point is that desire may function as an abstraction, and such as, continues rehearsing the revelatory presence of what Butler would call the presence of the ubiquitous phallus. It is precisely which represents the transcendental in theology – a phallus which depends on a messianic prototype, that is the prototype of the mystical penis of Christ. However, subversion is a hermeneutical space present in every interpretation. The mystical penis of Jesus can be subverted not by desire but by pleasure. It is pleasure which gives (...) the heaviness of its concrete allocation, antidotes to the unnecessary transcendence of the Father’s phallus in Jesus and in God.* (ALTHAUS-REID, 2004b, p. 99-100).

54 Contar histórias sexuais é parte da metodologia do indecentamento articulada por Marcella Althaus-Reid no capítulo *The Theology of Sexual Stories*, do livro *Indecent Theology* (2000). Essa metodologia também aparece em formulações de outras autoras e autores, e dialoga especialmente com o campo de estudos feministas, gays e lésbicos. Para uma compreensão mais aprofundada sobre a temática, veja as reflexões de Lisa Isherwood em *Liberating Christ* (1999), *Judith Plaskow em The coming of Lilith: essays on feminism, Judaism and sexual ethics* (2003), *Elizabeth Stuart em Gay and Lesbian Theologies* (2002) e *Ana Esther Pádua Freire* (2021b).

de mundo de mestres e escravos) pode ser subvertida através do mesmo excesso (ALTHAUS-REID, 2019, p. 47).

Marquês de Sade nasceu em 1740 e faleceu em 1814. Foi um aristocrata e escritor que viveu em permanente conflito com o sistema sexual, político e social de sua época. De seu nome originou-se o termo “sadismo”, que era inicialmente associado a atos de libertinagem e/ou perversão sexual. Sade utilizava-se da ironia e do excesso para denunciar sua aversão ao autoritarismo e hipocrisia da Igreja Católica e dos costumes e dogmas de sua época, indo radicalmente contra as leis (ALTHAUS-REID, 2019, p. 230-231). Pela postura radical, a literatura sadeana é recheada de orgias e histórias sexuais e de transgressão envolvendo o alto clero. Daí sua importância para a obra de Marcella Althaus-Reid.

Enquanto Sade buscou destruir a autoridade da lei indo radicalmente contra ela num caminho de transgressão absoluta, à teóloga interessou refletir sobre como o queer representa exatamente a transgressão da lei e como isso se relaciona à santidade ao denunciar a inflexibilidade e a injustiça do sistema heterossexual reforçado e autoritariamente divinizado por um cristianismo falocêntrico. A denúncia queer ocorre pelo excesso de exclusão sofrida. Mas, ainda que nasça da exclusão, “a santidade queer não vive à sombra da lei, ao contrário, estando independente dela. A santidade queer tem um papel pedagógico na igreja e na sociedade” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 230). Nesse sentido, para o corpo político libertino (queer), a literatura sadeana se torna uma Teologia Contextual em um cenário teológico libertino.

Com efeito, tal teologia segue quatro pontos de referência. O primeiro diz respeito a corpos transgredindo os pressupostos da heterossexualidade.

A resistência aos relacionamentos normais e à normalização da sexualidade exige em Sade a necessidade de saída dos limites da heterossexualidade. A política de representação sexual em Sade não reflete nenhuma norma heterossexual; os contextos afetivos das pessoas são homossexual, bissexual, lésbico, sendo geralmente incestuosos. Na narrativa libertina, e no corpo libertino, o binarismo não existe (...). (...) A heterossexualidade não é uma categoria estável, nem mesmo os sistemas teológicos considerados heterossexuais. Para nos libertarmos teologicamente do binarismo, há mais opções do que apenas teologia lésbica e gay. A Teologia Queer é uma categoria mais ampla cuja intenção permanente é a instabilidade, e, como o libertino na cena sadeana, seu objetivo não é refletir nenhum projeto normativo (...) (ALTHAUS-REID, 2019, p. 49).

Marcella Althaus-Reid articula a Teologia Contextual Sadeana ao contexto mais amplo da Teologia Queer, colocando a instabilidade e a denúncia da instabilidade já existente como objetivo de ambas. Dessa forma, passa ao segundo ponto: a ausência de romantismo na narrativa libertina. Se a Teologia Queer transgredir os pressupostos

da heterossexualidade,⁵⁵ é preciso manter em suspeição comportamentos originados na base do sistema sexual hegemônico. Por isso o segundo ponto fala também sobre a necessidade de cenas programadas:

[Na narrativa libertina] Não há espaço para a espontaneidade. Pactos são feitos e acordos são selados entre pessoas unicamente com base no que irá ser atuado. Esse pactuar é em si uma práxis prazerosa, pela maneira como se escolhe e se combina o fluxo de desejos para, em seguida, fixa-los. Somos confrontados aqui, de maneira interessante, com o círculo de contradições internas presentes na teologia do pacto, ou nas reflexões cristãs sobre os pactos originais. (...) Na epistemologia libertina, precisamos nos perguntar quem está pactuando o quê, isto é, de quem é o poder político que está construindo pactos não-consensuais e quais os tipos de mecanismos existentes para nos dar a conhecer uma tentativa de consensualidade (ALTHAUS-REID, 2019, p. 49-50).

Apostando no prazer pactual e consensual, qualquer comportamento espontâneo é colocado sob suspeita. Suspeitando e perguntando-se pelos poderes políticos e pactos não-consensuais nas narrativas religiosas é possível identificar aspectos de dominação e submissão – bem como subvertê-los.

O terceiro ponto de referência fala sobre a questão dos excessos.⁵⁶ Como mencionado anteriormente, o excesso é um recurso transgressivo utilizado pela literatura sadecana e, também, articulado pela Teologia Queer como forma de escancarar os limites de sistemas sexuais totalitários. Mas o programa narrativo de ordem excessiva também encontra limitações, que, por sua vez, são combatidas com a variação de cenas. Para Althaus-Reid “as variações na narrativa normalmente aparecem como pequenas contravenções ou leves mudanças ao que havia sido pactuado e é esperado” (2019, p. 51). Dessa forma, as narrativas tendem a funcionar a partir de múltiplas variações de um mesmo reflexo – o que possibilita uma

55 Para Althaus-Reid, a heterossexualidade está para além de uma categoria sexual: é também uma construção ideológica intimamente relacionada a um sistema econômico, político, social, religioso e sexual autoritário e dominante, que compreende a sexualidade a partir do discurso biológico, restrito aos limites dos órgãos reprodutivos (ALTHAUS-REID, 2000, p.72; p. 170). No pensamento (ou ideologia) heterossexual, a autonomia das mulheres, por exemplo, é reduzida a unidades de consumo devido à invisibilidade de seu trabalho doméstico (incluindo o trabalho afetivo e erótico que nutre a força de trabalho). Nesse sentido, ideologia heterossexual e o capitalismo estão intrinsecamente relacionados, sendo ambas teorias não de autonomia, mas de dependência.

56 No capítulo 5 do livro *Indecent Theology*, Marcella Althaus-Reid afirma que na ideologia heterossexual a restrição é muitas vezes tida como característica, mas essa restrição da ideologia heterossexual é, na verdade, uma condição do excesso: “há excesso de autoridade, excesso de justiça, e injustiça no excesso” (ALTHAUS-REID, 2000, p. 157). Todos esses excessos são jogados em um sistema teológico hierárquico, que muito tem em comum com práticas sexuais fetichistas e sadomasoquistas: “freiras com chicotes e damas com cruces em seus espartilhos que são projetados para aumentar a cintura em até dez centímetros, paródias da autoridade teológica, de dominação e subjugação, em um sistema instável onde essas ordens são estabelecidas temporariamente e revertidas por prazer. Fetichismo e S/M são vistos por algumas pessoas como cumprindo o papel de grupos religiosos” (Ibid., p. 157).

continuidade e descontinuidade permanente. A teóloga observa que essa realidade é detectada no cristianismo, como, por exemplo, no próprio Jesus (e a tradição profética), que, segundo ela, funciona como “uma variação na cena de um Deus limitado” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 51).

Finalmente, o quarto e último ponto de referência para a Teologia Contextual Sadeana, especificamente, e para a Teologia Queer, em um contexto mais amplo, tem a ver com a quebra de expectativas:

A urgência das paixões é consistentemente contrastada com os mecanismos de atrasos das narrativas, que constroem a expectativa no leitor. Uma ética da paixão e urgência é sistematicamente contrariada e combatida por uma ética de atraso. Tais atrasos, ou atos de paciência trabalham por intensificar os desejos enquanto que de alguma forma aumentam o valor do esperado na narrativa da cena pactuada (ALTHAUS-REID, 2019, p. 51).

Segundo Althaus-Reid, esse mecanismo é também observado na construção de utopias, e é útil, pois reforça a descontinuidade e a transgressão como garantia de permanência a diferentes gerações de libertinos. Vale ressaltar que a transgressão, aqui, não é apenas sexual, mas de lugares de discursos filosóficos que, justamente por construir novos contextos teológicos Sadeanos a partir de Sade, a teóloga supera-o. Um exemplo útil que ilustra a Teologia Contextual Sadeana é o confronto entre a narrativa de Bataille, em *Madame Edwarda*, e uma proposta queer de Deus, que foi discutido por Elissa Sanches (2021, p. 12-13). Sanches resume a história da seguinte forma:

(...) O personagem, Pierre Angelique, está na rua onde se depara com a prostituta Madame Edwarda. Ele a acompanha até o bordel, e lá ela abre seus “trapos” em uma cena que se mistura com toda a neblina erótica do imaginário criado pelo autor. Neste momento, a sensualidade da cena reafirma a presença do gozo molhado e, acompanhado do êxtase da surpresa, atravessa o limiar da experiência com o divino. Com seu púbis aberto, Madame Edwarda afirma: ‘Eu sou Deus’, a quem Pierre Angelique responde imediatamente: “Eu sou louco” (SANCHES, 2021, p. 12).

Marcella Althaus-Reid afirma que ao beijar Edwarda, Pierre Angelique se depara com uma teofania: o púbis aberto a sua frente revela a presença de Deus, como uma missa aberta aos não-convertidos, “ou àqueles aguardando sua iniciação – neste caso, iniciação erótica” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 142). Na Teologia Contextual Sadeana, a combinação de múltiplas relações em variadas cenas constitui um sistema de sentido corpóreo. Uma vez alcançado tal sistema de sentido, a cena é dissolvida e abre caminho a outra cena, combatendo os limites dos excessos com menores variações, o que, por sua vez, retarda o senso de urgência das paixões. No caso de Madame Edwarda, esse sistema é operado como um jogo de ressignificações e *bricolagem*- este último é o termo que Elissa Sanches toma emprestado de Deleuze:

É interessante observar que a bricolagem vem da ação de colar em camadas. Elas não precisam ser coerentes e, tampouco, transmitir qualquer noção de beleza, mas o uso de fragmentos que, em si, foram fragilizados, as ressignifica e confere uma nova potência de sobrevivência. Para Deleuze, a vida surge do desejo e este, por sua vez, escapa do maquinário capitalista. Ao tornar Deus a prostituta, Marcella simboliza sua revelação por meio de seus grandes lábios que, abertos, expõe sua diferença (é queer!). É material e abstrato ao mesmo tempo, pois nunca sabemos quais desejos se revelarão desse contato. O tesão desafia o medo da entrega a esse divino. Desse modo, ele se difere do Deus do mercado, que se transforma em objeto de troca e reprodução de consumo. Outro sexo se impõe, aquele que se faz sobre a dor e que, estando o indivíduo coagido da plena bondade divina, tenta, sem sucesso, ressignificar esse desejo em capital e poder, retroalimentando o ciclo (SANCHES, 2021, p. 13).

Tal movimento é denominado por Marcella Althaus-Reid de *Círculo Hermenêutico Libertino*, e constitui-se enquanto um deslocamento de discurso, que

Não é nada mais que a estratégia típica de desconectar a teologia da ideologia, já feita anteriormente nas Comunidades Eclesiais de Base, fábricas ou grupos de conscientização na década de 1970. Algumas vezes os atrasos (e ética da paciência) entre a saturação de uma cena, sua dissolução e a construção da próxima cena ocorrem a partir de longos debates filosóficos sobre teologia, questões das identidades dos cidadãos, e sobre o mistério do mal e do sofrimento da vida humana (ALTHAUS-REID, 2019, p. 52-53).

A configuração do *Círculo Hermenêutico Libertino* não é novidade. As Teologias da Libertação e da Libertação Feminista já o fazem há pelo menos 40 anos, quando afirmaram pela primeira vez a necessidade de uma reflexão sobre religião voltada a ações de promoção de justiça social, e, posteriormente, assumiram a centralidade do corpo enquanto espaço epistêmico. No entanto, a contribuição da Teologia Queer destaca-se pela possibilidade de aprofundar o debate a partir da “negação máxima do pensamento heterossexual (e suas várias implicações) (...)” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 231) e de aprofundar a discussão do sexual como político.

Dessa maneira, não se trata mais de apenas assumir nas narrativas e discursos religiosos a diversidade, de aderir a categorias menos estáticas para incluir quem até então não estava incluído ou incluída- como mulheres, homossexuais, pessoas trans, travestis e LGBTQIA+ de um modo geral, mas sim de refletir sobre religião a partir da e para a própria diversidade (ALTHAUS-REID, 2019, p. 232). É nos espaços de transgressão, de subversão da ordem, de questionamento ao status quo que, de fato, surge a possibilidade, segundo Althaus-Reid, de pensar um novo caminho, totalmente outro, para uma reflexão que liberta. Este caminho aponta para a possibilidade de (des)construir não apenas gênero, mas também os discursos religiosos e as teologias de uma nova forma, com identidades menos estáticas e mais dinâmicas,

que enunciem a diversidade própria da experiência humana. Tal perspectiva tem implicações para os estudos da religião na medida em que revela características e movimentos do fenômeno para além do que está estabelecido e é aceito como característico e representativo.

Nesse sentido, a teóloga mostra como concepções restritivas podem fazer a manutenção de noções totalitárias e totalizantes, como a passividade e a submissão de experiências tão diversas e plurais, como as de dissidentes sexuais. É observando tal dinâmica que a formulação de um Círculo Hermenêutico Libertino atua como uma contraproposta que radicaliza a forma de refletir e elaborar estudos, discursos e narrativas religiosas. Interpelando as histórias sexuais libertinas de Sade, Althaus-Reid conecta seus próprios contextos epistemológicos no modo de se fazer e refletir sobre teologia, especificamente, e religião, de um modo geral.

A contribuição de Marcella Althaus-Reid infere diretamente num exercício de sinceridade epistemológica que escancara pressupostos sexuais, inclusive àqueles presentes nas teologias que a influenciaram de forma tão direta, como o caso das Teologias da Libertação da América Latina. Indecência e Libertinagem podem ser utilizadas como ferramentas para estudar o mito de Lilith. Tal possibilidade será o tema do próximo tópico.

2.3 POSSIBILIDADES DE APLICAÇÃO DO INDECENTAMENTO AO MITO DE LILITH

Marcella Althaus-Reid identificou que muitas teologias latino-americanas têm operado como discursos religiosos autoritários, naturalizados na vida cotidiana, cuja manutenção têm partido de processos de mutilação: “A teologia latino-americana vem daí, uma mutilação de saberes simbólicos como teologia, política, economia, ciência e sexualidade (...) os discursos autoritários que sustentam a vida cotidiana” (ALTHAUS-REID, 2000, p. 11, tradução própria).⁵⁷ Por Teologia compreende-se as formas de linguagem ou discursos cuja preocupação volta-se ao sagrado e à mediação das relações entre a humanidade e o divino (GEBARA, 1997, p. 53). Na reflexão althausreidiana, essas linguagens da religião bastante restritivas em termos de gênero e sexualidade podem ser subvertidas se pautadas em uma metodologia indecente.

Um dos exemplos mais elucidativos é o das discussões da mariologia feitas na década de 1980. Althaus-Reid criticou a imagem da virgem branca, rica e passiva, que serviu e serve de exemplo concreto de feminilidade a milhares de mulheres pobres na América Latina:

57 Texto no idioma original: *Latin American theology comes from that, a mutilation of symbolic knowledge such as theology, politics, economics, science and sexuality” (...) the authoritative discourses which sustain everyday life* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 11).

