

***¿Dónde están las hechiceras y su diosa?
Una mirada crítica a Isaías 57***

***Where are the Sorceresses and Their Goddess?
A Critical Look at Isaiah 57***

“Acérquense hijos de hechiceras” (Isaías 57,3)

Resumen

Este ensayo, generado a partir del análisis de (Isaías 57, 3) es una invitación a leer los textos bíblicos tomando en cuenta distintas dimensiones de la violencia contra las mujeres. Develando que los calificativos de hechicera, adúltera, prostituta, son parte de un proyecto de dominación monoteísta y colonial, utilizado para invisibilizarlas, degradarlas, marginalizarlas y despojar de poder a ellas y sus hijos. Pero, además, sospecho que con esto se le expropia de sus haceres y saberes a la propia diosa madre.

El trayecto utilizado, apoyándome en diferentes autoras y autores, me permite ir revelando que las sociedades disciplinarias transitan hacia el control, por la iniciativa de un Dios único que controla, por medio de la vigilancia y el castigo, desbordando, inclusive, lo instituido cuando se trata de acciones realizadas por quienes deciden resistir al control, ni sobre ellas ni sobre los demás, aunque sean reprendidas. Esto significa que cada una sea su propio agente, en el doble sentido de la palabra. Para llevar adelante esta experiencia, parto de mis propias motivaciones culturales, indagando desde ahí sobre el lugar de las mujeres hechiceras, cuya principal función es la de curar. Esto me permite entrar al texto bíblico con preguntas clave sobre el sentido de la madre hechicera y el interés de reprenderla a ella y a sus hijos.

Palabras clave: Violencia; Hechiceras; Monoteísmo; Colonialidad; Invisibilidad

Abstract

This essay, generated from the analysis of Isaiah 57,3 is an invitation to read the biblical texts considering different dimensions of violence against women. Revealing that the labels of sorceress, adulteress, prostitute, are part of a project of monotheistic and colonial domination, used to make them invisible, degrade them, marginalize them, and strip them and their children of power. But, furthermore, I suspect that with this the mother goddess herself is being expropriated of her actions and knowledge.

¹ Docente-Investigadora, Dra. en Ciencias de la Religión con énfasis en Biblia y Dra. en Educación con énfasis en Mediación Pedagógica. Email: luitir73@gmail.com

The path used, relying on different authors, allows me to reveal that disciplinary societies move towards control, through the initiative of a unique God who controls, through surveillance and punishment, even going beyond what is instituted when These are actions carried out by those who decide to resist control, neither over themselves nor over others, even if they are reprimanded. This means that each one is its own agent, in the double sense of the word. To carry out this experience, I start from my own cultural motivations, investigating from there the place of women witches, whose main function is to heal. This allows me to enter the biblical text with key questions about the meaning of the sorceress mother and the interest in rebuking her and her children.

Keywords: Violence; Sorceress; Monotheism; Coloniality; Invisibility

Introducción

Para que el título de este ensayo no aparezca como un conjunto de términos abstractos y vagos es necesario adelantar que el mensaje contenido en él, se vuelve uno de los propósitos fundamentales a la hora de abordar el tema planteado. Por lo tanto, la pregunta por el lugar de las hechiceras y su diosa, nos encamina a una crítica al monoteísmo que, al observarlo desde su naturaleza controladora, me lleva de forma obligatoria, a prestar atención a cómo detrás de la expresión “acérquense hijos de hechiceras” (Isaías 57,3), no sólo esconde el lugar de estas mujeres, sino que al mismo tiempo, las acciones pasan de ser consideradas negativas a ser vistas como normales cuando son realizadas por determinados personajes, aunque se trate del mismo dios. Por lo tanto, el título sugiere prestar atención a las prácticas monoteístas que se imponen, y la necesidad de develarlas, del latín *revelare*, que significa descubrir o manifestar lo ignorado o secreto, e ir construyendo caminos de transformación.

Lo anterior provoca preguntar ¿quiénes son esas hechiceras? ¿qué clase de mujer-madre es una hechicera? Pero más todavía, ¿dónde están? ¿de dónde les viene lo sagrado? ¿quién es su diosa? Con la intención de aproximarme a posibles respuestas intentaré ir más allá de la frase misma. Propongo bordear su entorno, acompañar cuidadosamente algunos detalles de la narrativa en la que se encuentra inserta. Así como también, prestar atención a afirmaciones similares en otros textos. Pero, además, me interesa también tener presente el desde dónde, es decir, el lugar epistémico a partir del cual me muevo y, sobre todo, a partir de qué emoción propongo dialogar con el texto.

Es, por eso, que no puedo dejar pasar por alto, el contexto de violencia en que viven tantas mujeres, niños y niñas en el mundo. Pero también, pueblos enteros, principalmente, en estos mismos momentos sufre el pueblo palestino, cuando está siendo masacrado por el sionismo israelí, después de llevar años colonizando sus territorios. En este sentido, este texto quiere alejarse de una lectura bíblica legitimadora de genocidios, usurpadora de derechos de personas

y pueblos, para colocarse como propuesta de un pensar de otro modo la vida y la biblia.

Recuerdo los sonidos del tambor,
en las noches, parecían retumbar en el cielo.
Hubo celebración en algún lugar,
comentó mi madre al día siguiente en la mañana.
Sonaron hasta el amanecer.

Prestar atención al imperativo, “acérquense hijos de hechicera”, me ha provocado recordar vivencias de niña, mi madre, mi abuela y a otras mujeres. Es que era normal escuchar los tambores. Eran celebraciones de fiestas del vudú dominicano. Así crecí con ese sonido que, en las noches, parecía venir del centro de la tierra y se expandía como ondas pirotécnicas en todas las direcciones. Se apoderaban de la noche y hacían retumbar los techos. Y mi curiosidad siempre estuvo de niña, ¿quiénes tocaban? ¡También doña Cipriana!

Doña Cipriana fue una curandera muy conocida en la región que nació, en Rep. Dominicana. Llegué a ir con mi madre. Preparaba remedios con plantas naturales. Recuerdo una olla grande en el centro del patio. Todo muy limpio y ordenado. Las hojas hervían hasta que ella daba la orden de que podía distribuirse a las personas que salían del cuartito donde ella adivinaba y explicaba a qué se debía el malestar sentido y después de validarlo, entonces, el remedio con las indicaciones de cómo tomarlo. ¡Ah! Y cuándo debían regresar, o antes, si no cesaba el malestar.

Del mismo modo, la curandera doña Petronila campusano, mi abuela. Mujer afrodescendiente que curaba a niñas y niños con malestares intestinales y fiebres. Esta mujer no sólo les practicaba masajes en puntos del cuerpo, relacionados con problemas intestinales, sino también les entregaba a las madres plantas medicinales, para la elaboración de infusiones, que los niños y niñas debían tomar durante máximo tres días.

Ambas mujeres reconocidas y respetadas por la comunidad. Sin embargo, observadas por sacerdotes de la iglesia católica y pastores evangélicos. Quienes reconocían a estas mujeres, pero sin entrar en conflictos abiertos, las mantenían alejadas y estigmatizadas. Recuerdo al párroco de la comunidad de doña Cipriana que llegó a afirmar que mejor no fuera aceptada para ser parte del consejo pastoral, así como fue sugerida en diferentes ocasiones por participantes de esa instancia. En cambio, sí aceptó a su esposo, pues “era un hombre muy tranquilo y responsable”. Esto nos permite reconocer que, si bien es cierto, estas mujeres curanderas eran reconocidas en sus comunidades, también es cierto que las religiones oficiales católicas y evangélicas, continuaban viendo de forma sospechosa a estas mujeres. Pues no estaban dentro de las normas rituales de las Iglesias. El padre o el pastor no controlaban sus actividades. Más bien, ellas congregaban gente, principalmente mujeres, y también hombres. Por eso, eran

también identificadas como brujas. Y funcionaban en muchos aspectos como clandestinas.

Las prácticas de curanderismo en América Latina y Caribe, vale considerarlas dentro de dos marcadas cosmovisiones: la colonial y la de los pueblos ancestrales y afrodescendientes. De esta última, vinculada a la herencia ancestral de la religión vudú, practicado como un acceso más directo al poder sobrenatural a través de amigos y parientes fallecidos o las divinidades que tradicionalmente han custodiado la vida material y espiritual de una familia o de mucha. El reconocido como “vudú dominicano”, paradójicamente parece no tener un nombre propio, nace del vudú haitiano que forma el conjunto universal de la mágica. Ambas formas del culto presentan asombrosas analogías que pueden tener su explicación en el permanente contacto histórico entre los dos pueblos.

Algunos autores señalan que en principio pueden haberse formado ambas variantes durante el siglo XVIII como resultado de la consolidación de las identidades de estas dos naciones (Deive, 1988). Sin embargo, en República Dominicana esta práctica se reduce a un elemento dentro del universo mágico religioso de la cultura dominicana, más relacionado a resolver situaciones de enfermedad, amor, fortuna, frente a los cuales lo que interesa es resolverlos y no tanto rendir culto a una religión estructurada (Peguero, 2000). Se reconoce la influencia de la religiosidad popular europea de origen cristiano. Por eso, se recuerda el sincretismo religioso entre la religión católica y la religión vudú.

Se debe reconocer que el oficio de mujeres curanderas es un tema poco estudiado en la antropología cultural de la mayoría de nuestros países. A pesar de las prácticas curativas y preventivas, los tratamientos y medicamentos relacionados a los ecosistemas de comunidades y los territorios de donde proceden. Se trata de mujeres y también hombres que ponen en práctica sus saberes ancestrales sobre medicinas y enfermedades. Estas mujeres muchas veces identificadas como hechiceras, brujas e inclusive, su trabajo subestimado por muchos, están ligadas a la acción de curar, sanar ¡Son curanderas! De todas maneras, no existe en el país un permiso oficial para el ejercicio de este tipo de prácticas. Y los problemas enfrentados, entre otros, es que tienen que realizar su trabajo en la ilegalidad.