A Virgem Maria é um tipo generificado, [que funciona como] um código de vestimenta e a Mariologia é o ato de personificação que faz de Maria uma mulher heterossexual; ou ela / lésbica, ou a ambígua sexualidade travestida da Santa Librada. O que a teologia popular está nos ensinando neste caso é que Maria e Jesus estão sujeitos ao mesmo processo de subjetivação que todo mundo. (...) O sujeito é definido no cruzamento de múltiplas variáveis (sexo, gênero, raça, classe etc.) e pela interação de práticas materiais e discursivas. Em teologia, essa interação é uma intertextualidade e intersexualidade. As práticas materiais da teologia são as instituições e os gêneros discursivos / simbólicos sexuais que regulam as identidades religiosas. Ao deslocar a identidade de gênero das divindades cristãs na Mariologia ou Cristologia, estamos deslocando e criando o caos nas duas áreas da organização da Igreja e nos sistemas teológicos. Portanto, não é apenas na escolha dos motivos que podemos criticar o estilo ocidental de teologia masculino, por vir sempre da mesma matriz heterossexual, mas também na lógica teológica que considera que a teologia deve ser apresentada de forma sistemática, progressiva, por exemplo, em vez de disruptiva e baseada no momento (ALTHAUS-REID, 2000, p. 82-83, tradução própria).⁵⁸

Neste trecho, Althaus-Reid observou que a formulação da Virgem enquanto um mito na América Latina continuou sustentando um sistema de sexo-gênero ao mesmo tempo que o internalizou. Ao fazê-lo, este dualismo reforçou a submissão e a nulidade do sexo, promovendo violência contra mulheres. Uma alternativa à reflexão sobre a Virgem Maria é proposta através do método do indecentamento, que subverte a lógica da decência sob a qual a Mariologia tradicional tem operado, revelando assim uma “virgem indecente”:

A ‘virgem indecente’, oferece o método do indecentamento como alternativa para a reflexão sobre a Virgem Maria, visto que a mariologia constitui um elemento-chave em torno do qual o cristianismo e as hegemônias políticas se aliam estreitamente na América Latina. [O método do indecentamento

58 Texto no idioma original: *The Virgin Mary is a gender type, a dress code, and Mariology is the impersonating act of making of Mary a she/heterosexual; or a she/lesbian, or the ambiguous sexually transvestite of Santa Librada. What popular theology is teaching us in this case is that Mary and Jesus are subjected to the same assujettissement of the subjectification process as everyone else (Braidotti 1994: 61). Rosi Braidotti has considered how the subject is defined at the crossroads of multiple variables (sex, gender, race, class etc.) and by the interaction of both material and discursive practices. In theology, this interaction is an intertextuality and intersexuality. The material practices of theology are the institutions and the discursive gender/sexual symbolics which regulate religious identities. In dislocating the gender identity of the Christian divinities in Mariology or Christology, we are dislocating and creating chaos in the two areas of Church organisation and theological systems. Therefore, it is not only in the choice of motives that we can criticise a Western male style of theology, as coming always from the same heterosexual matrix, but also the theological logic which considers that theology must be presented systematically, progressively, for instance, instead of disruptively and moment-based. That gender chaos provokes the coming out of other discomforts and areas of tensions such as economics and racial structures of suppression of subjectivities, because heterosexual matrices not only provide us with the master narratives for bedtime, but economic epistemologies and social patterns of organization. (ALTHAUS-REID, 2000, p. 82-83).*

aplicado à virgem] faz perguntas relativas à figura ativa do papel teológico da mulher (ALTHAUS-REID, 2000, p. 7, tradução própria).⁵⁹

A elaboração indecente sobre a virgem retoma três aspectos do círculo hermenêutico libertino: o primeiro, de desconstruir noções totalizantes. O segundo, de compreender que qualquer teologia é sempre contextual. O terceiro, do exercício de deslocamento do discurso. Assumindo a disrupção como método, Althaus-Reid aposta na não-unicidade de qualquer sistema dual, reconhecendo a pluralidade de experiências, corpos, prazeres e desejos – o que, por sua vez, também implica em revisitar a figura mitológica da virgem a partir do corpo político libertino, contando histórias sexuais constituídas na transgressão. Dessa forma, retoma a compreensão de que qualquer teologia é sempre contextual e, com ela, o não-compromisso de praticar uma hermenêutica autoritária em busca de uma verdade absoluta (ALTHAUS-REID, 2000, p. 43).

Ao estudar a Virgem como uma construção mitológica e criticá-la através da Teologia Indecente, a teóloga contribui significativamente para que reflexões sobre outros mitos também possam vir à tona. Isso porque refletir sobre o lugar teológico dado a essa figura implica refletir sobre o lugar teológico dado às mulheres reais, que experimentam e vivem a existência não no plano ideal, mas sim do plano real.

Essa é justamente a crítica de Althaus-Reid sobre o essencialismo presente nas teologias de um modo geral, incluindo nas próprias teologias feministas, ao tocarem em questões referentes às experiências dos indivíduos e suas comunidades (ALTHAUS-REID, 2000, p. 11). Para ela, esse discurso categoriza modelos universais de homem e mulher e atribui pressupostos sexuais percebidos, por exemplo, na normatização da heterossexualidade. Mesmo nos debates em que se assume identidades de gênero menos estáticas, mais “inclusivas” – no sentido de incluir quem estava, até então, à *margem*, Althaus-Reid observa que há, nessas propostas, um limite. Isso porque a manutenção da heterossexualidade acontece na diferença. Logo, “incluir” quem não condiz com a “norma”, por exemplo, incluir pessoas homossexuais, não rompe necessariamente com a norma. Dessa forma, há uma tensão constante entre a norma (o imperativo) e o marginal, o “subversivo”.⁶⁰ Este último, por sua vez, só é reconhecido em momentos específicos, quando não representa uma ameaça efetiva ao funcionamento do sistema religioso mais geral.

59 Texto no idioma original: *The indecent Virgin', offers the method of indecenting as an alternative for reflection on the Virgin Mary, as Mariology constitutes a key element around which Christianity and political hegemonies have been closely allied in Latin America. It asks questions pertaining to the figure of the theological woman writer* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 7).

60 O “subversivo” é uma categoria utilizada por Althaus-Reid (2000) para definir a tensão entre a “norma” e o que não se encaixa nela; isto é, a realidade desnuda. Segundo a autora, a subversão de um sistema religioso reside em um processo de desnudar-se, de deixar que a vida seja como ela de fato é: erótica, anormal.

Assim, Althaus-Reid critica interpretações tradicionais de gênero e sexualidade e postula que gênero é, na verdade, mais do que uma construção social prontamente imposta: é também constituída por elementos dinâmicos, reconstruídos a todo momento. Para ela, gênero e sexualidade são fatores estruturantes e estruturados nas relações sociais gerais, legitimados, entre outros, também no discurso religioso e nas práticas religiosas. A proposta da autora é, então, desconstruir imagens e símbolos. Trata-se de “desnudar” categorias sociais convencionais para construir um contradiscurso que desvele os pressupostos sexuais dos discursos religiosos. Isto porque, na reflexão althausreidiana, Deus fala através da experiência real dos corpos humanos, não na idealização destes corpos; isto é, em seu aprisionamento em prol de um tipo ideal. Segundo ela, “o escândalo teológico é que os corpos falam, e Deus fala através deles” (ALTHAUS-REID, 2019, p. 34).

As reflexões elucidadas pela Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid podem ser ampliadas para outras dimensões, e são úteis para observar construções mitológicas para além da Virgem. No campo da religião, é possível instrumentalizar a Hermenêutica da Suspeita ao perguntar-se pelos pressupostos sexuais das narrativas míticas que têm sido passadas e repassadas de forma constante. Também é possível perguntar-se pelos efeitos de suas construções restritivas de gênero e sexualidade, e pela possibilidade de ir às raízes sexuais, estudando de que forma esses mitos continuam operando como pedagogias de gênero e sexualidade, e o que podem ensinar numa perspectiva indecente.

É possível, ainda, aplicar a reflexão althausreidiana ao mito de Lilith a partir do Círculo Hermenêutico Libertino, observando como o *indecente* opera como um artefato de desconstrução de gênero e representa exatamente a transgressão da ordem e ideologia heterossexual. Enquanto a ordem é reforçada e autoritariamente divinizada por um cristianismo falocêntrico, Lilith é demonizada e temida pela potência de denúncia que é constitutiva de seu mito (SMITH, 2008, p. 26). Nesse caso, a denúncia queer ocorre pela violência e exclusão sofrida. Assim como as histórias sexuais contadas por Althaus-Reid no Círculo Hermenêutico Libertino, também o mito de Lilith não é esquecido à sombra da decência. Ao contrário, o cenário de disputa, tentativa de apagamento ou demonização que se forma em torno da figura de Lilith, conforme explorado no primeiro capítulo deste livro, sugerem que esse mito vive independente da lei: ele é mantido na memória religiosa e social como um mito que conta uma história de rebelião sexual.

Nesse caso, como o mito faz parte de um discurso religioso que se constrói na perspectiva da decência, uma contribuição libertina seria a de perceber como tal discurso transforma Lilith em um símbolo da indecência. Na leitura tradicional do mito, sua indecência serve para manter a ordem da decência. Enquanto representação do indecente, no entanto, ele também expressa a resistência a tal ordem e pode ser

acionado em seu potencial subversivo da ordem, recuperando o caráter indecente pelo que ele é: constitutivamente disruptivo. Essa disrupção é percebida a partir de diversas versões, que são marcadas por influências, disputas e tensões que transformam, retraem, questionam, criam e recriam o mito de Lilith de várias formas diferentes.

Mas para que de fato seja possível recuperar e afirmar a indecência do mito de Lilith é útil, antes, retomar as histórias sexuais mais específicas dele, analisando-as em seus próprios termos. Tal trabalho esbarra em alguns limites, especialmente se for levado em conta que os estudos sobre esse mito hoje concentram-se na área da psicologia e costumam trabalhá-lo em termos clínicos, como arquétipo associado a um papel social (KOLTUV, 2017; SICUTERI, 1987). Nesses estudos, corre-se o risco de perder de vista a complexidade da estrutura mitológica, bem como elementos intrínsecos a ela, como questões de gênero e sexualidade. Uma proposta indecente deve recuperar exatamente esse ponto: um cenário teológico libertino, deliberadamente interessado em questionar os pressupostos sexuais de um mito, como o mito de Lilith.

Os limites de observar narrativas mitológicas longe de seus próprios termos foi um problema já criticado por Marcella Althaus-Reid (2019). Para tanto, no campo da diversidade sexual e de gênero à luz dos estudos queer em religião, Muszkopf (2019) atesta a necessidade de compreender os mitos como formas de linguagem que funcionam como mediação e como amparo pedagógico para ensinar formas de ser e não ser no mundo. Nesse sentido, a partir da categoria de indecência e do método de indecentamento (*queering*) proposto por Marcella Althaus-Reid (2000), o próximo capítulo irá analisar o mito de Lilith. Buscar-se-á evidenciar de que maneira as diferentes narrativas desse mito elaboram e acionam questões de gênero e sexualidade, bem como pensar as possibilidades de resgatar e afirmar seu caráter indecente dentro do que a teologia queer tem a contribuir para os estudos em religião em face das discussões atuais na área.

CAPÍTULO III

LILITH: RECONSTRUINDO CAMINHOS INDECENTES

Nos dois primeiros capítulos apresentei as principais narrativas sobre o mito de Lilith, explicitando as relações de poder mais imediatas em jogo nele. Além disso, foram apresentadas as contribuições da Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid, identificando mecanismos e metodologias úteis para analisar o mito e melhor compreender essas relações. No presente capítulo serão discutidas as dinâmicas pelas quais o mito de Lilith continua operando como parte de pedagogias de gênero e sexualidade.

Como mencionado ao final do segundo capítulo, atualmente grande parte dos estudos acerca do mito de Lilith concentram-se na área da psicologia, em especial a partir da corrente teórica desenvolvida por Jung (KOLTUV, 2017, HURWITZ, 2013). O mais comum tem sido trabalhá-lo sob uma perspectiva arquetípica, o que acaba por reduzir sua complexidade a noções psicologizantes e estáticas. No tópico 2.4. observou-se, a partir da crítica de Severino Croatto (2010, p. 1999), que ao não trabalhar o mito em seus próprios termos, esses estudos correm o risco de perder elementos fundamentais que aparecem intrinsecamente relacionados a ele enquanto uma linguagem da religião. Questões de gênero e sexualidade, por exemplo, podem ser minimizadas ou ignoradas, ainda que sejam parte estruturante do mito e da realidade da qual ele fala.

A discussão de mito para além da psicologia ganhou contornos específicos na virada hermenêutica a partir de autores como Levi-Strauss (1967), Paul Ricoeur (1982) ou, ainda, Joseph Campbell (1990). A contribuição fundamental desses autores foi apontar para o mito como algo que está para além de uma simples narrativa, mas carrega determinada compreensão sobre a realidade e os modos de interagir com ela. Campbell ressalta, ainda, que por trás dos mitos há sempre uma função pedagógica, já que estes funcionam como instrumento de mediação (ou linguagem) da relação do indivíduo com o mundo e com outros indivíduos. Esse aspecto é importante para a presente reflexão, na medida em que permite observar

como, no mito de Lilith, concepções de gênero e sexualidade estão vinculadas a tipos de discurso e de poder que se relacionam diretamente com a vida social, bem como oferecem suporte à maneira como indivíduos e grupos lidam com questões cotidianas e enxergam o mundo.

Tal perspectiva abre a possibilidade de explorar mais a fundo o mito de Lilith não apenas como elemento de reprodução de discursos dominantes, mas, principalmente, como uma arena de disputa na qual operam, simultaneamente, forças resistência. De modo geral, observam-se dois movimentos nas entrelinhas dessas narrativas: (1) de um lado, o apagamento de Lilith, personagem do mito, dos textos sagrados do cristianismo; e/ou (2) a sua demonização na forma como o mito continua atuando. Ambos estão sob a égide do discurso dominante, mediante a manutenção dos pressupostos sexuais que excluem a diversidade e a liberdade e a definem como uma figura “indecente” que tem como função a manutenção da ordem da decência. Mas tal destaque encontra no Círculo Hermenêutico Libertino uma ferramenta útil que possibilita retomar esse mito a partir de uma perspectiva outra, de forma a resgatar e reafirmar sua indecência como uma transgressão da ordem e da ideologia heterossexual.

Como explorado no capítulo segundo, “indecência” é uma categoria trabalhada por Marcella Althaus-Reid em *Indecent Theology* (2000) e está profundamente relacionada com os estudos queer em religião. Para a autora, o indecente opera em uma zona de possibilidades; isto é, formula-se como a não-conformidade e como dissidência. Por isso, trabalhar com a indecência em um estudo queer em religião significa deixar-se ir a fundo, observar os limites e possibilidades do objeto da pesquisa e, principalmente, explicitar e desconstruir suas formulações generificadas. Nesse caso, trata-se de analisar criticamente as linhas e entrelinhas do mito de Lilith, reconhecendo que qualquer leitura que daí saia será sempre uma leitura contextual. A tarefa, então, é a de romper com concepções restritivas (ou “decentes”) dessas narrativas e explorar caminhos mais indecentes.

É com tal compromisso que, neste capítulo, o método de indecentamento será aplicado ao mito de Lilith, buscando observar de que maneira o jogo das relações de poder pode ser modificado por seu próprio exercício e quais os efeitos de resistência que existem dentro dele. Também será discutido de que forma as narrativas deste mito continuam operando como pedagogias de gênero e sexualidade e o que podem ensinar numa perspectiva indecente.

3.1 ROMPENDO COM O CÉU: INDECENTANDO LILITH

Retomando o que foi trabalhado anteriormente neste livro, em *Deus Queer*, Althaus-Reid criticou teólogas que não assumiram um rompimento com a ordem “bem-comportada” de fazer teologia. Para ela, havia uma necessidade de desnudar a visão romântica das mulheres como mães, reprodutoras, cuidadoras e trabalhadoras,

heterossexuais, passivas no desejo e nas relações sexuais, escancarando que, na verdade, corpos reais são diversos e as experiências desses corpos são plurais (ALTHAUS-REID, 2017, p. 34). Por isso, Althaus-Reid elabora a categoria de indecência, cuja contribuição é resgatar a diversidade num exercício teológico que se constrói de e para os espaços de dissidência e transgressão da ordem.

As reflexões elucidadas pela Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid podem ser ampliadas para outras dimensões e são úteis para observar construções mitológicas para além da Teologia. No campo da Ciência da Religião, é possível utilizar a categoria da indecência ao perguntar-se pelos pressupostos sexuais das narrativas míticas que fazem parte de diferentes experiências e tradições religiosas. Também é possível perguntar-se pelos efeitos de suas construções e pela possibilidade de ir às raízes sexuais, estudando o que esses mitos têm ensinado e o que podem ensinar a partir da indecência.

O Círculo Hermenêutico Libertino de Althaus-Reid chama atenção para a importância da linguagem, compreendendo-a como um sistema simbólico de significado e sentido que não apenas faz a mediação do ser humano com o mundo, mas se constitui enquanto o mundo: só é possível fazer referência na linguagem daquilo que já existe como realidade material. E o conhecimento da realidade material exige uma relação entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Assim, a linguagem possui uma importância fundamental porque permite nomear as coisas, e, portanto, conhecê-las e experimentá-las. Nesse sentido, o Círculo Hermenêutico Libertino permite tratar Lilith como uma linguagem, um símbolo. Esse símbolo tem sido operado de diferentes formas, a partir das mais variadas interpretações dentro do campo da religião.

No subtópico *Lilith no judaísmo*, do capítulo primeiro desta pesquisa, viu-se que na versão de comunidades judaicas sobre o mito, após recusar-se a deitar por baixo de Adão no ato sexual, Lilith pronuncia o inefável nome de Deus, rompe com o céu e põe-se a voar para fora dos portões do Éden. Com efeito, esse mito faz parte de um discurso religioso que se constrói na perspectiva da decência e que, por sua vez, transforma Lilith em um símbolo libertino. No entanto, o mito também expressa a resistência a tal ordem e pode ser acionado em seu potencial subversivo, o que recupera o caráter indecente pelo que ele é: indecente.

Nesse sentido, o rompimento de Lilith com o Éden representa também seu rompimento com a ordem heterossexual pressuposta na relação com Adão e com Deus. A pronúncia do inefável nome de Deus é um elemento importante desta narrativa, porque, se para as comunidades judaicas representaria um desrespeito à Santidade, aqui representa a denúncia do desrespeito, da violência e do silenciamento marcados na história da personagem. Na transgressão à ordem “bem-comportada”, essas marcas falam através do corpo de Lilith, que assume papel ativo. Ela então desnuda-se perante a revolta e, nua, põe-se a voar livre pelos ares, para fora do paraíso.

Dessa forma, o rompimento com o céu não é apenas figurativo. Ele também se apresenta como possibilidade real a medida em que denuncia noções totalitárias e totalizantes da ideologia heterossexual, como a decência, a passividade e a submissão das mulheres, e apaga – ou tenta apagar – experiências dissidentes. O símbolo de Lilith é o símbolo de uma dissidente sexual. Reconhecer essa dissidência implica em observar suas ambiguidades e como têm sido utilizadas pelo discurso dominante e pelas formas de resistência a ele. Finalmente, reconhecer gênero e sexualidade como fatores estruturantes e estruturados das/pelas interpretações do mito de Lilith implica em também perceber que, a partir destas questões, são ensinados modos de ser e ver o mundo e que, portanto, ele tem funções pedagógicas.