Dentro de las continuidades, la históricamente más comprobada es la continuidad del discurso colonial en la sociedad actual. Este discurso ha sido influyente en teorías como la transculturación, en estudios y actitudes hacia las religiones no oficiales y hacia la medicina popular caribeña. Términos como indio, brujo, idolatría, supersticiones, cuentos, atrasado o primitivo se asocian a menudo con las culturas y conocimientos medicinales de los antepasados, históricamente marginados. Ese discurso es muy influyente y perjudicial en las tradiciones curativas actuales expresando los conflictos religiosos desde el discurso colonial para demonizar la fe de los otros (Pesoutova, 2019).

Esas imágenes motivan a reflexionar sobre hechicería en la Biblia, sin perder de vista que tienen suerte parecida a las de las profetisas y Diosas. Lo que me lleva a afirmar que, cualquier función de las mujeres, vinculada con lo sagrado es cuestionada. Principalmente, cuando esas acciones se realizan fuera del control de las religiones oficiales, monoteístas. Por esto, investigadoras del cristianismo primitivo han afirmado que en la antigüedad la religión constituyó una de esas pocas esferas de poder de las mujeres (Pérez Reyes, 2003).

Planteamiento de la ruta

Para este ensayo propongo alejarnos de la creencia impuesta por el sistema patriarcal de considerar a las mujeres como seres de segunda o invisibilizadas en el proceso agencial de su propia historia. E primer lugar, me encamino por denunciar toda narrativa dominante que aparece revestida de críticas a las acciones que mujeres realizan. Ante esto, debemos constituirnos en agentes y disputar el espacio de la legitimación, reconocer el proceso agencial de las mujeres sobre su propia historia.

En segundo lugar, es importante estar atentas a la constante práctica patriarcal dentro y fuera de los textos bíblicos que invisibilizan o demonizan las acciones de mujeres, que luego son retomadas como normales por hombres o hasta por el mismo Dios. Actos como estos, son reveladores de violencias cometidas sobre las mujeres, y que son necesario abordarlos en términos de poder, de limitaciones estructurales y hábitos sociales discriminatorios. De ahí la urgencia por tener presente que “las religiones han creado un patriarcado homófono basado en la masculinidad sagrada, que influye y legitima el patriarcado cultural, social, político y familiar, basado en la masculinidad hegemónica” (Tamayo y Salazar, 2016, p. 216).

La afirmación “hijos de hechiceras”, entonces, proporciona los indicios de esa lucha del patriarcado no sólo de borrar a las mujeres, sino también su propia genealogía. Dicho de otra manera, el sexo que engendra, en palabras de Beauvoir, muere sin dejar genealogía. De las mujeres no queda, pues, ni huella ni memoria simbólica propia. Las genealogías masculinas remiten sólo a tumbas blanqueadas, para tomar prestadas libremente las palabras de Nietzsche. Y las tumbas blanquean la escena del parricidio (Femenías, 2000). Por eso, vale también tener presente que en los profetas las metáforas del poder y del castigo capturan las bases de las relaciones sociales, ellas naturalizan la estructura ideológica de esas relaciones. No está de más recordar que, en el lenguaje metafórico, característica de la literatura profética (Weems, 1997) está presente cómo los antiguos profetas concibieron y entendieron al mundo, a ellos mismos y a Dios, pero en gran medida cómo entendieron a las mujeres y sus acciones.

Sócrates, por ejemplo, recuerda cómo su madre Fenerete, de profesión partera, ayudaba a las mujeres preñadas a dar a luz a sus criaturas, suministrán-

doles tanto pócimas para calmar los dolores del parto como cuidados múltiples a fin de que todo el proceso concluyera felizmente. De la misma manera, sostiene este Sócrates platónico, quienes dan a luz Ideas – de las que deben estar preñados – sufrirán en el proceso de conocimiento los dolores de parto. Se considera a sí mismo como partero. Sin embargo, considera que el parir ideas es más valioso que parir con el cuerpo, porque el alma es superior al cuerpo. Porque, en verdad, el alma es inmortal, divina, perfecta y el cuerpo es, en cambio, corruptible, mortal, imperfecto. Sócrates opaca la tarea de su madre, es mejor que ella, la invisibiliza, apropiándose de su arte y de su lugar (Femenías, pp. 25-26).

Por todo lo anterior, el título de este ensayo pretende ser una invitación a aproximarnos, desde el profeta Isaías, no sólo a esos denominados “hijos de hechicera”, sino a sospechar que, posiblemente, esa madre hace parte de mujeres que, entre otras cosas, tienen la capacidad de sanar, es decir, son curanderas. Sabiendo que en el texto bíblico nunca son nombradas como tales. Esto nos permite afirmar que hay algo más que la planicie desde las cuales muchas veces hemos leído los textos bíblicos.

Una mirada al texto y sus énfasis

Pero ustedes vengan acá,
hijos de hechicera, raza adúltera
que te prostituyes
(Is 57,3)²

En esta ocasión nos interesa entrar por detrás del texto, en el sentido, que no partimos de los sujetos, al parecer centrales, sino que fijamos nuestra mirada a las que aparecen como secundarias, las hechiceras. Éstas que, al parecer, cuando escuchamos sobre ellas lo sabemos todo, sospechamos que hay más de lo que se cuenta sobre quiénes son.

Iniciamos prestando atención a dos maneras distintas de ordenar la traducción del texto escogido, de acuerdo con la versión utilizada. Iniciamos con la Biblia de Jerusalén que en la traducción que presenta, pone el énfasis en el imperativo “ustedes vengan acá”, dirigido a los “hijos de hechicera”. Mientras que la Nueva versión internacional, centra su traducción en identificar las cualidades del sujeto, y, por último, el llamado a que se acerquen, en forma exclamativa:

Ustedes, hijos de hechicera,
descendientes de adúltero con prostituta,
¡acérquense! (Isaías 57,3)³.

En ambas traducciones los términos utilizados son los mismos, pero, sin embargo, los énfasis tienen posiciones distintas. De cualquier manera, el sujeto

² Biblia de Jerusalén.

³ Biblia: Nueva Versión Internacional.

ben *anán* “hijos de hechicera”, el término *anán* puede traducirse como “actuar encubiertamente”, “practicar magia”, “hechicera”, “adivina”. Pero, además, en el texto toda la expresión, “hijos de hechicera” está en relación directa con *naáf* “adúltera” y con *zaná*, “cometer adulterio”, “prostituir”. Es decir, que la hechicera aquí referida está relacionada con adulterio y prostitución. No es sólo adivinación. Por lo tanto, estos hijos son fruto de esas prácticas consideradas como abominables. Así mismo, destaco el término *caráb* “acercarse”, “alegar”, “venir”, en su forma imperativa, segunda persona del plural “acérquense”. Un llamado a acercarse no para construir relaciones sanas, sino para ser reprimidos y cuestionados por el profeta.

El contexto de estos términos nos evoca estar delante del tema de infidelidad, lo que es confirmado en el Is 57,4, donde se amplía la descripción de los hijos de hechiceras. En esta ocasión se dice de ellos que son *yéled* “crías”, “hijo”, “algo nacido” de *péshta* “defecto”, “falta”, en el sentido de “separarse”, “transgredir”, “rebelarse”. Además, todavía se dice más de esos “hijos de hechiceras”, se les califica de será *shéquer* “descendencia de mentira”. No debemos olvidar que la prostitución, principalmente en los profetas está vinculada a la ruptura del vínculo exclusivo con Dios, la alianza del Sinaí, con la ruptura del vínculo más exclusivo conocido en la sociedad israelita, el matrimonio (Jer 2,20.25; 3,1-13; Ez 16; 23; Os 1-3).

Además, el uso metafórico de «prostitución» se extiende para criticar a ciudades dentro de la convención de personificarlas como mujeres. Así es llamada «prostituta» la fenicia Tiro y sus beneficios comerciales reciben el apelativo de «salario de prostituta» (cf. Isaías 23,15-18), reflejando la actitud negativa de una nación agrícola como Israel frente al comercio internacional. Nínive, capital de Asiria, es una «prostituta» que seduce a las naciones y las conduce a su caída (Nahum 3,4-7). También Jerusalén se ha convertido en una ramera según Isaías 1,21.

Isaías no es la excepción, como vimos en párrafos anteriores es frecuente en la literatura profética, el uso de metáforas femeninas para señalar actitudes calificadas de impropias ante las leyes de Sinaí, principalmente las vinculadas al Dios patriarcal. Leyes que no contienen normas que prohíban la subordinación o la esclavitud, por ejemplo, de las mujeres. Tal es el caso de Agar y Sara (Génesis 16,2), de Raquel y su criada Bilhá (Génesis 30,7.23) o que critique la dominación a otros pueblos. Esas narraciones han permitido también afirmar que “el precedente de ver a las mujeres como un grupo inferior permite transferir dicho estigma a cualquier otro grupo que puede ser reducido a la esclavitud.” (Lerner, 1990, p. 155).

En la antigüedad las mujeres fueron valoradas con relación a su papel de procreadoras. Tener muchos hijos, en el Israel antiguo, era un honor anhelado (De Vaux, 1976, p. 77). Sin embargo, en el texto que estamos analizando, ese rol no es valorado. Todo lo contrario, no sólo son desvalorizadas las madres, califi-

cándolas de hechiceras, sino que también los hijos son reprendidos e identificados como “raza adúltera”. A quiénes se cuestiona duramente: ¿De quién creen que se burlan? ¿Contra quién abren tanto la boca y alargan la lengua? ¿Acaso no son ustedes unos hijos rebeldes, una generación de mentirosos? (Isaías 57,4).