Mas para aprofundar tal reflexão, um primeiro passo é explicitar o papel de Lilith como mito e como pedagogia a partir de questões de gênero e sexualidade. Por isso, no que segue serão apresentadas algumas discussões sobre o mito como linguagem da religião e sua função pedagógica. Num segundo momento, será discutido como questões de gênero operam nos mitos e, dessa forma, constituem pedagogias de gênero e sexualidade no âmbito da religião. Essas discussões permitirão prosseguir na análise do mito de Lilith a partir da perspectiva metodológica do indecentamento.

3.1.1 O MITO E SUA FUNÇÃO PEDAGÓGICA

Religião é o termo amplo para referir-se a um fenômeno abordado desde diversas perspectivas. Para Rubem Alves (1999, p. 16), trata-se de um sistema de sentido que tem o poder de organizar o mundo e as relações humanas. Enquanto teólogo e psicanalista, este autor buscou uma compreensão psicanalítica sobre a origem da religião. Para ele, essa origem encontra-se na psique humana, especialmente a partir do *desejo*. Diferente da definição althausreidiana de desejo,⁶¹ Rubem Alves observou desejo enquanto sintoma de privação, uma presença da ausência. Essa ausência seria um projeto “inconsciente do ego” em busca de um “mundo em que possa ser amado” (ALVES, 1999, p. 16-17). Da busca incessante por saciar o desejo de ser amado surgiria a religião: “teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza” (ALVES, 1999, p. 17-18). Essa interpretação permite observar a religião como um fenômeno que transcende as instituições. Mas à reflexão de Rubem Alves escapam definições que permitam uma elaboração metodológica mais objetiva.

Elaborar um estudo sobre o que é religião foi a preocupação de Ninian Smart no texto *Dimensões da Religião* (1969, p. 27-70). O autor destacou que toda definição é, por si só, reducionista e que, portanto, há de se reconhecer que qualquer estudo da religião possui limitações. Smart compreendeu religião enquanto fenômeno geral,

61 Como mencionei no capítulo 2, desejo para Althaus-Reid é representativo da tradicional compreensão do transcendente pela teologia. Em outras palavras, para a teóloga Deus é desejo (ALTHAUS-REID, 2004b, p. 99-100).

complexo e plural, que transcende uma ou mais instituições e funciona como sistema de sentido radicalmente vinculado a contextos sociais, políticos, econômicos, dentre outros. Por isso, uma pesquisa que a toma como objeto deve levar em conta que a religião, em todas as suas dimensões e linguagens, está em um processo permanente de intercâmbio com outros subsistemas sociais e, portanto, em permanente transformação (SMART, 1969, p. 22).

A partir dessa ressalva, Smart desenvolveu um estudo comparado das religiões apontando seis dimensões da religião que seriam constantes às expressões religiosas por ele estudadas (SMART, 1969, p. 23-24). A saber: 1) dimensão ritual, que diz respeito a uma ação de mediação do humano com o sagrado; 2) dimensão mitológica, relacionada a um tempo mítico dotado de conteúdo ritual; 3) dimensão doutrinal, que se refere à sistematização/intelectualização da dimensão mitológica e ritual; 4) dimensão ética; 5) dimensão social; e 6) dimensão experiencial. Segundo o autor, a partir destas seis dimensões é possível formular muitas outras, mas que não devem ser tratadas separadamente (SMART, 1969, p. 24). Para Smart, as dimensões da religião têm a ver com comportamentos e formas de organização social, e articulam mitos, símbolos e doutrinas em compreensões de mundo que ensinam comportamento e conduta (SMART, 1969, p. 22-26).

Os mitos, enquanto uma dimensão da religião, possuem uma importância fundamental à organização social. Como apresentado brevemente no capítulo primeiro, Saldanha (2019, p. 19-21) afirma que os mitos oferecem uma explicação simbólica da realidade humana e funcionam como coesão social, efetivada mediante a manutenção do sistema de crença e valores no imaginário coletivo. Levi Strauss foi representante de uma virada hermenêutica fundamental quando ampliou a percepção sobre mito, fazendo-o a partir dos próprios elementos míticos (STRAUSS, 1975, p. 215-223). Para ele, os mitos são linguagem que servem de mediação na relação do indivíduo com o mundo e com os outros indivíduos ao seu redor, mas também são formas de compreender (ou saber) o mundo. No artigo *a eficácia simbólica*, (1975, p. 5-27), o autor aborda a relação entre mito e rito como uma dinâmica de atribuição de sentido para além do plano objetivo. Segundo ele os mitos, em certo sentido, são formas de experimentar o mundo à medida que atribuem a ele um significado para além do plano histórico; e são também uma forma de linguagem à medida que servem de mediação para que os indivíduos expressem seus desejos e medos mais profundos, muitas vezes traduzidas em ritos (STRAUSS, 1975, p. 22-223).

Já Ricouer (1982), que partiu da *História das Religiões*, atentou-se ao estudo intencional e crítico dos símbolos e mitos, ampliando noções a respeito de ambos. Ele afirma que para compreender o que é mito é preciso, antes, compreender o que é símbolo. Para ele, símbolo seria uma linguagem mais elementar, espontânea, que dá significado analógico às coisas e transmite imediato sentido (RICOEUR, 2013 apud

MEDEIROS, 2015, p. 116). Já mito tratar-se-ia de “(...) uma espécie de símbolo, como um símbolo desenvolvido em forma de relato e articulado num tempo e num espaço imaginário, que é impossível fazer coincidir com os da geografia e da história críticas” (RICOUER, 1982, p. 181). Em outras palavras, os mitos são símbolos articulados em um nível mais complexo, de modo a formar uma narrativa que condensa elementos do tempo e espaço da vida social em um tempo e espaço mítico, fantástico.

O mitologista Joseph Campbell (1990) sintetizou as percepções desses autores ao estudar o mito a partir de quatro funções: mística (de experimentar a finitude da vida humana frente a força da natureza), cosmológica (a de dar sentido à vida humana), sociológica (a função do mito de dar suporte e validar uma ordem social) e, finalmente, pedagógica (CAMPBELL, 1990, p. 45-47). A função pedagógica do mito é, de acordo com Campbell, a mais importante, pois condensa as outras três, ao mesmo tempo em que cria coesão e dá consistência prática aos elementos das narrativas condensadas nos mitos. Sua ideia é de que nos mitos, mais do que uma narrativa, há um discurso que forma e é formado por construções sociais e noções de mundo típicas das sociedades de onde emergem (CAMPBELL, 1990, p. 45). A função pedagógica do mito demonstra seu aspecto espacial e temporal, vinculado a tipos de discurso e de poder que se relacionam diretamente com a vida social, bem como também oferecem suporte à maneira como indivíduos lidam com questões cotidianas e enxergam o mundo.

No campo da diversidade sexual e de gênero e à luz dos estudos queer em religião, também Musskopf (2019) identificou a necessidade de compreender mitos enquanto linguagens. Para ele, essas formas de linguagem mediam e oferecem aporte pedagógico para os sujeitos no mundo. Nesse sentido, retomar a discussão sobre mito feita por esses autores permite potencializar uma análise crítica e contextual sobre o mito de Lilith, objeto de estudo dessa pesquisa, especialmente no que diz respeito às questões de gênero e sexualidade e sua operação em forma de pedagogias.

3.1.2 PEDAGOGIAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE E O MITO DE LILITH

Para compreender criticamente a questão pedagógica do mito, em especial no que tange às questões de gênero e sexualidade, é preciso perceber de que forma religião, gênero e sexualidade estão presentes. Segundo Joan Scott, gênero é “(...) um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” e “(...) uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86). A autora continua:

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda construção humana, parte da ordem natural ou divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte

do próprio significado de poder; pôr em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro (SCOTT, 1995, p. 92).

André Musskopf utiliza a definição de gênero levantada por Joan Scott para observar como ela está profundamente relacionada à religião enquanto sistema de crenças e valores, e afirma que tal categoria ajuda a perceber de que forma gênero (e sexualidade) relaciona-se profundamente “com a forma como as sociedades se organizam” (MUSSKOPF, 2022b, [manuscritos] p. 3). Segundo ele, sistemas religiosos têm investido na naturalização/divinização de noções restritivas sobre gênero e sexualidade, que têm reforçado e legitimado uma ordem hierárquica e violenta. Nesse sentido, a contribuição da categoria de gênero é explicitar distintas dimensões sobre as quais gênero (e sexualidade) estruturam-se, tais como: “símbolos culturais; conceitos normativos; organizações e instituições; identidade subjetiva. Não há uma relação de anterioridade entre essas dimensões, mas elas se retroalimentam constantemente para garantir sua eficácia” (MUSSKOPF, 2022b, p. 4).

A compreensão de gênero elencada por Scott retomou uma das principais contribuições dessa *categoria útil*,⁶² que foi desnaturalizar a relação entre sexo e gênero, bem como uma perspectiva biologicista que fixou o papel das mulheres (e dos homens) a partir das diferenças inscritas no corpo. No entanto, em meu artigo com o prof. André Musskopf apontamos como reflexões posteriores identificaram necessidades de aprofundar a categoria de gênero, sobretudo para refletir sobre os efeitos dele para além da dualidade homem-mulher (MUSSKOPF & SARTO, 2020, p. 228-229). Uma proposta importante foi a de Foucault (1998; 2007), que afirmou que a sexualidade é um dispositivo fundamental, e trouxe ao campo dos estudos de gênero contribuições que ressaltaram a variabilidade da categoria e suas múltiplas possibilidades de combinação. Foucault definiu sexualidade como um conjunto de efeitos de poder, que pertence a um sistema político complexo e abrange discursos, práticas, leis, instituições, proposições morais, filosóficas, dentre outras (FOUCAULT, 1988, p. 139).

Em sua tese (2008a), Musskopf ampliou a reflexão de gênero e sexualidade ao propor observar a relação entre elas no campo da religião, a partir da categoria da ambiguidade. A ambiguidade, como princípio epistemológico, seria constitutiva da experiência real da vida humana, profundamente relacionada com a transgressão da norma, ou com a não-conformação (MUSSKOPF, 2008a, p. 213-310). A ambiguidade relaciona-se com a indecência althausreidiana porque versa sobre uma experiência da concretude do corpo que escapa às normatizações e categorizações universais, relacionando diversidade sexual e de gênero e religião.

62 O termo aqui aparece em destaque a fim de chamar atenção ao título do texto de Joan Scott, cuja escolha se deu, segundo a própria autora, a partir da intenção de retomar o caráter revolucionário das formulações feministas que acreditavam que seus estudos não trariam apenas contribuições dentro do campo dos estudos feministas, mas que principalmente implicariam num reexame crítico dos trabalhos científicos de modo geral (SCOTT, 1995, p. 72-73).

Com efeito, religião, gênero e sexualidade são dimensões da experiência humana e da vida social que, por sua vez, constituem pedagogias importantes no processo de formação dos indivíduos e participam da constituição do sujeito social. Tal relação é dinâmica e acontece através de *linguagens*, símbolos, normatização de comportamentos e práticas, entre outras. Mas o processo pedagógico não é simplesmente passado ao sujeito, que o recebe de maneira passiva. Ao contrário, essas pedagogias constituem-se enquanto “*marcas*”, ou *investimentos*, que são gravados na história pessoal dos indivíduos, mas que são interpretadas e articuladas de acordo com a experiência pessoal de cada um e cada uma. Nesse processo os indivíduos possuem agência (LOURO, 2000, p. 11-16).

Especialmente no cristianismo, frequentemente as instituições religiosas investem em linguagens que reforçam noções binárias e normativas de comportamento e conduta, nas chamadas pedagogias de gênero e sexualidade:

(...) quando se faz referência às pedagogias de gênero e sexualidade (e sua relação com a religião), entende-se que, ainda que a distinção entre esses três aspectos [sexo, gênero e sexualidade] seja importante, eles funcionam articuladamente na realidade concreta em que nem sempre é possível distingui-las ou perceber como elas se relacionam. A ideia de continuidade e linearidade entre elas é reflexo do seu uso como forma de normatização das identidades e relações e, por isso, opressora e mutiladora. Assim, gênero e sexualidade (assim como sexo) são utilizadas aqui como elementos distintos do mesmo processo e, por isso, tratadas em seu conjunto e considerando as múltiplas combinações possíveis (MUSSKOPF, 2022b, [manuscritos], p. 4-5).

Pedagogias que operam noções de gênero e sexualidade de maneira restritiva costumam dividir o mundo social em dois: o dos homens (e da {hétero}sexualidade suposta a eles) e o das mulheres (idem), onde cada uma dessas categorias possui diversos elementos sociais que funcionam como marcadores, estáticos e universais tanto em um nível mais prático da vida social quanto de uma forma menos explícita, como é na questão dos mitos. Como esses marcadores representam padrões, eles são naturalizados – mesmo que isso ignore os dados físico-biológico e social das experiências reais. Nos termos de Musskopf (2008b): “dos corpos desejanter”, “excluindo uma multiplicidade de possibilidades de vivência da sexualidade localizadas fora de tais padrões” (ibid, s./p.).

Assim, na presente análise do mito de Lilith são consideradas as diferentes dimensões em que ele opera e os diferentes elementos que o constituem. Como mito, ele se localiza no campo da religião e oferece um acesso ao seu caráter pedagógico no próprio campo da religião. Enquanto discurso sobre gênero e sexualidade, ele se situa tanto no campo da religião como no campo das pedagogias de gênero e sexualidade. Por isso, é na intersecção desses elementos que se propõe a reconstrução de caminhos indecentes para o mito no sentido de questionar interpretações tradicionais e limitadoras e reivindicar o seu caráter aberto e libertário.

Conforme estudado no primeiro capítulo, especificamente no item 2.1, uma das questões que chama atenção no mito de Lilith é a constante associação da personagem com o mal. Segundo Janet Gaines (2020, s./p.), essa associação é representativa das realidades históricas e sociais que cerceavam as populações habitantes da região do crescente fértil na antiga faixa do Mediterrâneo. O mal no mito de Lilith revela um temor:

Na maioria das manifestações de seu mito, Lilith representa o caos, a sedução e a impiedade. No entanto, em todas as narrativas, Lilith lançou um feitiço sobre a humanidade. O antigo nome “Lilith” deriva de uma palavra suméria para demônios femininos ou espíritos do vento – lilitu, e a expressão a ela relacionada, ardat lili. Lilitu habita em terras desérticas e campos abertos e é especialmente perigosa para mulheres grávidas e bebês. Seus seios estão cheios de veneno, não de leite. Ardat lili é uma mulher sexualmente frustrada e infértil que se comporta agressivamente com os homens jovens (GAINES, 2020, s./p.).⁶³

Esse temor instaurado sob o símbolo de Lilith foi operado para interpretar medos reais de determinadas populações, atribuindo um sentido mágico a angústias e frustrações que cerceavam aquelas realidades históricas e sociais, mas que constituíam e eram constituídos de noções de gênero e sexualidade bastante restritivas. Gaines observa, por exemplo, que o mito de Lilith serviu para explicar, dentre outras questões, a alta taxa de mortalidade infantil:

Em momentos críticos na vida de uma mulher - como a menarca, o casamento, a perda da virgindade ou o parto - os povos antigos pensavam que forças sobrenaturais estavam em ação. Para explicar a alta taxa de mortalidade infantil, por exemplo, uma deusa demoníaca foi considerada responsável. As histórias e amuletos de Lilith provavelmente ajudaram gerações de pessoas a lidar com seu medo. Com o tempo, as pessoas em todo o Oriente Médio se familiarizaram cada vez mais com o mito de Lilith (GAINES, 2020, s./p.).⁶⁴

Construído de forma a associar Lilith à morte e ao mal, esse mito foi usado para elaborar uma compreensão sobre o comportamento das mulheres, bem como sobre sexualidade e corpo, ensinando que um tipo de feminilidade (insubmissa, não-dócil) e

63 Texto no idioma original: *In most manifestations of her myth, Lilith represents chaos, seduction and ungodliness. Yet, in her every guise, Lilith has cast a spell on humankind. The ancient name “Lilith” derives from a Sumerian word for female demons or wind spirits—the lilitu and the related ardat lili. The lilitu dwells in desert lands and open country spaces and is especially dangerous to pregnant women and infants. Her breasts are filled with poison, not milk. The ardat lili is a sexually frustrated and infertile female who behaves aggressively toward young men* (GAINES, 2020, s./p.).

64 Texto no idioma original: *At critical junctures in a woman’s life—such as menarche, marriage, the loss of virginity or childbirth—ancient peoples thought supernatural forces were at work. To explain the high rate of infant mortality, for example, a demon goddess was held responsible. Lilith stories and amulets probably helped generations of people cope with their fear. Over time, people throughout the Near East became increasingly familiar with the myth of Lilith* (GAINES, 2020, s./p.).

a infertilidade seria abominável e deveria ser temida e punida, tal como o foi também o símbolo de Lilith. Como viu-se no tópico 2.2, em “representações sobre Lilith”, na versão mais recente de Ben Sira, Lilith é sentenciada pelos anjos de Deus a dar à luz e ver diariamente uma centena de suas filhas e filhos nascerem mortas e mortos, e seu destino seria vagar pela terra, amaldiçoando recém-nascidos (STERN & MIRSKY, 1990, p. 183). Chama atenção um elemento fundamental: a fuga de Lilith tem consequências. Ela é punida a partir de seu próprio corpo: dará à luz e verá morrer cem de seus filhos todos os dias. A dor do parto e o luto da morte tornam-se destino sob o qual Lilith viverá a eternidade. Além disso, o fardo de Lilith estende-se a toda a humanidade: ela terá controle sobre os recém-nascidos, sendo menos tempo sobre os meninos e mais tempo sobre as meninas. Interessante é observar a função desses elementos dispostos na narrativa: para a sociedade judaica, os atos de Lilith não só são exemplos a não serem seguidos, como também é por conta de sua força feminina indomesticável que a humanidade inteira sofre consequências. Na prática, essa versão do mito de Lilith originou um costume judaico bastante forte entre os séculos XVI e XIX d.C.: o de entregar à mãe e ao recém-nascido amuletos de proteção e encantamentos contra o “demônio Lilith” (KOLTUV, 2017, p. 154). Esse medo era comum principalmente entre mulheres, que acreditavam que Lilith poderia causar mal à sua gravidez ou amamentação, ou representar um risco aos recém-nascidos e que, por isso, precisavam proteger-se dela. Proteger-se de Lilith, segundo Bárbara Koltuv (2017, p. 166), seria proteger-se de si mesma.

Nota-se os efeitos dessa construção nos primeiros registros históricos do mito de Lilith entre as populações do Mediterrâneo e como ela aparece na literatura hebraica, tanto no satírico Ben Sira, quanto no livro de Isaías, tempos depois. De símbolo demoníaco temido principalmente por homens, por causar impotência sexual, e mulheres grávidas, por assombrar recém-nascidos, Lilith passou a ser retrato de uma suposta impureza. O medo da impotência sexual em homens foi sublimado por uma maior ênfase no mal que Lilith causaria às mulheres e recém-nascidos. Para Gaines, o exílio de Lilith representou, simbolicamente, a vitória da dominação masculina (GAINES, 2020).

A passagem de Isaías (...) localiza [Lilith] em lugares desolados. O versículo da Bíblia, portanto, liga Lilith diretamente ao demônio do épico de Gilgamesh, que foge "para o deserto". A natureza selvagem simboliza tradicionalmente a esterilidade mental e física; é um lugar onde a criatividade e a própria vida se extinguem facilmente. Lilith, o oposto feminino da ordem masculina, é banida do território fértil e exilada em um deserto árido (GAINES, 2020, s./p.).⁶⁵

65 Texto no idioma original: *The Isaiah passage (...) locates her in desolate places. The Bible verse thus links Lilith directly to the demon of the Gilgamesh epic who flees "to the desert." The wilderness traditionally symbolizes mental and physical barrenness; it is a place where creativity and life itself are easily extinguished. Lilith, the feminine opposite of masculine order, is banished from fertile territory and exiled to barren wasteland* (GAINES, 2020, s./p.).

Enquanto os registros das versões mesopotâmicas apontavam para explicações sobre morte, passagem do tempo e um certo erotismo associado à noite, nas versões hebraicas o mito de Lilith parece demonstrar uma preocupação muito maior com padrões morais rígidos e noções exclusivistas, especialmente com questões relacionadas a sexualidade, afeto, erotismo, e papéis de gênero, do que existia entre os outros povos da Mesopotâmia (SICUTERI, 1987, p. 17).

A compreensão desse símbolo enquanto um demônio aparece no livro de Isaías 34:14 ao lado dos sátiros, em uma profecia que diz que Lilith descansará com eles: “e as feras do deserto se encontrarão com hienas; e o sátiro clamará ao seu companheiro; e Lilit pousará ali, e achará lugar de repouso para si” (Is 34:14). Observa-se que essa não é a única referência aos sátiros e aos animais do deserto: em Isaías 13:21 também há referências a avestruzes, feras e horríveis animais a dançar: “Mas as feras do deserto repousarão ali, e as suas casas se encherão de horríveis animais; e ali habitarão as avestruzes, e os sátiros pularão ali” (Is 13:21). Segundo Gaines (2020, s./p.), a figura dos sátiros é representativa e aparece em outros textos das Sagradas Escrituras do cristianismo. Em Lv 17:7, por exemplo, os sátiros aparecem como “bodes” ou gênios (criaturas mágicas) em forma animal, que viviam desolados e habitavam os desertos.

Haroldo Reimer (2009, p. 125) quando estuda o monoteísmo hebraico em suas origens, observa que um movimento muito comum nas narrativas mitológicas judaicas eram a aproximação de figuras femininas ao que ele chama de “simbólica do mal”. Segundo o autor, com isso eram operadas duas estratégias: a supressão de deidades importantes para o contexto mesopotâmico e a reafirmação do exclusivismo monoteísta (YHWH) e a interdição do próprio papel das mulheres. Tal constatação é fundamental, sobretudo porque reforça a hipótese de que nas versões hebraicas do mito de Lilith há uma função pedagógica que versa especialmente sobre gênero e sexualidade.

Nos estudos de identidade e cultura popular sobre judaísmo antigo e cristianismos originários desenvolvidos por Alain Corbin (2009), especificamente a compreensão dos contextos de origem das literaturas, é possível observar como tradições de diferentes grupos foram sincretizadas pelos grupos judeus e judeu-cristãos dos primeiros séculos e como elas aparecem em mitos, como o de Lilith. Segundo Corbin (2009), o período da queda do Templo de Salomão (586 a.C.) e o posterior exílio babilônico (597 a.C.) é marcado por divisão, perseguição, violência e terror. Se antes o templo era o centro da vida social, religiosa, política, cultural e econômica do povo judeu, após a dominação babilônica e assíria foi necessário um movimento de unidade que os fortificasse e protegesse no exílio. É nesse período que alguns pequenos grupos judaicos passam a reafirmar a necessidade de uma identidade homogênea ao povo hebreu, que facilitasse o reconhecimento entre seus pares. Segundo Corbin, tal reivindicação aparece fortemente em profecias posteriores, como as dos profetas Oséias e Amós,

que questionavam veementemente a violência e a insegurança interna que assombrava aquelas populações, e orientavam uma dimensão de protesto e resistência aos hebreus (OSEIAS 5,1-15; 7,8-16; 7,1-7, 8,8-14; 10,6-15). O autor menciona que os profetas identificavam no poder religioso hegemônico o causador dos males e injustiças sociais, e por isso condenavam aquilo que entendiam por idolatria religiosa.

A tentativa de unidade dos judeus e a condenação da religiosidade dos dominadores é também tema de Isaías:

Os fabricantes de estátuas são todos um nada e suas coisas preferidas não têm valor. Seus devotos nada vêem nem conhecem, por isso acabam sendo enganados. Quem formaria um deus ou fundiria uma imagem, senão para conseguir alguma vantagem? (...) (BIBLIA, A.T., *Livro de Isaías*, 44: 9-10).

No trecho, o profeta critica a adoração a estátuas, típica da religiosidade politeísta (ou, como os hebreus a chamavam, “pagã”). Isaías questiona a intenção religiosa deles, sugerindo que é falsa e enganosa.

O livro do profeta Isaías também cita o símbolo de Lilith. Como já foi visto, na referência a figura mitológica é colocada ao lado de sátiros. Forjado em um cenário de dominação, insegurança, perseguição e tentativa de construção de uma identidade judaica, o livro do profeta Isaías é construído todo num diálogo com o contexto em que foi escrito. Segundo Gaines (2020, s./p.), a imagem dos sátiros e “animais horríveis” pode ser compreendida como uma figura de linguagem que se refere aos dominadores com os quais o profeta bradava. É elucidativo, então, que a menção a Lilith apareça ao lado da metalinguagem que se referia aos dominadores: ela associa o símbolo da mulher insubmissa e transgressora ao grupo causador dos males e violências sofridas por aquelas comunidades. Dessa forma, reforça-se uma compreensão de gênero e sexualidade que pune e caça sexualidades dissidentes, e culpa o elemento feminino – não só Lilith, mas a categoria de mulher e dissidente sexual que ela representa. Um elemento anterior do mito mesopotâmico de Lilith que tem continuidade aqui é seu retrato desolada e solitária, mas dessa vez no deserto – o que, mais uma vez, ensina que àquelas que seguirem seu exemplo terão a solidão e a tristeza como o mesmo fim.

De acordo com o que foi estudado no capítulo dois sobre o Círculo Hermenêutico Libertino, uma metodologia libertina orienta-se por três passos: um primeiro, que busca desconstruir noções totalizantes; um segundo, que valoriza o contexto da narrativa; e, finalmente, um terceiro, que assume a ruptura e a transgressão como método de indecentamento. No mito de Lilith, apesar das distintas e múltiplas versões identificadas no primeiro capítulo, noções totalizantes têm estruturado de forma recorrente a maneira pela qual se tem interpretado e utilizado esse símbolo. De fato, ela é tida como uma figura libertina e indecente. No entanto, a libertinagem e indecência de Lilith, tradicionalmente, têm sido operadas a partir da ordem da decência, colocando-a como

figura temida, punida pelo que representa: o símbolo de uma mulher transgressora. Dessa forma, esse mito *ensina* às mulheres como não devem se comportar, bem como o que devem temer: o rompimento com a ordem. Tal construção reforça e mantém um sistema sexo-gênero binário e a ideologia heterossexual dominante.

Dessa forma, para reconstruir o caminho da indecência nos termos de Althaus-Reid, é necessário compreender as construções simbólicas que orientam o mito de Lilith, assumindo-o enquanto um símbolo múltiplo, dinâmico e disruptivo, que se configura enquanto um sistema de linguagem e significação que conta uma história sexual. Essa história sexual é uma história de transgressão que versa sobre identidades, tensões, angústias, medos, corpos, desejos e sexos e, não obstante, também forma e rege pedagogias de gênero e sexualidade.

3.2 PROBLEMATIZANDO LILITH: PEDAGOGIAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE

No desenvolvimento deste capítulo foram explorados elementos do mito de Lilith a partir de contextos próprios. Houve uma atenção ao trabalhar Lilith enquanto um símbolo, evitando defini-lo de forma estática e restritiva. A justificativa desse esforço seguiu a reflexão althausreidiana, que criticou como símbolos podem reforçar perspectivas excludentes de gênero e sexualidade e reforçar padrões normativos de decência. Com efeito, narrativas do símbolo de Lilith são contadas de diferentes formas, formando um *mito*.

Viu-se, a partir de Ninian Smart e Campbell, que o mito é uma dimensão importante da religião, especialmente porque é através dele que grupos expressam seus desejos, angústias, incertezas, tensões e ambiguidades. Por isso o mito organiza o mundo e aproxima de fenômenos que, a princípio, poderiam parecer estranhos. Mas, por sua vez, o mito é, também, espaço contextual, dinâmico, em que o jogo de relações está sempre em disputa, e que, por isso, também está sempre em transformação. Althaus-Reid, em *Indecent Theology*, afirma que

A formação cultural de uma nação ou grupo depende da recontagem de histórias que, por sua própria força de afirmação, podem estagnar. Um mito religioso pode se tornar uma mistificação de apoio a uma elite no poder e controle hegemônico em vez de trazer elementos simbólicos de libertação para a comunidade⁶⁶ (ALTHAUS-REID, 2000, p. 72, tradução própria).

66 Texto no idioma original: *The cultural formation of a nation or group depends on the retelling of stories which, by their own power of affirmation, can become stagnant. A religious myth can become a mystification supporting an elite in power and hegemonic control instead of bringing symbolic elements of liberation to the community* (ALTHAUS-REID, 2000, p. 72).

Essa compreensão ressalta o mito como uma arena de disputa, que não parte de nenhum consenso e que, portanto, está em permanente construção. Nesse sentido, observar as narrativas mais tradicionais pode contribuir para uma reflexão mais ampla sobre o que o mito de Lilith ensina no contexto religioso e o que constrói em termos de gênero e sexualidade. Essa é uma contribuição importante para a presente pesquisa, pois permite perceber de que forma as narrativas deste mito continuam operando como pedagogias de gênero e sexualidade e o que podem ensinar numa perspectiva queer.

Observar de que forma narrativas míticas têm operado enquanto pedagogias de gênero e sexualidade é um exercício que tem sido articulado por André Musskopf. Segundo o autor, “O exercício de perguntar por essas pedagogias de gênero e sexualidade se coloca como ferramenta crítica para facilitar esse processo de leitura e releitura das narrativas bíblicas” (MUSSKOPF, 2022, [manuscritos], p. 13). Nesse sentido, são elaboradas quatro perguntas que têm como finalidade facilitar a reflexão do que são essas pedagogias de gênero e sexualidade e de que formas elas podem ser estudadas nos diferentes textos sagrados:

Para a finalidade dessa reflexão apresentamos quatro perguntas que têm como objetivo inserir quem lê na reflexão sobre as pedagogias de gênero e sexualidade. 1) *Qual o lugar (pedagógico) da narrativa no contexto religioso?* – isto é, em que contextos essa narrativa é acionada na vivência religiosa de pessoas, grupos e instituições que assumem esse texto como sagrado?; 2) *Qual a função (pedagógica) da narrativa no contexto religioso?* - isto é, com que objetivo esse texto é acionado (e se é) no contexto da vivência religiosa e para quê?; 3) *Qual a função (pedagógica) de gênero e sexualidade na narrativa?* – isto é, como determinadas compreensões sobre gênero e sexualidade estruturam a narrativa e a mensagem que ela quer transmitir e são acionadas para que a mensagem seja compreendida?; 4) *O quê a narrativa “ensina” sobre gênero e sexualidade?* – isto é, quais os ensinamentos sobre como as pessoas deveriam se comportar em relação a gênero e sexualidade que o texto, a partir de sua leitura num determinado contexto, promove, de que maneira homens e mulheres assimilam como devem viver e se comportar a partir de como personagens e ações são apresentadas e como reproduzem esses comportamentos?” (EGGERT & MUSSKOPF, 2022a [manuscritos] p. 5).

O exercício articulado por Eggert & Musskopf auxilia o estudo geral do mito de Lilith, e ajuda a perceber de que forma questões de gênero e sexualidade têm sido acionadas nas narrativas trabalhadas aqui. O esquema permite perguntar-se pelo lugar pedagógico do mito de Lilith no contexto religioso; qual tem sido sua função; como gênero e sexualidade têm sido acionados nesse mito; e, finalmente, o que ele ensina sobre gênero e sexualidade. A partir dessas perguntas, serão observados os efeitos de poder nas formulações tradicionais do mito de Lilith e apontadas possibilidades do que contribuições indecentes poderiam trazer a essa discussão.

A primeira contribuição é de perceber o lugar pedagógico no contexto religioso: se retomadas as versões apresentadas no desenvolvimento deste livro, é possível dizer que o mito de Lilith tem sido construído de forma múltipla e diversa, geralmente entre grupos marginalizados, como de pessoas pobres e mulheres (GRAVES & PATAI, 1977), mas operado sob a ideologia heterossexual. Segundo Marcella Althaus-Reid, a ideologia heterossexual é uma estrutura que tem ordenado e limitado sexualidades (ALTHAUS-REID, 2000, p. 117). Nesse sentido, Smith (2008, p. 22) aponta que a função das interpretações mais recorrentes dadas ao mito de Lilith tem sido a de manter e reforçar uma ordem “bem-comportada”, contraposta a do símbolo de Lilith, que seria, então, o símbolo do mal comportamento, a impureza que se deve temer.

Em termos de gênero e sexualidade, as pedagogias acionadas tiveram mudanças significativas de acordo com os contextos da narrativa. Como foi explorado no capítulo 1, os primeiros registros do símbolo de Lilith datam de mais de 3000 anos, no contexto que se configurou na região mesopotâmica do crescente fértil, uma área que se localizava entre o rio Tigre e Eufrates, atual divisa do Iraque, Irã e sudeste da Turquia. Na Suméria Lilith – ou Lilitu – era um adjetivo que designava uma classe de espíritos turbulentos, associados a doenças, tempestades e pestes. Smith (2008, p. 18-19) afirma que, nesse período, Lilitus eram tidos como predadores sexuais, mas, por serem amorfos, não copulavam com humanos. O sentido religioso atribuído aos espíritos Lilitu oferecia resposta aos medos e anseios de uma população cuja vida comum situava-se em região de forte movimentação cultural e social, que também enfrentou muitas dificuldades relacionadas a doenças e desastres naturais (SMITH, 2008, p. 19).

Mas enquanto o adjetivo sumério Lilitu representava uma classe de espíritos amorfa e que causavam problemas à humanidade, novas atualizações foram geradas a partir do contato com outras culturas. Na Babilônia, Lilitus podiam ser representados como figuras híbridas, meio humanas-meio animais, com pés, asas, garras e chifres, ou, ainda, como uma mulher solteira e infértil ou prostituta de Ishtar⁶⁷ (SICUTERI, 1987, p. 40-41). Segundo Smith, há registros de Lilith – ou suas variantes, Lilu e Ardatu – também como súcubo:

Uma súcubo é uma criatura feminina mítica sexualmente promíscua; usando sua beleza, elas seduzem os homens em seus sonhos e às vezes têm descendentes de demônios com eles. Os homens muitas vezes têm sonhos eróticos por causa das súcubos; que minam suas forças e os embriaga. Incubus é o equivalente masculino, seduzindo vítimas femininas. Alguns relatos, incluindo o texto do século XV, o *Malleus Maleficarum*, sugerem que súcubos, como outros demônios, eram incapazes de ter filhos. Em vez disso, coletavam o sêmen dos homens com quem dormiam e o davam aos incubos, que então engravidavam suas vítimas femininas. Os filhos resultantes, embora concebidos

67 O termo “prostituta” no período do exílio babilônico referia-se especificamente a uma forma de adoração e devoção a entidades específicas. Nesse caso, prostituta de Ishtar significava exatamente “serva de Ishtar” (SMITH, 2008, p. 20).

em humanos perfeitamente normais, eram geralmente deformados e suscetíveis a influências sobrenaturais. A palavra 'succubus' é traduzida como 'eu minto abaixo'; da preposição latina sub (abaixo) e cubo, que significa "eu minto" em latim. Ardat Lili era [um termo] acadiano; Ardat é derivado de "ardatu", o título atribuído a jovens mulheres solteiras e prostitutas, que significava "donzela". Ela também era uma figura de doença e impureza⁶⁸ (SMITH, 2008, p. 10-11, tradução própria).