El reclamo a los hijos es intercalado con denuncias sobre, lo que parecen ser actuaciones de la madre, comportamientos que, curiosamente, están vinculadas con acciones que revelan pluralidad, “De tanto caminar te cansaste, pero sin decir: «Me rindo.» Hallaste el vigor de tu mano, y así no quedaste debilitada”; “¿Y de quién te asustaste? ¿Quién te hizo sentir tanto miedo, que fuiste falsa conmigo? ¡No te acordaste de mí, ni me tuviste en tus pensamientos! Hace mucho tiempo que yo he guardado silencio, pero tú nunca me has temido” (Isaías 57, 10-11). El verbo *yaré* “temer”, aparece dos veces en el v.11, en el sentido negativo. Es decir, para afirmar que no se le ha reverenciado. Además, también el término *zakár*, para expresar que “no hizo memoria”, “no recordó”. Interesante que está relacionado con varón, es decir, podría decirse que no recordó al varón. Y, justamente, si lo vemos con relación a lo expresado en el v.9, “Te has acercado con aceite para *Mélek*, multiplicaste tus aromas. Enviaste a tus emisarios muy lejos, y los hiciste bajar hasta el *seol*”, puede traer información sobre la razón de tanto enojo. Lo que permite sospechar que detrás de tanto enojo hay no sólo la voz del profeta que habla en nombre de dios, sino un proyecto monoteísta que propone aniquilar a todo lo que puedan ser prácticas relacionadas con otras divinidades, así como veremos más adelante en este ensayo.

Monoteísmo e intolerancia

En el texto analizado, los reclamos basados en las madres hechiceras no están centrados únicamente en las acciones de la madre o los hijos, deberíamos entenderlos más allá, reflejando prácticas culturales que son controladas por una religión definida como la única posible. Por lo tanto, se trata de un planteamiento que supera lo individual, sino que nos lleva a prestar atención a lo social. Adrienne Rich (1976, p. 88), por ejemplo, al referirse a la maternidad como institución afirma, “la crítica no se centra en la relación madre-hijo, sino en las instituciones sociales creadas por hombres para controlar el comportamiento de mujeres. Comportamientos que amenazan esas instituciones”.

Puede señalarse, que el monoteísmo afirma y establece la existencia de un dios al que se le atribuye ser todopoderoso, un ejemplo tenemos en el texto objeto de este estudio, en el cual se identifican los términos *rum* “excelso” y *cadósh* “santo”, “sagrado” (Isaías 57,15). Este dios no sólo define el bien y el mal: “*Los malos son como mar agitada cuando no puede calmarse, cuyas aguas lanzan cieno y lodo*” (Isaías 57,20). Además, puede arrasarse Babilonia y Nínive, atraer la plaga y el fuego sobre Egipto y dividir las aguas del mar. Y “devastador como idea en la mente de las personas, pues les obliga a obedecerle por temor al castigo, y a rechazar a las demás deidades (a menudo femeninas) porque están

convencidos que, en cualquier competición, él saldrá siempre victorioso” (Rich, p. 117).

Vale, entonces, prestar atención al monoteísmo presente en el texto, junto con la violencia e intolerancia que le acompañan. El tono despectivo y exclusivo, con el que se hace referencia a otras prácticas, permiten testificar esa característica unilateral y violenta: “*cuando grites, que te salven los reunidos en torno a ti, que a todos ellos los llevará el viento, los arrebatará el aire. Pero aquel que se ampare en mí poseerá la tierra y heredará mi monte santo*” (Isaías 57,13). La crítica al dios único es necesaria, pues no sólo conduce al terror, por causa de su intolerancia, sino se rechaza la veracidad de otro dios y reconoce, que la fe en el dios único conduce al terror, porque ese dios no tolera junto a sí ningún otro, en consecuencia, ningún adorador de los denominados falsos dioses (Zamora, p. 2). Ante esto, Schopenhauer afirma que «un dios único es por su propia naturaleza un dios celoso, que no concede a ningún otro la vida. Por el contrario, los dioses politeístas son tolerantes por su propia naturaleza: viven y dejan vivir (...)». Por eso, el dios del profeta es propietario de la paz, por lo que determina quién debe tenerla, “*No hay paz para los malvados, dice mi Dios*” (Isaías 57,21).

Con frecuencia, ese dios único, presente en la profecía bíblica, y con las características expuestas en los párrafos anteriores no parece sorprender ni incomodar a muchos estudiosos bíblicos. Pues las palabras de los profetas, por un lado, suelen ser legitimadas a través de las características comunes observadas en las tres grandes religiones monoteístas:

“1. Escuchan la Palabra de Dios. No son chamanes estáticos, ni contemplativos místicos, ni sacrificadores (sacerdotes), sino hombres de acción, inmersos en las tareas y trabajos de la sociedad y así, desde el centro de ella, escuchan y discernen la voluntad de Dios. 2. Son comprometidos sociales: quieren que la voluntad de Dios se cumpla; por eso denuncian, como vigías de la historia, los males de la sociedad y anuncian el juicio de Dios, para que los hombres respondan en conversión y fidelidad” (Pikaza, p. 20).