A associação de Lilith a súcubos é interessante porque constrói o símbolo de Lilith como uma mulher. Mas mais do que uma mulher, constrói Lilith como uma mulher promíscua, libertina – adjetivo que vai aparecer também em outras versões do mito. Esse retrato aciona, em termos de gênero e sexualidade, uma feminilidade “falsa” (como o próprio termo súcubo sugere), que deve ser evitada, temida, combatida e caçada. Tal feminilidade é construída como contraposição à feminilidade “verdadeira”, que seria, naquele contexto, a feminilidade esperada das mulheres: um comportamento submisso e passivo, geralmente atrelado às tarefas do lar e da maternidade. O texto utilizado como referência por Smith para observar a associação de Lilith a súcubos foi escrito em 1487 por Heinrich Kramer, um inquisidor alemão. “Witches’ Hammer”, segundo Smith, foi um manual sobre bruxaria cujo interesse estava focado em identificar quem eram as bruxas, bem como estudar suas práticas com o propósito de acusá-las (Ibid). A pesquisadora admite que o material possui raízes bastante violentas, que idealizavam uma ideia de feminilidade vinculada à carne e ao útero. Essa idealização era dotada da intencionalidade de dominar as mulheres que naquele período e contexto possuíam algum prestígio social – mulheres que desempenhavam algum papel como curandeiras ou benzedoras. Nas palavras de Smith: “o texto é completamente misógino” (p. 11).

Ainda no primeiro capítulo, aponte derivações do símbolo de Lilith que aparecem na Grécia, em aproximações ou variações dos mitos de Lâmia⁶⁹, Hécate, Circe e Perséfone (SMITH, 2008, p. 12-13). Em todos esses mitos as personagens possuem semelhanças

68 Texto no idioma original: *A succubus is a female mythical creature who is sexually promiscuous; using her beauty they seduce men in their dreams and sometimes have demon offspring with them. Men often had wet dreams because of the succubi; who sapped their strength and intoxicated them. Incubus is the male equivalent, seducing female victims. Some accounts, including the fifteenth century text, the Malleus Maleficarum, suggest that succubi, like other demons, were incapable of having offspring. Instead they collected the semen from the men they slept with, and gave it to the incubi, who then impregnated their female victims. The resulting children, although conceived from perfectly normal humans, were usually deformed and susceptible to supernatural influences. The word 'succubus' translates as 'I lie below'; from the Latin preposition sub (under) and cubo, which is Latin for 'I lie'. Ardat Lili was Akkadian; Ardat is derived from 'ardatu', the title appointed to young unmarried women, and prostitutes, meaning 'maiden'. She was also a figure of disease and uncleanness* (SMITH, 2008, p. 10-11).

69 O mito de Lâmia é possivelmente uma das influências às associações de Lilith à serpente que enganou Eva no Éden. Segundo Smith (2008, p. 14): *Lamia was briefly revived through the arts, beginning in the nineteenth century with Keats' poem of the same name. By this time her representation had evolved to include witchcraft and in images she was portrayed as a voluptuous woman with the partial body of a serpent, another characteristic to associate her with Lilith, who is widely suggested to be the serpent who tricked Eve in Eden.*

entre si. Lâmia, a Rainha da Líbia, infértil e solitária, que se transformou em assassina de crianças, é bastante similar a Hécate, a prostituta traíçoeira ligada à feitiçaria, que por sua vez é a versão mais velha de Circe, cuja história confunde-se com a de Perséfone. Segundo Smith (2008, p. 14), o que todos esses mitos têm em comum é um entendimento de feminilidade vinculado ao mal, o que garantia, à época, uma manutenção de hierarquias patriarcais, além de acionar o recurso pedagógico do medo como uma forma de assegurar o bom comportamento entre as crianças. Mas, de fato, o que a recorrência de seu nome nas narrativas antigas sugere é a importância social desse símbolo:

Esses textos sugerem que Lilith era simplesmente única nas culturas mesopotâmicas. Seu nome está fragmentado e espalhado, cada fragmento se ligando a uma característica feminina diferente, de prostituta a harpia bestial, a propagadora de doenças. Ela não é uma divindade principal em nenhum desses textos, embora o fato de seu nome ser mencionado signifique que ela era bastante importante (...) ⁷⁰ (SMITH, 2008, p. 11-12).

Mesmo longe das culturas mesopotâmicas, observa-se aspectos demoníacos associados a esse mito. No Alfabeto de Ben Sira, por exemplo, nota-se a mesma característica sombria, ainda que com elementos próprios do gênero satírico no qual a obra se encaixa. Quando observa que Lilith se assemelha a várias outras mulheres em diferentes mitos de diferentes culturas, Smith levanta a questão: “Lilith é uma personagem tão arquetípica que desperta mitos semelhantes em todo o mundo antigo, ou é apenas que mulheres fortes eram fáceis de demonizar em religiões dominadas por homens?” ⁷¹ (SMITH, 2008, p. 12, tradução própria). De qualquer forma

Esta é a combinação de Lilith; ela é a amante sobrenatural, o demônio que faz os homens caírem de amor, a assassina de crianças, a ameaça neonatal. Ela é linda e perigosa, boa demais para ser verdadeira e nunca ser confiável. Lilith é um mito que evoluiu ao longo do tempo (...). Ela mudou, da mulher desprezada e punida por Deus, para a epitome da femme-fatale ⁷² (Ibid, p. 19).

70 Texto no idioma original: *These texts suggest that Lilith was anything but unique in Mesopotamian cultures. Her name is fractured and scattered around, each fragment attaching itself to a different feminine trait, from prostitute, to bestial harpy, to a spreader of disease. She is not a major deity in any of these texts, although the fact that her name is mentioned means she was fairly important. (...)* (SMITH, 2008, p. 11-12).

71 Texto no idioma original: *Is Lilith such an archetypal character that she sparks similar myths across the ancient world, or is it merely that strong women were easy to demonise in male-dominated religions?* (SMITH, 2008, p. 12).

72 Texto no idioma original: *This is Lilith combined; she is the supernatural mistress, the demoness for men to fall in love with, and the child-killer, the neonatal threat. She is beautiful and dangerous, too good to be true and never to be trusted. Lilith is a myth that has evolved over time (...). She has changed, from the woman scorned and punished by God, to the epitome of the femme fatale, a transformation that I hope I have highlighted here by tracing her roots through history to her more modern interpretations* (SMITH, 2008, p. 19).

A reflexão de Smith oferece elementos para afirmar que a função pedagógica do mito de Lilith, em termos de gênero e sexualidade, tem sido afirmar sua indecência a fim de reforçar uma ordem decente de compreender o mundo e as relações sociais. No entanto, os efeitos de poder nas formulações tradicionais dele são ambíguos: de um lado, funcionam de modo causar medo e terror diante do símbolo abominável da mulher-demônio que deserta do paraíso em nome da liberdade sexual. Mas de outro, também trazem elementos de libertação e transgressão, cuja potência subverte o próprio status quo.

Vale ressaltar que ao investigar de que forma tais questões têm sido acionadas e/ou como estruturam suas diferentes narrativas não se tem a intenção de discutir qual a melhor ou mais adequada maneira de estudar o mito de Lilith. O interesse está especificamente em problematizar elementos restritivos de gênero e sexualidade nessas narrativas, observando de que forma o tratamento dispensado à Lilith ensina como mulheres devem se comportar.

Como viu-se anteriormente, em alguns textos judaico-cristãos, Lilith aparece como a primeira esposa de Adão, forçada a desertar do Éden por sua recusa a submeter-se ao homem no ato sexual. A partir de sua fuga do paraíso, Lilith é substituída por Eva. O texto onde encontra-se essa versão foi escrito no contexto de formação das primeiras comunidades cristãs, marcado por tradições orais e investidas na construção de *uma* identidade a elas, e que, portanto, não estavam isentas de tensões e disputas. A relevância de tal compreensão é observar que a operacionalidade do mito depende das compreensões de gênero e sexualidade que ele articula.

Sobre o cristianismo primitivo e a formação de identidade do povo hebreu, Nogueira (2018, p. 103-104) define um entendimento de ficcionalidade, que seria elemento constitutivo dos textos das primeiras comunidades cristãs. A ficcionalidade marcaria, ao mesmo tempo que também refletiria, a instabilidade e a imprevisibilidade da vida daquelas populações. Seriam as formas simbólicas encontradas por elas a fim de subverter o que estava estabelecido, denunciar o status quo e, também, criar outras possibilidades. Figuras ficcionais e fantásticas, como dragões, animais falantes e seres demoníacos seriam recorrentes nas narrativas, e o autor as considera fundamentais porque elas seriam expressões importantes para compreensão do contexto sociocultural, econômico e político do período, bem como os dilemas daquelas populações.

Mas há dois níveis de ficcionalidade:

O primeiro está presente nas concepções que temos da realidade, as quais são socialmente construídas e são necessárias para darmos sentido ao mundo. Todas as sociedades têm narrativas subjacentes a sua compreensão do real, como entender que o mundo é um organismo harmônico criado por Deus, cuja beleza e generosidade temos que reverenciar ou a compreensão do mundo como uma máquina, composta por componentes e peças perfeitamente ajustadas, e que se compreendermos seu funcionamento, poderemos usá-

la para nossos fins. Essas concepções poderosas organizam o real de forma ficcional fazendo o mundo ter sentido e funcionar para nós. O segundo nível de ficcionalidade é o que está em ação em textos literários e em experimentos artísticos. Eles são, de certa forma, ficções de segundo grau, que têm poder de desestabilizar e de colocar em questão as ficções do primeiro nível. Quando criam relatos ficcionais, as pessoas admitem inconscientemente que a forma como a sociedade, o *status quo*, concebe a realidade é ficcional de alguma forma, que outra narrativa é possível (NOGUEIRA, 2018, p. 103).

É possível elaborar aproximações entre o conceito de ficcionalidade e os elementos simbólicos dispostos nas versões hebraicas do mito de Lilith. Severino Croatto afirma que “uma função social do mito é manter e reafirmar a identidade de um grupo. Se o mito é a “interpretação” daquelas instituições e práticas sociais que são sentidas como relevantes; se é uma palavra fundante (*o hierós lógos*) de toda realidade significativa, então seu impacto social é evidente. Criador de modelos de comportamento, o mito é gerador de cultura” (CROATTO, 2010 p. 297). Como visto nos subtópicos anteriores, a questão da identidade é uma constante na dinâmica dos mitos hebraicos, especialmente no contexto de formação do cristianismo, em que a busca por legitimidade era pautada na tentativa de formulação de uma identidade própria do povo judeu-cristão, em contraposição às elites judaicas já estabelecidas. Ao apontar que as identidades (e os mitos) não são estáticas e únicas, percebe-se sua fluidez nos elementos ficcionais, que seriam mecanismos de disputa e subversão.

A reflexão de Nogueira sobre elementos ficcionais é útil porque permite resgatar o contexto que marcou o período histórico de formação daquelas comunidades, e observar que disputa e tensões acontecem também nas narrativas míticas articuladas por elas. No caso de Lilith, a demarcação de gênero e sexualidade foi tanto operada pela ordem da decência, em termos althausreidianos, como foi também mecanismo de subversão e transgressão da ordem sexual imposta, evidenciada por Smith (2008, p. 8) como ferramenta de resistência utilizada por aquelas populações.

A questão da separação estrita entre homens e mulheres é um exemplo de como existe um aspecto fluído no mito de Lilith: ainda que haja uma tentativa de definição evidente de qual posição cada um deveria ocupar no Éden (com a máxima de Adão ordenando a submissão de Lilith), o mito versa também sobre o rompimento de Lilith com tal ordem. A fuga do Éden é simbólica a medida em que sugere não apenas a negação de Lilith ao modelo hierárquico e binário sugerido por Adão (com a convivência de Deus), mas também demonstra que existiam outros modelos e outras formas de relações: não obstante Lilith encontra seu par ideal, o anjo noturno Sam. Segundo Smith (2008, p. 17), o encontro de Lilith e Sam pode ser interpretado como um resquício da disputa identitária, uma possibilidade para além da relação de poder hegemônica que colocava o homem como superior e a mulher como sua submissa.

Aqui, novamente volta-se ao sistema de pureza e impureza⁷³. Segundo Kenner Roger Cazotto Terra e Abdruschin Schaeffer Rocha (2019), esse é um tipo de sistema que estrutura a realidade e constrói noções de identidade, que define a relação entre “nós” e “eles”. Essas categorias constroem muitas literaturas a partir do Segundo Templo, inclusive os textos do livro de Isaías. O sistema de pureza e impureza é chave para compreender aquilo que Reimer (2009, p. 125-126) coloca como recurso de linguagem mítica de afirmação de um credo monoteísta; uma tentativa de tornar o exclusivismo de YHWH como oficial e identitário, e todas as outras expressões religiosas como não suficientes. Do mesmo modo, para Severino Croatto:

(...) As categorias (...) de "puro/impuro" (...) não têm sentido ético, mas ontológico. "Puro/impuro" é aquele que tem, ou não, as condições para entrar em contato com o sagrado. Um caso típico é a pureza/impureza ritual que se refere, por exemplo, aos requisitos da pessoa que oferece os sacrifícios, do sacrificador ou da vítima para a ação ritual (CROATTO, 2010, p. 70).

Nessa aposta, toda e qualquer outra prática religiosa destoante do credo monoteísta era tida como expressão do mal (ou impuro):

O impuro [é o que] vem de fora; é algo que mancha. Tem uma entidade quase física. Quando se toca um cadáver, algo "físico" fica aderido em quem o toca. Por isso o símbolo da mancha é tão usado na ordem religiosa, como se observa especialmente nos rituais de purificação, que marcam justamente a experiência contrária do puro em relação ao sagrado. Mas, como símbolo, a mancha não faz referência exclusivamente a coisas físicas. Nelas está a origem do símbolo, que, no entanto, pode ser usado para expressar uma vivência simplesmente interior, mas equivalente, análoga (...) (CROATTO, 2010, p. 119-120).

Colocada como símbolo da impureza, a importância do elemento feminino nos panteões mesopotâmicos é subvertida no campo imagético dessa simbólica hebraica. Nesse tipo de formulação de identidade do monoteísmo hebraico, não só as deusas mulheres passam a ser consideradas impuras, uma *mancha* no sistema simbólico-religioso, mas também as próprias mulheres são subjugadas (REIMER, 2009, p. 125). Assim, Smith (2008, p. 22) identifica na análise do mito de Lilith, que sua figura é constantemente colocada impura e que deve ser ou temida ou combatida. Segundo ela,

Isso não está necessariamente relacionado a sentimentos de subjugação ou estigma, pelo menos não em um nível consciente. Nasce do medo do desconhecido e do diferente, daquilo que é estranho para nós e para a sociedade como um grupo, e esse medo significa que tentamos rejeitar qualquer associação com o 'Outro' no caso de estarmos incluídos nessa

73 Para aprofundar a reflexão sobre pureza e impureza, sugiro a leitura do texto *Pureza e perigo*, de Marly Douglas (1976).

'alteridade'. Mulheres, e especialmente Lilith, são definidas como as 'outras' devido a sua fisiologia que é diferente em relação à "norma", isto é, nas sociedades patriarcais, suas diferenças em relação aos homens. (SMITH, 2008, p. 22, tradução própria).⁷⁴

Esse “outro” é categorizado como demoníaco, o que revela uma instabilidade nas associações, especialmente porque, novamente, assim como no Círculo Hermenêutico Libertino, a construção é deslocada quando se considera que a associação da figura ao demoníaco revela que desde o princípio da narrativa Lilith é livre, corpórea, sexual. A forma como Althaus-Reid (2019) aborda o demoníaco, aponta para a sua relação com o corpo e a sexualidade. Nas palavras da autora: a “demonologia é o chamado de inspiração a partir da corporeidade e da sexualidade (...)” (ALTHAUS-REID, 2017, p. 185). O demoníaco seria, na verdade, uma dimensão nem essencialmente maligna, nem essencialmente benigna. No entanto, na manutenção desse mito o aspecto demoníaco é frequentemente colocado como uma característica de impureza.

Nesse sentido, conforme pontua Smith (2008, p. 22-23), a dimensão pedagógica presente nas linguagens míticas, bem como nas formas de conceber o mito de Lilith, especialmente na literatura rabínica, acabou por reforçar noções binárias e normativas de comportamento e conduta. No caso do mito de Lilith, enquanto um mito de uma mulher, possui uma demarcação evidente de gênero, que, por sua vez, fala sobre sexualidade à medida que narra sua recusa a ter relações sexuais com Adão. Com efeito, não é acidental que seja uma mulher que se recusa a ter relações sexuais com um homem: essa narrativa só possui um *sentido* e *só funciona* enquanto mito porque aciona uma compreensão prévia de gênero e sexualidade, mas também de sociedade e cultura, que é contextual. No contexto de formação de identidade das primeiras comunidades cristãs, o retrato da mulher *desolada e solitária* porque desafiou a ordem sexual de Adão coloca medo à todas as mulheres que desejassem desafiar a ordem sexual dos homens daquelas comunidades.⁷⁵ Mas essa não é a única possibilidade pedagógica que tal mito assume. Isso porque essas linguagens, assim como a sexualidade, podem ser também ambíguas, sendo inclusive elemento constitutivo dessa narrativa. Como

74 Texto no idioma original: *This is not necessarily related to feelings of subjugation or stigma, at least not at a conscious level. It is born out of fear of the unknown and the different, that which is alien to us and to society as a group, and that fear means we try to reject any association with the 'other' in case we are included in that 'otherness'. Women, and especially Lilith, are defined as the 'other' due to their physiological differences to the 'norm', that is in patriarchal societies, their differences to men* (SMITH, 2008, p. 22).

75 O retrato da mulher desolada e solitária é parte do processo de patriarcalização do cristianismo, que se constitui enquanto uma subalternização imposta à mulheres e dissidentes sexuais a partir de uma ideologia heterossexual e patriarcal. Esse é um tema discutido por André Musskopf, em *Talar Rosa*, onde o pesquisador aponta que o processo de patriarcalização do cristianismo teve como efeito, dentre outros, também um processo de exclusão de mulheres nos espaços de liderança/ordenação por exemplo (MUSSKOPF, 2004).

exemplo, tem-se a associação da figura ao vampiresco e/ou demoníaco que é, segundo Smith (2008, p. 22), elucidativa do *Outro* categórico:

O "outro" é um termo usado em todo o campo, da psicologia e filosofia a literatura e estudos de mídia moderna. O "outro" denota uma diferença entre o eu e os outros grupos ou fenômenos. Pode ser usado para descrever o que é diferente e removido de normalidade, expressando desgosto, ameaça ou mesmo ódio. O 'outro' pode ser aplicado a mulheres, a Judeus, homossexuais, pobres, enfermos, qualquer grupo que possa ser interpretado como removido e separado do que é "normal", seguro e aceitável para os padrões comunitários. A partir de um ponto de vista psicológico, o "outro" também é usado quando subconscientemente nos definimos em relação com aqueles que nos rodeiam. Ao criar nossas próprias identidades, identificamos o "outro" a fim de separar-nos daquele elemento que é considerado "de outra forma", ou não aceitável para a existência dentro de uma comunidade⁷⁶ (SMITH, 2008, p. 22, tradução própria).

Ainda que nas narrativas hebraicas Lilith só apareça enquanto vampiro ou demônio após a fuga do Éden, desde sua origem Lilith é livre, corpórea, sexual. A partir da definição de Althaus-Reid (2017, p.185), o demoníaco seria, na verdade, uma dimensão da existência humana, nem positiva, nem negativa. Essa conceptualização, transposta ao objeto de interesse desta pesquisa, torna possível inferir que a associação da figura mitológica de Lilith ao demoníaco revela a importância do corpo e da sexualidade em sua narrativa.

Outra forma de linguagem interessante é a questão da própria grafia. Como visto anteriormente, não há um consenso entre pesquisadoras no que tange às formas de grafia e tradução do nome de Lilith, ainda que o mais frequente nas pesquisas atuais tenha sido traduzi-la da variável "Lulu", que no sentido literal significaria "libertinagem". A tradução de Lilith como libertinagem encontra reforço sobretudo no sistema de pureza-impureza judaico. Isso porque "libertino" tem a ver com comportamentos sexuais desviantes, um lugar de transgressões sexuais.

Lilith é um símbolo que foi demonizado para ilustrar a punição por desobedecer à estrutura social e que, por sua vez, representa um padrão que tem sido reproduzido e reforçado na crença comum de maneira a afirmar que toda mulher dissidente será fadada a solidão. No entanto, o mito de Lilith é um mito baseado em uma rebelião

76 Texto no idioma original: *The 'other' is a term used across the field, from psychology and philosophy to literature and modern media studies. The 'other' denotes a difference between the self and other cultural groups or phenomena. It can be used to describe that which is different and removed from normality, expressing distaste, threat or even hatred. The 'other' can be applied to women, to Jews, homosexuals, the poor, the infirm, any group which can be construed as removed and separated from that which is 'normal', safe and acceptable to communal standards. From a psychological standpoint, the 'other' is also used when we subconsciously define ourselves in relation to those around us. In creating our own identities we identify the 'other' in order to separate ourselves from that element which is considered 'otherly', or not acceptable to existence within a community". (SMITH, 2008, p.22)*

sexual, na transgressão da ordem da decência. É um mito libertino, forjado num contexto em que homens eram considerados superiores, e toda mulher insubmissa e/ou dissidente sexual era considerada uma ameaça. O encontro de Lilith e Sam simboliza a disrupção althausreidiana, num desejo que se impõe sobre a dor da solidão, e cria a partir do prazer novas possibilidades.

Nesse sentido, existe uma dimensão pedagógica no mito de Lilith que versa sobre identidade e sobre formas de ser e ler o mundo e as relações sociais. Essa dimensão tem suprimido o elemento feminino e normatizado corpos e sexualidades, em especial naquilo que se refere a mulheres. Sua relação com o judaísmo e o cristianismo e sua presença tanto nas narrativas populares quanto nas discussões teológicas de diferentes culturas religiosas demonstra que o mito de Lilith possuiu e possui uma relevância singular e que, portanto, ensina formas de comportamento e conduta. A saber: a da feminilidade dócil, que é o contraponto ao comportamento transgressivo de Lilith. Esse mito também ensina que mulheres não devem rebelar-se contra a ordem, nem denunciar a violência e exclusão sofrida por seus corpos. Ao reivindicar uma vitória masculina sobre o elemento feminino, a interpretação tradicional desse mito cria um imaginário ficcional (e idealista) de feminilidade e reforça/produz a manutenção dos binarismos de gênero.

Por outro lado, há uma pluralidade e a diversidade de narrativas e formas de ler e compreender esse mito que demonstram que ele não vem de um consenso, nem de uma versão única e finalizada. Mas essa não é uma característica exclusiva do mito de Lilith. Ao contrário, é reconhecendo que nenhum mito se constitui num consenso que as chamadas teologias queer e os estudos queer em religião têm se preocupado em formular lutas de resistência em torno de leituras tradicionais sobre gênero e sexualidade no campo da religião (ALTHAUS-REID, 2000, p. 100).

Num sentido literal o termo queer vem do inglês e significa “estranho” ou “em não-conformidade”. Assim, o que as pesquisadoras e os pesquisadores queer têm feito é o exercício de estranhar ou *questionar* radicalmente pressupostos cis-hétero normativos, colocando-se em suspeita constante (MUSSKOPF, 2008b, p. 1-6.). Nos estudos em religião, Marcella Althaus-Reid posiciona uma perspectiva queer como aquela que ocupa permanentemente o não-lugar, constituída da e para a disrupção, num movimento contínuo de estranhamento (ALTHAUS-REID, 2000, p. 64). Uma das grandes contribuições da autora é a reflexão sobre como grandes escolas teológicas, constituídas de modelos coloniais de pensar a religião, têm feito leituras “decentes” sobre as histórias sexuais das Escrituras Sagradas, e não têm levado em conta a diversidade e a experiência concreta das mulheres pobres e sexualmente dissidentes, repleta de possibilidades.

No mito de Lilith essa decência é operada como recurso pedagógico que reforça noções patriarcais. Segundo Smith:

Mulheres, e especialmente Lilith, são definidas como as 'outras' em relação à "norma" devido às diferenças fisiológicas, isto é, nas sociedades patriarcais, suas

diferenças em relação aos homens. Mulheres podem ser concebidas como o 'outro monstruoso', aquilo que constitui uma ameaça ao patriarcado ao subverter aquilo que é normal e aceito na sociedade⁷⁷ (SMITH, 2008, p. 22, tradução própria).

Recursos utilizados para reforçar o símbolo de Lilith como demônio que deve ser temido e evitado são exatamente àqueles experimentados nos corpos de mulheres reais. O sangue menstrual, o processo de gestação e o parto são exemplos que aparecerem nas diferentes narrativas religiosas de Lilith sempre associados à impureza:

O sangue das mulheres, sangue menstrual, é considerado por muitas religiões como o cúmulo do impuro, por exemplo em sociedades judaicas e islâmicas, onde regras estritas são aplicadas às mulheres menstruadas em termos de roupas, preparação de alimentos, e até mesmo contato físico. Ao sangrar mensalmente, as mulheres são expulsas da normalidade, não apenas em nome da ameaça do que é diferente, mas principalmente por medo do que é [supostamente] impuro. Os fluidos corporais são uma característica forte na definição do "outro", como a maioria dos elementos relacionados a doenças, como ratos, ou sangue, pus e fezes; eles carregam conotações de doença e morte, explicando por que sua presença cria um sentimento de nojo e, portanto, "alteridade". O parto é outro conceito do "outro". Parto inclui a perda de sangue e fluidos, tornando-o inicialmente impuro; mas também há o elemento de expulsão, como vômito ou excreção, e a noção básica de expulsar algo para criar vida. Essa noção aparece repetidamente nas histórias de horror; o nascimento de vampiros pela infecção de seu sangue é um exemplo óbvio⁷⁸ (SMITH, 2008, p. 22-23, tradução própria).

Dessa forma, o mito de Lilith condensa, de um lado, todos os elementos da ideologia heterossexual: o horror ao sangue menstrual, a condenação pela insubmissão, a dominação da sexualidade e o cerceamento da liberdade e da dissidência através de uma ordem hierárquica mantida e reforçada pela ordem da decência. No entanto, há uma particularidade: Lilith é abjeta. Seu símbolo é também o símbolo da recusa à ordem, e é, por isso, subversiva:

77 Texto no idioma original: *Women, and especially Lilith, are defined as the 'other' due to their physiological differences to the 'norm', that is in patriarchal societies, their differences to men. Women can be conceived as the 'monstrous other', that which constitutes a threat to patriarchy by subverting that which is normal and accepted in society* (SMITH, 2008, p. 22).

78 Texto no idioma original: *Women bleed, menstrual blood is considered by many religions to be the height of unclean, for example in Jewish and Islamic societies, where strict rules apply to menstruating women in terms of clothing, food preparation, even physical contact. By bleeding monthly, women are cast out from normality, not just for the threat of difference but from fear of that which is unclean. Bodily fluids are a strong feature in defining the 'other', as are most elements relating to disease, such as rats, or blood, pus and decay; they carry connotations of sickness and death, explaining why their presence creates a sense of disgust, and therefore, 'otherness'. Childbirth is another concept of the 'other'. Childbirth includes the loss of blood and fluids, making it at first unclean; but there is also the element of expulsion, like vomit or excretion, and the base notion of expelling a being in order to create life. This notion appears time and time again in horror; the birthing of vampires by the infection of their blood is an obvious example* (SMITH, 2008, p. 22-23).

Lilith representa totalmente o abjeto. Como a assassina de crianças, Lilith subverte o papel de mulher como mãe; ela se torna a mãe abjeta, mais assassina do que cuidadora. Ela sai do papel conformado, mudando de uma ideia identificável para uma que é desconhecida e angular para a normalidade conformada. Lilith encapsula em seu mito individual os conceitos de feminismo e o estigma e críticas feitas contra eles. Ela é abjeta e "diferente", e sua própria natureza (mítica) como a mulher não dominada, não desanimada e sobrevivente, simboliza seus ideais de como as mulheres modernas deveriam ser (SMITH, 2008, p. 26, tradução própria).⁷⁹

Esse aspecto pode ser colocado à luz da “indecência” althausreidiana e observado como reflexo pedagógico da dissidência e ambiguidade constitutivas do próprio mito. Enquanto símbolo de uma mulher obstinada, cuja falta de conformidade significa um sacrifício de tudo o que (ainda) se espera de uma mulher – esposa, “bem-comportada”, mãe e feminina – Lilith é um exemplo da insubmissão.

Quando retomadas as quatro perguntas sobre as dimensões pedagógicas, relacionando-as às reflexões indecentes, tem-se que 1) o lugar do mito de Lilith nas mais diferentes culturas é ambíguo e tem sido tanto o de reforçar a ordem da decência (ou da pureza), quanto também o de servir como instrumento (pedagógico) de denúncia e subversão da ideologia heterossexual; 2) sua função no contexto religioso, especificamente a partir das tradições religiosas, tem sido ensinar às mulheres que a libertinagem deve ser deliberadamente repudiada, e que o comportamento libertino é punido com a solidão; 3) gênero e sexualidade tem sido dimensões acionadas a fim de reforçar o padrão binário e hierárquico, que caça a dissidência sexual e promove violência de gênero; e, finalmente, 4) justamente pela ambiguidade evocada, o mito de Lilith, ao mesmo tempo que ensina às mulheres que o comportamento submisso é o esperado delas, também ensina que a libertinagem é uma alternativa possível, e que rebelar-se contra o status quo é preciso. Nesse sentido, poder-se-ia falar em uma Lilith-Libertina.

Lilith Libertina seria uma Lilith que, diferente do sistema de pureza-impureza judaico, flexibiliza as fronteiras e escancara os limites das definições de identidade e sexualidade de todo um poder dominante. Esse movimento faz desse um mito essencialmente *indecente*, operado em uma zona de possibilidades, formulado como a

79 Texto no idioma original: *Lilith fully represents the abject. As the killer of children, Lilith subverts the role of woman as mother; she becomes the abject mother, killer rather than carer. She steps out of the conformed role, changing from an identifiable idea to one which is unknown and angular to the conformed normality. Lilith encapsulates in her individual myth both the concepts of feminism, and the stigma and criticism brought against them. She is abject and 'otherly', and her very nature as the undominated, undeterred, surviving female, symbolises their ideals for how modern women should be. The Jewish feminist magazine, Lilith, is a clear example of how much Lilith fits the banner of the cause. She has become the epitome of the strong willed Jewish woman, whose lack of conformity meant a sacrifice of everything that is still expected of a Jewish wife; marriage, commitment and family. By rallying under the myth of Lilith, these women are also keeping it alive; their magazine is one of just a handful of examples where Lilith's myth and ethos are properly displayed and considered less as evil and more from a neutral standing* (SMITH, 2008, p. 26).

não-conformidade e como dissidência. Com efeito, indecentar Lilith não parece ser um exercício inédito proposto por mim. Ao contrário, a existência de grupos Wicca, ou, ainda, o Núcleo de Pesquisas em Direito e Feminismo “Lilith”, da UFSC, são alguns exemplos de como mulheres têm se apropriado do símbolo de Lilith na contemporaneidade. Judith Plaskow traz uma contribuição importante quando revisita o mito de Lilith, fazendo-o, em termos teológicos, a partir da experiência real de mulheres reais. No próximo subtópico será apresentada sua proposta e como ela contribui para uma compreensão menos estática e restritiva desse mito.

3.3 A RETOMADA DO MITO DE LILITH PELA TEOLOGIA FEMINISTA DE JUDITH PLASKOW

Judith Plaskow foi a primeira teóloga judia a se identificar como feminista de forma explícita em sua obra escrita. Professora emérita na Manhattan College, Plaskow introduziu o debate feminista na relação com o judaísmo a partir do campo de estudos da Ciência da Religião, e desde a década de 1970 tem promovido grupos de estudos feministas de textos sagrados junto a mulheres judias, a partir de conversas e reflexões teológicas.

O questionamento da linguagem teológica, métodos, premissas e sistemas que constituem o mito de Lilith tem um lado crítico e construtivo na teologia feminista de Judith Plaskow. Assim como Marcella Althaus-Reid, Plaskow compreende que em quaisquer dimensões da religião a produção de sentido (conteúdo) e o contexto são inseparáveis. Por isso, quando revisita o mito de Lilith, Plaskow o faz compreendendo-o enquanto símbolo que, por sua vez, só possui valor se surgir e permanecer próximo da vida real e de experiências (sexuais) reais compartilhadas por determinado grupo: “[pois estamos] cientes de que tal símbolo só teria valor na medida em que se levantasse e permanecesse próximo à vida do movimento” (PLASKOW, 2005, p. 24, tradução própria).⁸⁰

Por isso, a releitura de Plaskow do mito de Lilith critica a supressão da sexualidade e a manutenção de lógicas binárias dentro das diversas narrativas desse mito, e o reconstrói a partir de uma reflexão teológica próxima à experiência religiosa de um dos grupos teológicos feministas que coordena. O grupo que inspira a autora a esse exercício leva o nome de “Yeah, Yeah experience”. O Yeah, Yeah Experience é uma comunidade feminista da qual Plaskow faz parte, e a inspiração teológica desta comunidade não é só um processo intelectual, mas faz parte de um processo coletivo mais amplo, que é sexual, econômico, político e social de releitura do mito de Lilith, que a autora chama de “conscientização”:

80 Texto no idioma original: *Aware that such a symbol would have value only as it arises out and remains close to the life of the movement* (PLASKOW, 2005, p. 24).

Por meio da conscientização, chego a afirmar o valor da minha experiência como mulher e como pessoa, o valor do meu todo, não apenas intelectual. Afirmando a minha experiência com e através de outra mulher num processo que é essencialmente comum. Não posso escrever uma teologia que se abstraia da minha experiência e ignore parte de mim, ou que se abstraia da comunidade da qual faço parte (PLASKOW, 2005, p. 23, tradução própria).⁸¹

Dessa forma, a releitura do mito de Lilith atribuiu um sentido simbólico profundo à experiência da comunidade, trazendo à discussão muitos elementos centrais dele:

Tínhamos uma jornada a percorrer, um inimigo (ou inimigos) a vanguardar, a salvação a ser alcançada tanto para nós como para a humanidade. (Encontrar-nos) com um mito (...) foi particularmente apropriado à nossa experiência, pois tínhamos nos reunido para fazer teologia começando com nossas histórias. (PLASKOW, 2005, p. 30, tradução própria).⁸²

Na versão de Plaskow, Lilith não se eterniza como um demônio que deve ser evitado e temido. Ao contrário, a autora aproxima o símbolo de Lilith à sua experiência pessoal e comunitária com o Yeah, Yeah Experience, e recria-a como uma mulher cuja potência incomodava Adão:

No início, o Senhor Deus formou Adão e Lilith do barro do chão, e soprou em seus pulmões o sopro da vida. Criados da mesma fonte, os dois tendo sido formados do barro, eles eram iguais em todos os sentidos. Adão, sendo um homem, não gostava da situação, e ele procurou por maneiras de mudar isso. Ele disse: “eu irei colher os figos agora, Lilith”, ordenando que ela esperasse por ele, e ele tentou deixar para ela as tarefas diárias da vida no jardim. Mas Lilith não era do tipo que recebe ordens. Ela levantou-se, pronunciou o sagrado nome de Deus, e voou para longe dali. “Bom, e agora, Senhor?”, reclamou Adão, “aquela insolente mulher que você me enviou foi embora e me largou.” Deus, inclinado a ser simpático, mandou seus mensageiros a Lilith, dizendo a ela que abaixasse a cabeça e retornasse a Adão, ou enfrentaria uma punição terrível. Ela, entretanto, preferindo qualquer coisa a viver com Adão, decidiu ficar onde estava. E então Deus, dessa vez após uma consideração mais cautelosa, causou

81 Texto no idioma original: *Through consciousness-raising, I come to affirm the value of my experience as a woman and a person, the value of my whole, not only intellectual, self. I affirm my experience with and through other woman in a process that is communal in essence. I cannot write a theology that abstracts from my experience and ignores part of myself, or that abstracts from the community of which I am a part* (PLASKOW, 2005, p. 23).