Por otro lado, desde una postura fundamentalista, un camino posible en el monoteísmo, Moisés es presentado como modelo de profeta, conforme a las interpretaciones de (Dt 18, 9-15), y siempre contrapuesto a los hechiceros, adivinos y magos. Mas bien, cada uno de ellos, ha sido presentado como manipuladores de Dios, lo que impide cualquier diálogo posible, “no existiendo otra verdad más allá de la propia, el fundamentalismo niega el diálogo con otras posturas, religiones y perspectivas; y acaba, generalmente, en la imposición violenta de su interpretación. Su autoreferencialidad le impide una confrontación serena y creativa con lo diverso” (Ventura y Schiavo 2022, p. 110).

El texto estudiado nos muestra como en el Isaías III esta teoría no es diferente. Es importante, por eso, poder develar el contexto del texto y entender que la neutralidad no existe, pues todo está contextualizado.

Un ejemplo más, de la indiferencia de los estudiosos bíblicos ante el monoteísmo y fundamentalismo religioso, lo podemos observar con Severino Croatto (1997), cuando no expresa ninguna crítica a la teología fundamentalista presente en los textos proféticos como los de Isaías. Todo lo contrario, reafirma las interpretaciones de las acciones que se alejan del dios único, presentes en los textos como la situación de alejamiento, abandono, rechazo de Yahvé (cf. 1,4b), refiriéndose a las prácticas sociales (en 1- 39 y 56-66) o religiosas.

Sin embargo, la unicidad de dios, que establece los fundamentos del monoteísmo, presente tanto en el Deuteronomio como en el libro del Éxodo es atacada dentro de la misma biblia. Un ejemplo significativo es la Sabiduría creadora (Proverbios 8,22-31). Pero, además, a pesar de que los profetas, férreos defensores del culto y el reconocimiento del único Yahvé, la herencia apocalíptica presenta figuras de la inversión del mundo lleno de multitudes que no reducen al Dios único a la soledad (Ezequiel cap. 1).

Algunas pistas sobre el texto y sus alrededores

El texto que es nuestro objeto de estudio, hace parte de (Isaías 56-66). Este libro tiene características de fuentes diferentes con relación al proto y al deutero-Isaías. La falta de homogeneidad en el estilo y el contenido sugieren un proceso redaccional que apunta a un “Tercer Isaías”. Sin embargo, refleja también una unidad tanto en dialéctica interna como con los Isaías 40-55 y 1-39 (Croatto, 2001).

A nivel estructural, a lo interno del Isaías III, se distinguen dos bloques íntimamente relacionados: a) Isaías 56- 58; Isaías 65-66 y b) Isaías 59-64. En el primero, hay una estructuración conforme al símbolo del “éxodo sobre el terreno” (no a la ruta Babilonia – Sion, sino a la buena o mala conducta que lleva a la posesión de la tierra o a la perdición). La clave parece encontrarse en Isaías 65,9: “*Haré salir descendencia de Jacob, y de Judá el poseedor de mis montañas; las poseerán mis elegidos y mis siervos habitarán allí*”. En esta encontramos, justamente el exclusivismo al que hemos hecho alusión en párrafos anteriores. Y que, a la vez nos recuerda desde la filosofía occidental el movimiento entre el ser y no ser. El ser (el bien) identificado plenamente con Dios. Por eso, son los elegidos de este los poseedores y que da legitimidad a la superioridad de uno sobre el otro (Ventura y Schiavo, 2022, pp. 105-106). Identificados también con los justos y los poseedores de paz, quienes no serán devorados por las fieras salvajes y los perros mudos (Isaías 56,9 al 57,2) (Schökel y Sicre, 1980).

El tercer Isaías, igual que Segundo Isaías, tiene cuatro discursos a/sobre una ciudad-mujer (57:6-13; 60; 62; 66:7-14a); “en 57,7-8, el profeta interpela a la mujer-Jerusalén como adúltera, por haber practicado la idolatría cultural sexual” (Croatto, 2001, p. 72). Sin embargo, según la interpretación de Croatto (2001), el énfasis del texto no recae sobre los actos sexuales, “sino sobre la alianza con los amantes, los dioses extraños a Yahvé” (pp. 70-72).

No obstante, la imagen de la mujer en Isaías 60,1-22 es positiva, pues el profeta se dirige a Jerusalén/Sión como a una “madre fértil que recibe sus hijos/as del exilio” (p. 72): Alza los ojos, mira a tu alrededor: Todos se reúnen y acuden a ti. Tus hijos llegan desde lejos; A tus hijas las traen en brazos (60,4; y 60,16). En 62,1-12, otro texto con una imagen positiva, Sión es una mujer, no abandonada/divorciada, casada con sus hijos:

Serás en la mano de Yahvé como una corona esplendorosa, ¡como una diadema real en la mano de Dios! Ya no te llamarán “Abandonada”, ni a tu tierra la llamarán “Desolada”, sino que serás llamada “Mi deleite”; tu tierra se llamará “Mi esposa”; porque Yahvé se deleitará en ti, y tu tierra tendrá esposo. Como un joven que se casa con una doncella, así tus hijos se casarán contigo; como un novio que se regocija por su novia, así tu Dios se regocijará por ti” (Isaías 62,3-5).