82 Texto no idioma original: *We had a journey to go on, an enemy (or enemies) to vanquish, salvation to be achieved both for ourselves and for humanity. (Finding) ourselves with a myth (...) was particularly appropriate to our experience, for we had come together to do theology by beginning with our stories* (PLASKOW, 2005, p. 30).

um sono profundo sobre Adão, e a partir de uma de suas costelas criou para ele uma segunda companhia: Eva (PLASKOW, 2005, p. 31, tradução própria).⁸³

A proposta de Plaskow não problematiza a categoria “mulher”,⁸⁴ mas elabora uma nova narrativa que retoma o símbolo de Lilith, dessa vez sob uma perspectiva de libertação que denuncia o lugar teológico dado a essa figura e, também, o que ele ensina às mulheres reais. O símbolo de uma mulher insubmissa que saiu do paraíso pela pressão imposta pela autoridade dos homens representa, dentre outras coisas, também uma relação com certos elementos das tradições religiosas do judaísmo e do cristianismo. Como o mito é uma dimensão religiosa importante, através da releitura do mito de Lilith, Plaskow e o Yeah, Yeah, Experience puderam questionar e recriar a tradição, contando uma nova história a partir de estruturas de uma antiga: “nós transformamos Lilith em nossa heroína, e o mais importante, não Lilith sozinha. Nós tentamos expressar através de nosso mito o processo de fazer teologia juntas”⁸⁵ (PLASKOW, 2005, p. 30-31, tradução própria).

A narrativa de Plaskow e seu grupo continua: após Lilith ir embora, Adão roga a Deus que crie outra mulher. Deus cria, então, Eva, a partir da costela de Adão. A relação de Adão e Eva parece estável, ainda que Eva não se sinta inteiramente realizada. No entanto, a narrativa continua: de tempos em tempos Lilith tenta retornar ao Éden, sem sucesso. Temendo que um dia Lilith consiga invadir os portões do jardim, Adão cria histórias assustadoras de Lilith para Eva. Retrata-a como um demônio, que ameaça mulheres e devora crianças. No entanto, em uma das tentativas de Lilith de entrar no paraíso, antes de novamente ser derrotada e ir embora, Eva consegue ter um vislumbre da primeira mulher, e assusta-se ao perceber que Lilith parecia ser uma mulher, como ela:

83 Texto no idioma original: *In the beginning, the Lord God formed Adam and Lilith from the dust of the ground and breathed into their nostrils the breath of life. Created from the same source, both having been formed from the ground, they were equal in all ways. Adam, being a man, didn't like the situation, and he looked for ways to change it. He said, "I'll have my figs now, Lilith" ordering her to wait for him, and he tried to leave to her the daily tasks of life in the garden. But Lilith wasn't one to take any nonsense; she picked herself up, uttered God's holy name, and flew away. "Well, now, Lord," complained Adam, "that uppity woman you sent me has gone and deserted me". The Lord, inclined to be sympathetic, sent his messengers to Lilith, telling her to shape up and return to Adam, or face dire punishment. She, however, preferring anything to living with Adam, decided to stay where she was. And so God, after more careful consideration this time, caused a deep sleep to fall on Adam and out of one of his ribs created for him a second companion, Eve* (PLASKOW, 2005, p. 31).

84 As controvérsias e contradições de apostar que exista a categoria “mulher” é discutida por Butler (2017), quando observa os problemas de gênero. Em um outro artigo que escrevi com Musskopf (2020), traçamos, dentre outras formulações, um diálogo entre Butler e Plaskow, ressaltando os limites desse entendimento que fica implícito.

85 Texto no idioma original: *We took Lilith four our heroine, and yet, most important, not Lilith alone. We try to express through our myth the process of our coming to do theology together* (PLASKOW, 2005, p. 30-31).

A segunda vez que Lilith veio, ela invadiu o portão principal do jardim e uma grande batalha entre ela e Adão começou, onde ela finalmente foi derrotada. Dessa vez, entretanto, antes de Lilith ir embora, Eva teve um lampejo de seu rosto e viu que ela era uma mulher como ela. Depois desse encontro, sementes de curiosidade e dúvida começaram a crescer na mente de Eva. Será que Lilith era mesmo outra mulher? Adão disse que ela era um demônio. Outra mulher! Essa ideia atraiu Eva. Ela nunca tinha visto uma criatura como ela mesma antes. E quão bonita e forte Lilith parecia ser! Quão bravamente ela tinha lutado! Lentamente, bem devagar, Eva começou a pensar sobre os limites de sua própria vida dentro do jardim (PLASKOW, 2005, p. 31-32).⁸⁶

Chama atenção que quem rompe a imagem assustadora de Lilith é, na narrativa de Plaskow, outra mulher: Eva. Quando Eva vê Lilith, assusta-se porque não se tratava de um demônio, conforme Adão a tinha colocado, mas sim de uma mulher, como ela. Dessa forma, Eva permite que Lilith finalmente aproxime-se e se mostre desnuda. A identificação com Lilith causa um profundo questionamento em Eva: se Lilith era tão forte, então ela também havia de ser. E a simples ideia de outra mulher provocou uma inquietação em Eva: ela começou a pensar sobre os limites de sua própria vida no jardim. Esse questionamento levou Eva a procurar novamente por Lilith fora dos limites do Éden:

No primeiro momento, Eva lembrou os contos de Adão e ficou aterrorizada, mas Lilith compreendeu e cumprimentou-a gentilmente. “Quem é você?” Elas se perguntaram. “Qual é a sua história?” E então elas se sentaram e falaram juntas, do passado e então do futuro. Elas conversaram por muitas horas, não uma, mas várias vezes. Elas ensinaram uma a outra muitas coisas, e se contaram histórias, e riram juntas, e choraram, muitas e muitas vezes, até o laço de irmandade crescer entre elas. Entretanto, de volta ao jardim, Adão estava intrigado com as idas e vindas de Eva, e incomodado com o que ele sentiu ser a nova atitude dela para com ele. Ele falou com Deus sobre isso, e Deus, tendo seus próprios problemas com Adão e uma perspectiva mais ampla, estava disposto a ajudar um pouco – mas ele também estava confuso. Alguma coisa tinha falhado de acordo com o planejado. Como nos dias de Abraão, ele

86 Texto no idioma original: *The second time Lilith came, she stormed the garden’s main gate, and a great battle ensued between her and Adam in which she was finally defeated. This time, however, before Lilith got away, Eve got a glimpse of her and saw she was a woman like herself. After this encounter, seeds of curiosity and doubt began to grow in Eve’s mind. Was Lilith indeed just another woman? Adam had said she was a demon. Another woman! The very idea attracted Eve. She had never seen another creature like herself before. And how beautiful and strong Lilith looked! How bravely she had fought! Slowly, slowly, Eve began to think about the limits of her own life within the garden* (PLASKOW, 2005, p. 31-23).

precisava de conselhos de seus filhos. “Eu sou quem eu sou”, pensou Deus, “mas eu devo me tornar quem eu irei me tornar”. (PLASKOW, 2005, p. 32).⁸⁷

Quando se encontram as duas mulheres constroem juntas um espaço seguro, onde podem conversar, chorar, desabafar, rir e, principalmente, aprender uma com a outra. Esse movimento causa uma inquietação em Deus e Adão, que se sentem ameaçados. Adão tenta pedir para que Deus intervenha, mas Deus, confuso, nada responde. A narrativa termina, então, com Deus e Adão temerosos com a união das duas mulheres.

Ao se unirem sob o mito de Lilith, Plaskow e o Yeah, Yeah, Experience também contribuem para mantê-lo vivo, dessa vez sob uma posição radical. Para Smith a proposta de Judith Plaskow é fundamental para que se retome esse mito como uma forma de resistência. Nas palavras da pesquisadora:

Sua conexão com o judaísmo e o cristianismo, tanto no folclore quanto nos textos apócrifos, significa que seu mito ainda é relevante para as culturas modernas. O Judaísmo e o Cristianismo são duas das religiões mais fortes do mundo ocidental; eles colocam Lilith em contato com a modernidade, fornecem-lhe o poder de permanência que a separa de outras mulheres míticas. Agora seu mito foi adaptado à causa do feminismo, dando a seu mito mais uma forma de viver (SMITH, 2008, p. 28, tradução própria).⁸⁸

Dessa forma, o símbolo mítico da recusa ao paraíso em nome da liberdade sexual, ao mesmo tempo que narra a caça às existências dissidentes, abre a possibilidade para que a dissidência seja força, seja indomável e seja ameaçadora. E essa ameaça é, segundo a teóloga judia Judith Plaskow (2003, p. 23-34), voltada especialmente ao status quo- por isso Lilith é tão temida.

87 Texto no idioma original: *At first sight of her, Eve remembered the tales of Adam and was frightened, but Lilith understood and greeted her kindly. “Who are you?” They asked each other, “What is your story?” And they sat and spoke together, of the past and then of the future. They talked for many hours, not once, but many times. They taught each other many things, and told each other stories, and laughed together, and cried, over and over, till the bond of sisterhood grew between them. Meanwhile, back in the garden, Adam was puzzled by Eve’s comings and goings, and disturbed by what he sensed to be her new attitude toward him. He talked to God about it, and God, having his own problems with Adam and a somewhat broader perspective, was able to help out a little – but he was confused, too. Something had failed to go according to plan. As in the days of Abraham, he needed counsel from his children. “I am who I am”, thought God, “but I must become who I will become* (PLASKOW, 2005, p. 32).

88 Texto no idioma original: *Her connection to Judaism and Christianity, both in folklore and apocryphal texts, has meant that her myth is still relevant to modern cultures. Judaism and Christianity are two of the strongest religions of the western world; they bring Lilith into contact with modernity, they provide her with the staying power that separates her from other mythical women. Now her myth has been adapted to the cause of feminism, giving her myth yet another way to live on* (SMITH, 2008, p. 28).

O exercício de Plaskow e seu grupo posiciona o mito de Lilith num contexto de questionamento da ordem da decência, sendo acionado a partir da vivência religiosa e pessoal dessas mulheres. Essa relação com a narrativa mítica atribui um sentido pedagógico de resistência e libertação que subverte as leituras tradicionais. Assim, sua função passa a ser a de ensinar, em termos de gênero e sexualidade, que é possível construir identidades menos estáticas e restritivas, fora dos padrões da ideologia heterossexual. O símbolo de Lilith é construído de forma a valorizar seu caráter ambíguo e indecente, tido como positivo e bastante próximo da experiência real dessas mulheres.

O reconhecimento do caráter ambíguo do mito é um exercício queer que desvenda os pressupostos sexuais naturalizados no campo teológico e seus efeitos. Se no círculo hermenêutico Marcella Althaus-Reid já chamava atenção à necessidade de desnudar sistemas míticos observando suas possibilidades, nas narrativas do mito de Lilith identificou-se uma pluralidade de contextos sociais, políticos, econômicos. Através dessa diversidade, foi possível compreender que cada forma de organização social possui um sistema (sexual) de referência. Este, por sua vez, é sempre contextual, nunca parte de um consenso e, por isso, nunca é fechado em si mesmo. Finalmente, resgatar o caráter indecente do mito de Lilith, por intermédio da metodologia proposta pelo Círculo Hermenêutico Libertino, permite reafirmar sua indecência, especialmente ao observar como esse mito tem sido ressignificado por movimentos indecentes como o de Judith Plaskow. Ressalta-se que a releitura de Plaskow é indecente pelo que afirma: a denúncia das pressuposições da ideologia heterossexual dispostas nas interpretações tradicionais desse mito, colocando-as em suspeição. A saber: a dominação sexual masculina que reforça um comportamento de submissão das mulheres, a demonização de comportamentos libertinos e, finalmente, a punição deles com a “expulsão do paraíso” e a sentença da solidão e do luto.

Ao recuperar uma teologia contextual que valoriza a narrativa da transgressão sexual e da subversão, Plaskow desconcerta a ordem da decência, ao mesmo tempo em que constrói uma outra possibilidade para o mito. Dessa vez, o símbolo de Lilith aparece como exemplo positivo e ensina não um sistema de dominação-submissão, mas de per-versão. Tal releitura do mito dialoga com a proposta althausreidiana se compreendida como não finalizada, mas em permanente descontinuidade – que é o que afirma a própria Judith Plaskow (2005, p. 19). Nesse caso, a transgressão – tanto sexual quanto política, filosófica e moral- assim como no Círculo Libertino, é a única garantia de permanência.

A grande contribuição do Círculo Libertino para o objeto desta pesquisa foi compreender que identidades sexuais e de gênero, assim como o mito de Lilith, estão envolvidas em um processo de permanente intercâmbio com outros subsistemas sociais e, portanto, em permanente transformação. Finalmente, o símbolo de Lilith desnudo, indecente, queer é aquele que permite justamente uma dinâmica que fale

dos corpos como eles são: fluídos no desejo e no amor. Que experimentam sexo em posições *por cima, por baixo, de lado...* Corpos que não se importam com sangue menstrual, nem com os fluídos do prazer corpóreo. Corpos que falam, caminham e sentem. Corpos que brocham, que se excitam, que gozam, que choram, morrem. Mas principalmente: corpos que não escondem suas histórias sexuais, porque elas são parte constitutiva das experiências que tornam esses corpos *vivos*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu interesse inicial na escrita do projeto de mestrado foi estudar – ou revisitar - o mito de Lilith e investigar possíveis elementos dispostos em suas narrativas que pudessem ser tomados como transgressivos para uma reinvenção à luz dos estudos queer. Desde que propus tal tema, estive ciente da complexidade constitutiva de meu objeto, e sabia que teria que estudar o papel do mito de Lilith nas mais diferentes culturas e religiões. No entanto, acreditava que fosse encontrar uma virada hermenêutica na versão desse mito no Judaísmo e Cristianismo, especialmente em termos de gênero e sexualidade, e que ela negaria completamente as versões mesopotâmicas. Mas, de fato, o que descobri é que a *trans-gressão* não está disposta em um ou outro elemento desse mito: ela é constitutiva dele como um todo. Da mesma forma, não houve uma *grande* virada hermenêutica nem em Ben Sira nem no livro de Isaías. O que houve nas narrativas hebraicas e cristãs foi um deslocamento de elementos que tinham sido centrais para populações mesopotâmicas, e que já não faziam sentido para o novo contexto. Conforme apontado por Smith (2008, p. 28), esse deslocamento permitiu o resgate e afirmação de elementos de libertação para grupos judeus e cristãos, atestados pelo tom satírico e herético com que foi caracterizado o mito de Lilith na Idade Média.

Nesse sentido, acredito que uma aposta correta foi a de encontrar nesse mito uma aproximação tão profunda com a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid. Enquanto a teóloga denuncia a ordem “decente” arbitrariamente sacralizada pela ideologia heterossexual e masculina nos modos de ler, fazer e compreender as linguagens da religião, elabora caminhos indecentes que trans-gridem e per-vertem essa mesma ordem. Sua abordagem é útil para meu objeto, especialmente porque Lilith representa o símbolo de uma mulher. Mas mais do que o símbolo de uma mulher, ela é o símbolo de uma mulher que se recusa a ficar submissa no coito. Seu mito é a narrativa de uma transgressão sexual que desconcerta sexualmente a ordem da decência.

O mito de Lilith aparece de forma recorrente nas mitologias mesopotâmicas, e encontra relevância também entre grupos de judeus e cristãos durante a Idade Média. A pluralidade de narrativas sobre esse mito foi estudada no capítulo primeiro deste livro. Bárbara Koltuv sugere que dos elementos mais frequentes no mito de Lilith, o caos, a rebeldia e a diminuição, sucedidas por punição, condenação, fuga e raiva, tiveram uma permanência nas mais diversas narrativas. Enquanto narrativas antigas, que encontram raízes complexas, as variações desse mito carregam noções e perspectivas que refletem as estruturas de sociedades e noções específicas de

conceber o mundo. Assim, essas características comuns às várias formas do mito parecem sugerir a negação de determinadas formas de viver a sexualidade, bem como a punição de comportamentos instintivos e livres, que não estejam de acordo com uma determinada ordem. Essa ordem implica, necessariamente, em uma forma de poder hierárquica, que nega as existências dissidentes. No entanto, um elemento de destaque foi a recorrência do termo *libertinagem* para definir Lilith, que é, segundo Terra & Rocha (2019), uma metáfora que denuncia o sistema pureza-impureza sob o qual se formou a identidade daquelas populações.

Para Marcella Althaus-Reid, a metáfora tem uma importância não só discursiva, mas real, porque é uma linguagem que constrói a realidade. Como trabalhado no capítulo segundo, o Círculo Hermenêutico Libertino utiliza metáforas sexuais para denunciar a ideologia heterossexual. No caso do mito de Lilith, a metáfora da figura libertina é apropriada pelo discurso dominante como exemplo de um tipo de feminilidade abominável (contraposta à feminilidade “decente” e “bem-comportada” de outras figuras – como é o caso da Virgem), e de comportamento que deve ser cerceado e punido. Mas o comportamento libertino no mito é, ao mesmo tempo, também potência de libertação à medida que nos convida a olhar para uma narrativa que reduz e desqualifica o domínio masculino (e heterossexual).

Por isso, no terceiro capítulo foi proposta uma retomada da dimensão erótica e sexual do mito de Lilith. Minha finalidade foi a de *reconstruir caminhos indecentes*. A Teologia Indecente reivindica a liberdade de assumir identidades sexuais fora do armário, assim como Lilith reivindica a liberdade de assumir sua identidade sexual para fora dos portões do Éden. No final, o armário e o Éden forjado por um Deus autoritário e violento parecem a mesma coisa. Por isso, tanto a Althaus-Reid quanto Lilith recusam-se a submeter-se ao monopólio de uma ideologia heterossexual e masculina.