En Isaías 66,7-13.16, la metáfora que se maneja es la de Jerusalén como una mujer, una madre fructífera que da a luz a todo un pueblo. “Antes de estar con dolores de parto, Jerusalén tuvo un hijo; antes que le llegaran los dolores, dio a luz un varón. ¿quién ha oído cosa semejante? Porque así dice Yahvé: “Ustedes serán amamantados, llevados en sus brazos, mecidos en sus rodillas. Como madre que consuela a su hijo, así yo los consolaré a ustedes; en Jerusalén serán consolados”. Además, este capítulo celebra la restauración futura de la madre Sion/Jerusalén que da a luz a sus hijos sin dolor lo que sugiere una vuelta a condiciones paradisíacas.

Sin embargo, esa imagen positiva mujer-Jerusalén cambia dentro del propio Tercer Isaías. De una madre fructífera, que no será abandonada, una madre que consuela, el profeta, pasa a interpelarla como adúltera, por haber practicado la idolatría cultural sexual (Croatto, 2001, p. 72). Con esto, se puede ver la conexión con el monoteísmo explícito en Deutero-Isaías, distinguiendo dos temas que caracterizan su mensaje:

- El monoteísmo: para el Deutero-Isaías hay un solo Dios: Yahvéh (44,6; 45,5.21; 46,9). Por eso se burla de los otros dioses, fabricados por los seres humanos (40,18-20). No son más que ídolos fabricados de árboles y adorarlos es una tontería (44,9-20).
- El sufrimiento vicario, en los cánticos del “Siervo Sufriente” (Isaías 42, 1-9 a 52, 13-53,12). Es una imagen que describe la manera en que el pecado fue pagado, a través del sufrimiento en el exilio del pueblo de Israel. Pero, los que le espera ahora al pueblo es la exaltación entre los demás pueblos. Tal sufrimiento que trae la salvación a todo el pueblo se volverá figura del sufrimiento de Jesús.

Por lo tanto, en el Tercer Isaías, la madre interpelada aparece como la responsable de desencadenar el desastre que salpica a los hijos, pero, además, ha hecho que Yahvé ocultara su rostro: Isaías 57,1.4.17; Isaías 58,1; Isaías 59,2.3.7; Isaías 65,7.2.12; 66,4.24. Cuando el juicio ya realizado es reflexionado a dis-

tancia, surge el reconocimiento de la falta (Croatto, 1997). Y con esto, queda de lado el enaltecimiento a la madre (Isaías 60-66), idea soportada también por la institución de la maternidad en la mayor parte de las culturas modernas, el sujeto madre le pertenece y, por lo tanto, está controlado por otros (Rich, 1996).

Además de lo anterior, Isaías 57,3, se aleja de que “en el estadio más remoto y oscuro de la existencia humana, [el amor entre madre e hijo] fue la única luz que brillaba en medio de la oscuridad moral” (Lerner, p. 50). Más bien, en el texto, tanto la madre como los hijos son reprendidos. Aunque, al parecer para los hijos hay algún chance de ser restaurada la relación. Por eso, justamente, después del reclamo y la reprimenda un versículo que llama poderosamente mi atención: “sus caminos vi. Yo le curaré y le guiaré, y le daré ánimos a él y a los que con él lloraban” (Isaías 57,18). Dejando esa posibilidad de restauración, siempre que se vuelva al dios único. A pesar de esto no esconde que se trata de un dios violento. Por esta razón, hay quienes afirman que el Dios del judaísmo y del islam no sólo es violento de hecho, en su constante deseo de excluir la pluralidad y la ambivalencia de su visión del mundo, sino que se les acusa de ser violentas también en principio (Gibert, 2009).

“Yo le curaré” – la doble cara del monoteísmo

Destaco en el versículo 18 y también en versículo 19, el verbo *rafá* “curar”, “sanar”, “cuidar”. Justamente, una acción propia de la diosa, a quienes las madres, que están siendo criticadas, parecen rendirles culto. Ahora el dios del profeta se dispone a realizar. Esto nos lleva a recordar que, en las sociedades mesopotámicas, había dioses o diosas, a quienes se recurría en caso de enfermedad, pues se les veneraba por su poder de curar. El resurgimiento del monoteísmo hebreo supondrá un ataque a los numerosos cultos a las distintas diosas de la fertilidad. Pero, más todavía, tanto hombres como mujeres en situaciones de desdicha o de enfermedad se arrodillaban en oraciones suplicantes, ante la figura de una diosa y su sirvienta religiosa (Lerner, 1985, p. 219):

Allí donde fijas tu mirada, resucitan los muertos, se levantan los enfermos;

Los perdidos, mirando tu rostro, encuentran la dirección correcta;

Apelo a ti, miserable y turbado,
torturado por el dolor, tu sirviente,
¡sé misericordiosa y oye mi oración!