É útil lembrar que a pretensão deste trabalho não foi esgotar as discussões e estudos sobre o mito de Lilith. Justamente na contramão disso, o intuito foi, com ele, abrir novas possibilidades e instigar outras investigações de um objeto que é tão plural. Acredito que uma perspectiva queer dos estudos em religião tende a valorizar o mito a partir de sua própria linguagem, trazendo contribuições úteis para desvelar pressupostos sexuais reforçados por mecanismos de poder sutil, que têm como consequência o apagamento, a “expulsão do paraíso” de quem foge à norma. Por isso, a contribuição principal da presente pesquisa foi a de romper com as pedagogias tradicionais e apontar outras formas de apreender gênero e sexualidade através das linguagens acionadas pelo mito de Lilith.

Comecei este livro concordando com Althaus-Reid na afirmação de que toda interpretação é contextual. Para tanto, vale ressaltar que este trabalho é também contextual, localizado em/para/a partir do corpo da própria pesquisadora, *meu corpo*,

CONSIDERAÇÕES FINAIS

com a elaboração mais geral de minha contribuição para este livro. Minha proposta de indecentamento aplicado ao mito de Lilith não interessou somente à Giovanna pesquisadora, mas também à Giovanna mulher. Nesse sentido, a dissidência de Lilith, assim como a minha própria e a de tantas mulheres na América Latina, revela a instabilidade de uma potência ambígua constituída por dor e sacrifício, mas também por desejo e indecência.

Por isso, ao colocar em xeque pressupostos sexuais estáticos e postular uma outra forma de conhecer narrativas sobre esse mito, o indecentamento trouxe formulações críticas sobre elementos dele, especialmente noções restritivas e punitivas de gênero e sexualidade, que “expulsam” aquelas e aqueles que fogem à norma ou à ordem da decência. Revisitando Lilith a partir da ênfase na transgressão, foi possível trazê-la como símbolo de resistência ao invés da violência tão difundida pelas interpretações tradicionais. Esse exercício possibilitou conhecer uma Lilith Queer que está fora do paraíso há muito tempo, e que se encontrou entre as dissidentes e excluídas sociais, vivendo de amor e prazer, em paixões e corpos estranhos, numa santidade libertina e demoníaca. O indecentamento de Lilith revelou o amor indecente, e trouxe uma pedagogia que rompe com a ideologia heterossexual e ensina um projeto alternativo de justiça social.

Tal estudo constituiu-se enquanto relevante para a pesquisa acadêmica de modo geral, sobretudo na grande área das Ciências Humanas, especificamente no âmbito da Ciência da Religião no Brasil, ao romper com as pedagogias tradicionais e pensar outras formas de apreender gênero e sexualidade por meio desses tipos de linguagem simbólica as quais mitos como aqueles sobre Lilith representam. Além disso, trouxe também uma reflexão pertinente acerca das relações de poder mais imediatas em jogo dentro das narrativas tradicionais sobre Lilith, bem como possibilidades de romper com entendimentos binários e estáticos sobre elementos que aparecem nesse mito. Não por último, identificou e questionou as pedagogias de gênero e sexualidade operadas no campo religioso e social, articulando as áreas de religião, educação e gênero.

Em termos de pedagogias de gênero e sexualidade, estudar o mito de Lilith a partir da Teologia Indecente revelou uma construção feita sob pano de fundo de um sistema teológico excessivamente autoritário e hierárquico, que demonizou a per-versão e a dissidência desse mito. No entanto, revelou também que há nessa construção um caráter fetichista, que é denunciado nas formas de subversão presentes nas linhas e entrelinhas do mito: o sexo exposto de um púbis aberto de um corpo sangrando e chorando o luto de parir cem crias mortas todos os dias; a caça aos recém-nascidos como vingança pela própria sentença; a quebra de expectativas; a insubordinação; as paródias de negação e subjugação da autoridade teológica, como a recusa ao Éden, em um sistema instável e estranho – queer... tudo isso nos coloca face a face com um mundo perverso da perversão escondida no armário da ideologia heterossexual,

numa variação mítica da rotina secular de excessos: excesso de dor e de sofrimento, mas também de adoração. Nesse sentido, a revisita ao mito de Lilith a coloca sob um aspecto menos cruel e mais positivo. Um exemplo mítico da realidade concreta. Uma construção que versa sobre a materialidade com a qual mulheres latinas e dissidentes sexuais experimentam a liberdade e as contradições e opressões a partir de seus corpos, *nossos* corpos. Finalmente, trata-se de um mito que denuncia o que está dado, e revela sonhos do que pode vir a ser. Sua indecência vem daí: ele é uma variação prazerosa da rotina de dor e exploração, e por isso desconcerta a ordem idealista da decência. Aqui, o mito de Lilith aparece como exemplo positivo e ensina não um sistema de dominação-submissão, mas de libertação – ou per-versão, nos termos de Althaus-Reid.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. *Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira*. *Novos estudos*. São Paulo: CEBRAP, V38, nº 1. 185-213, 2019.

ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology. Theological perversions in sex, gender and politics*. London: Routledge, 2000.

ALTHAUS-REID, Marcella. *When God is a Rich White Woman who Does Not Walk: The hermeneutical Circle of Mariology in Latin America*. In: ALTHAUS-REID, Marcella. *From Feminist Theology to Indecent Theology*. London: SCM, p. 30-43, 2004a.

ALTHAUS-REID, Marcella. *Queer I Stand: Lifting the Skirts of God*. In: ISHERWOOD, Lisa & ALTHAUS-REID, Marcella. *The sexual theologian: essays on sex, God and politics*. London: T&T Clark, p. 100-109, 2004b.

ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa. *Thinking Theology and Queer Theory*. *Feminist Theology*, vol. 15(3). Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: Sage Publications, p. 302-314, 2007.

ALTHAUS-REID, Marcella. *O Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

ASNIS, Nelson. *A prática da circuncisão no Judaísmo em questão*. *WebMosaica revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v. 7, nº 1, jan./jun., p. 76-85, 2015.

BARROSO, Eduarda Neto de. *Resgate do sagrado feminino: Fundamentos e práticas da Wicca*. (Trabalho de conclusão de curso). Juiz de Fora: UFJF, 2017. Disponível em: <http://www.ufjf.br/bach/files/2016/10/EDUARDA-NETO-DE-BARROSO.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2021.

BÍBLIA, A.T. *Livro de Isaías 34:14*. In: *Bíblia Sagrada*. Trad. Editora Vozes Ltda. Petrópolis, RJ, 50ª ed. 1005, s./d.

BOFF, Leonardo. *Alceu. Jesus Cristo libertador: ensaio de Cristologia crítica*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. 1. ed. 1972.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como se faz Teologia da Libertação?* Petrópolis: Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANDÃO, J. L. No princípio era a água. *rev. Ufmg, Belo Horizonte*, v. 20, nº 2, p. 22-41, 2013. Disponível em: <https://www.ufmg.br/revistaufmg/downloads/20-2/01-no-principio-era-a-agua-jacyntho-lins-brandao.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2021.

CAMILO, R. A. L. *A Teologia da Libertação no Brasil: das formulações iniciais de sua doutrina aos novos desafios da atualidade*. In: *II Seminário de Pesquisa da Faculdade de Ciências Sociais, 2011, UFG. O Surgimento da Teologia da Libertação [...]*. [S. l.: s. n.], 2011. Disponível em: https://anais.cienciassociais.ufg.br/up/253/o/Rodrigo_Augusto_Leao_Camilo.pdf. Acesso em: 01 set. 2021.

CARVALHEIRA, Marcelo Pinto et al. *O Sínodo de 1974. A evangelização no mundo contemporâneo. Reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Loyola, 1975.

CORDOVIL, Daniela. *O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos "Círculos de Mulheres"*. *Estudos Feministas, Florianópolis*, 23(2), p. 352, maio-agosto/2015.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3. ed. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 521p., 2010.

DAVID STERN, Mark; JAY Mirsky. *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

EISENTEIN, J. D. *Alphabet of Ben Sira*. In: *Otzar Midrashim*, 2 volumes. Nova York, Dois Volumes, 1915.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 14ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREIRE, Ana Ester Pádua. *Perversão teológica: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid*. *Periódicus, Salvador*, nº 14, v. 1, 2021a – *Revista de estudos interdisciplinares em gêneros e sexualidades* Publicação periódica vinculada ao Núcleo de Pesquisa NuCuS, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, ISSN: 2358-0844. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>. Acesso em: 30 ago. 2021.

FREIRE, Ana Ester Pádua. *Sexo oral com línguas de fogo: descolonizando histórias sexuais*. In: *Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero: saberes plurais e*

REFERÊNCIAS

- resistências - Volume 1 | 3246, ISBN: 978-65-86901-34-4 (E-BOOK X CINABEH). Campina Grande: Realize Editora, 17-17, 2021b. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/74980>. Acesso em: 05 abr. 2022.*
- GAINES, Janet H. *Lilith: Seductress, heroine or murderer?. Bible History Daily. Biblical Archaeology Society, out. 2020. Disponível em: <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/people-cultures-in-the-bible/people-in-the-bible/lilith/#note16r>. Acesso em: 26 mar. 2021.*
- GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. *Mary, Mother of God, Mother of the Poor. Nova Iorque: Orbis Books, 1989.*
- GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista: ensaios para repensar o Conhecimento e a Religião. São Paulo: Olho D'água, 1997.*
- GEBARA, Ivone. *O que é teologia feminista. São Paulo: Brasiliense, 2007.*
- GEBARA, Ivone. *Mulheres, Religião e Poder: ensaios feministas. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.*
- GONÇALVES, Ana Teresa M.; VIEIRA NETO, Ivan. *Uranos, Cronos e Zeus: a mitologia grega e suas distintas percepções do tempo. In: COSTA, Ricardo da. (coord.). Mirabilia 11 Tempo e Eternidade na Idade Média Tiempo y Eternidad en la Edad Media – Time and Eternity in the Middle Ages Jun-Dez./ISSN: 1676-5818, 2010.*
- GRAVES, Robert; PATAI, Raphael. *I miti ebraici. Traduzione (ita): Maria Vasta Dazzi. Longanesi: TEA, 1977.*
- GUTIERRÉZ, G. *Teologia da Libertação. 5ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1985.*
- HUNT, Mary E. *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno. S. Leopoldo, RS: IHU – Unisinos, 2012.*
- JEWISH VIRTUAL LIBRARY. *Alphabet of Ben Sira. The Gale Group, 2008. Disponível em: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/alphabet-of-ben-sira>. Acesso em: 10 jun. 2021.*
- JORGE, Arthur Marques. *A Religião como fator civilizatório no Egito Antigo. (Trabalho de conclusão de curso). Tubarão: UFSC, 55p., 2018.*
- KOLTUV, Barbara Black. *O Livro de Lilith: o resgate do lado sombrio do Feminino Universal/ Barbara Black Koltuv; Tradução Rubens Rusche. – 2 ed. – São Paulo: Cultrix (Coleção biblioteca psicologia e mito), 2017.*
- KRAMER, S. N. *Gilgamesh and the Huluppu-Tree: A Reconstructed Sumerian Text. Assyriological Studies. Chicago, 1938.*

LACERDA, Lucelmo; RIBEIRO, M. A. C. *Marxismo e teologia da libertação: uma reflexão (im) pertinente*. Revista UNIVAP: X Encontro Latino Americano de Iniciação Científica e VI Encontro Latino Americano de Pós-Graduação – São José dos Campos: Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP), 2006.

LAITMAN, M. O ZOHAR. Rio de Janeiro: Imago, ed. 1991.

LIBERTINAGEM. In: MICHAELIS Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2017. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/libertinagem/>. Acesso em: 03 jan. 2022.

LOTHA, Gloria. *Epic of Gilgamesh - Mesopotamian literature*. Encyclopaedia Britannica, Londres, 2019. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Epic-of-Gilgamesh>. Acesso em: 20 jun. 2021.

LOURO, Guacira Lopes. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva — Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LOPES, Augustus Nicodemus. *A Hermenêutica da Teologia da Libertação: uma análise de Jesus Cristo Libertador, de Leonardo Boff*. Fides Reformata, São Paulo, ed. Mackenzie, v. 3/2, 1998.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Cristianismo na América Latina*. Lua Nova, Revista nº 19, São Paulo, novembro 1989.

MESQUITA, Luciana Aires. *O mito de Perséfone*. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, ISSN: 2179-510X, 2017.

MYARA, Julia. *A árvore Huluppu*. IPIA: Comunidade de Pensamento. Tradução da versão inglesa do fragmento XII da Epopeia de Gilgamesh, originalmente presente em: *Inanna - Queen of heaven and earth - her stories and hymns from Sumer*, 2018.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Talar Rosa: Um estudo didático-histórico-sistemático sobre a ordenação ao Ministério Eclesiástico e o exercício do Ministério Ordenado por homossexuais*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, dissertação de mestrado, 200p., 2004.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, tese de doutorado, 524f., 2008a.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram*. Tempo e Presença. Gênero: da Desigualdade À Emancipação? Ano 3 - nº 8, abril

REFERÊNCIAS

- de 2008b. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=161&cod_boletim=9&tipo=Artigo#_ftn11. Acesso em: 07 set. 2021.
- MUSSKOPF, André Sidnei. Por mais viadagens teológicas. *Revista Cult*, 24 jun. 2015. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/por-mais-viadagens-teologicas/>. Acesso em: 07 set. 2021.
- MUSSKOPF, André Sidnei; SARTO, Giovanna. Teorias de Gênero em diálogo: aproximações e distanciamentos entre Judith Butler, Judith Plaskow e Marcella Althaus-Reid e suas contribuições para o campo da Teologia e da Religião. *Paralellus, Recife*, v. 11, nº 27, p. 225-241, 2020.
- MUSSKOPF, André Sidnei; EGGER, Edla. *Religião e pedagogias de gênero e sexualidade*. [Manuscritos], sem local, 2022a.
- MUSSKOPF, André Sidnei. *Narrativas bíblicas como pedagogias de gênero e sexualidade*. [Manuscritos], sem local, 2022b.
- NETTO, J. P. *O que é Marxismo*. Coleção Primeiros Passos. Rio de Janeiro: editora Brasiliense, 88p., 2017.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Editora Paulus, 2018.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Manuel Bocage. Porto Alegre: Concreta, XIV, 1-74 e 320-396, 2016.
- PEDRO, Joana Maria. *O Feminismo de Segunda Onda: Corpo, prazer e trabalho*. In: *Nova história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 1ª ed., p. 238-259, 2012.
- PLASKOW, Judith. *The coming of Lilith: essays on feminism, Judaism and sexual ethics, 1972/2003*. Boston, Massachusetts: Beacon Press books, 244p., 2005.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.
- SANCHES, Elissa Gabriela Fernandes. *A ambiguidade e inversão de sentido na bricolagem hermenêutica queer de Marcella Althaus-Reid*. In: *Religião e Indecência, diálogos com Marcella Althaus-Reid*. Org.: André Sidnei Musskopf & Ana Ester Pádua Freire. 1ª ed. Rio de Janeiro: Metanoia, p. 11-16, 2021.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. *Educação e Realidade*: 20(2), p. 71-99, jul./dez., 1995.

- SICUTERI, Roberto. *Lilith, a Lua Negra*. Tradução: Norma Telles e J. Adolpho S. Gordo, 3ª Edição, São Paulo, Paz e Terra, 1987.
- SMITH, Tracey Louise. *Lilith: a mythological study*. (Tese de Doutorado), University of Bedfordshire, UK, 2008.
- STCHIN, Zecaria. *O Começo do tempo*. Tradução de Luís Fernando Martins Esteves. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2008.
- STEFFEN, Luciana. *Mulheres com deficiência e direitos sexuais e direitos reprodutivos: as múltiplas faces da invisibilidade e os desafios para a teologia*. Tese de doutorado, Faculdades EST, São Leopoldo, RS, 259p., 2008.
- STUCKEY, Johanna. *Inanna and the Huluppu Tree: One Way of Demoting a Great Goddess*. *Matri Focus. Cross-Quartely for the Goddess Woman Lammas*, 2005 (1ª Ed), V. 4-4, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/23458476/_Inanna_and_the_Huluppu_Tree_One_Way_of_Demoting_a_Great_Goddess_1. Acesso em: 20 jun. 2021.
- SULLIVAN, Nikki. *A Critical Introduction to Queer Theory*. New York: New York University Press, 2003.
- SUSIN, Luiz Carlos. *Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos?*. *Mutirão Temático de revistas de teologia latino-americanas; Belo Horizonte, Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT*, v. 11, nº 32, 2013.
- TERRA, Kenner Roger Cazzotto; ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Judaísmo enoquita: pureza, impureza e o mito dos vigilantes no Segundo Templo*. *Horizonte, Belo Horizonte*, v. 17, nº 52, p. 148 - 166, ISSN: 2175-5841, 2019.
- TRATTNER, Kathrin. *From Lamaštu to Lilith. Personifications of female evil in Mesopotamian and Jewish mythology*. *Disputatio philosophica: International journal on philosophy and religion, s.l.*, v. 15, nº 1, p. 109-118, 2013.
- WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, Samuel Noah. *Árvore de Huluppu*. Disponível em: <https://www.ipiacomunidade.com.br/post/a-%C3%A1rvore-huluppu>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- YOUNG, Grace. *Enmerkar. Mesopotamian hero*. *Encyclopaedia Britannica*, Londres, 2017. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Enmerkar>. Acesso em: 20 jun. 2021.

SOBRE A AUTORA



Giovanna Sarto é brasileira, feminista, mestra em Ciência da Religião e especialista em Religião, Sociedade e Cultura pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Foi fundadora e primeira presidente do Centro Acadêmico de Ciência da Religião da UFJF (2018). Atualmente é doutoranda e editora da Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião- Sacrilégens, e membro do Grupo de Pesquisas em Religião, Educação e Gênero (REDUGE).