Te espero, mi señora: mi alma se dirige a ti.

Te imploro: líbrame de esta situación.

¡Absuélveme de mi culpa, mi debilidad, mi pecado,
olvida mis delitos, acepta mis súplicas!”⁴.

⁴ LHeinrich Zimmern, «Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl», *Del' Alte Orient*, 7, Jahrgang, Heft, 3 (Leipzig, 1905), citas p. 20-21. (Citado en Gerda Lerner (1985, p. 219).

“Los suplicantes consideraban omnipotente a la diosa. Con el símbolo de la vulva de la diosa, tallada en una piedra preciosa y ofrecida con la oración, celebraban el aspecto sagrado de la sexualidad femenina y el misterioso poder de dar vida, que incluía el poder de curar” (Lerner, 1985, pp. 219-220). Distinto a lo presentado en Isaías 57,9, donde vimos que el profeta refuerza su crítica por el aceite para *Mélek*, «rey», apelativo divino que sustituye al nombre propio de un dios, al parecer un dios masculino (De Veaux, 521). Lo que podría apuntar a que estamos en un contexto, politeísta, donde encontramos dioses y diosas. De cualquier manera, “la transición del politeísmo al monoteísmo, y el vuelco de inflexión concomitante de poderosas diosas a un único dios masculino, han sido objeto de una vasta literatura” (Lerner, 1985, p. 220).

Por eso, importante prestar atención a temas como el adulterio, dentro de las leyes y las costumbres sexuales del mundo antiguo, en las que la posición de la esposa está realmente en desventaja en relación con el marido. En los textos proféticos, por ejemplo, las metáforas empleadas aluden a que hombres y mujeres son propiedad del dios único, por lo tanto, cualquier movimiento, principalmente, de ellas, que no esté dentro de las normas establecidas será entendido como traición. Pues culturalmente, el adulterio sólo existe por parte de la esposa, puesto que esta es propiedad del hombre, se trataba de una violación del derecho del marido. En este sentido, la esposa debe lealtad a su matrimonio, el marido la debe al matrimonio de otro hombre (Lerner, citando a Epstein, p. 254). Por su parte, la ley hebraica insiste en que se lleven los ofensores ante el tribunal y que «sean castigados con la muerte, adúltero y la mujer» (Levítico, 20,10; Deuteronomio, 22,22). Por ejemplo, el tipo de castigo descrito en Ezequiel (16,38-40) es una ejecución pública en la que se lapida a las víctimas. En nuestro texto, hechicería y adulterio están en paralelo, por lo tanto, el profeta está invitando a que sean tratados de forma parecida.

Al mismo tiempo, en el texto estudiado, las acciones de hechicería y adulterio, vinculadas a la madre, aparecen en contraposición con curar, cuidar, relacionada sólo a dios. Sin embargo, el análisis realizado nos permite entender que esta última ha sido retirada del ámbito de la madre, en su vínculo con la diosa, para ser asignada al dios único. Vemos en tantos textos bíblicos como la presencia de la diosa o cualquier manifestación para ella, siempre va acompañada de reprimendas. Andar por los caminos de la diosa, para el narrador bíblico es siempre símbolo de pecado, aunque sus seguidoras o seguidores muestren su agradecimiento por todo el cuidado que la diosa madre, o Reina de los cielos haya realizado (Jeremías 44,17). El monoteísmo se impone como única verdad, con su dios todopoderoso se sobrepone por encima de todas las demás divinidades y, principalmente, usurpa la función de la diosa. Sin embargo, en el mundo antiguo, “el culto a la gran diosa era realizado bajo la expectativa de ser ella la creadora de la vida”.

Concluyendo

Preguntar por el lugar en que se encuentran las hechiceras o, mejor, el lugar que les ha sido asignado, además de prestar atención a frases como “acérquense hijos de hechiceras”, se revela como el escenario adecuado para provocar una mirada al monoteísmo desde, lo que puedo entender como el reverso. Destacando, al mismo tiempo, estar delante de un panorama que sobrepasa el ámbito de lo religioso al transitar por espacios políticos y socioculturales que dejan transparentar los ejercicios de poder colonial, dentro y fuera de los textos bíblicos. Y, más todavía, dejan transparentar la usurpación que se hace de la sabiduría de las brujas y hechiceras, glorificando al dios que se presenta con los atributos que son reprendidos a las mujeres, a muchas mujeres negras, indígenas de hoy y de ayer. Cuando lo comparamos, por ejemplo, con nuestras propias realidades, se puede señalar que las prácticas de curanderismo, realizadas muchas veces por las denominadas hechiceras, en América Latina y Caribe, vale considerarlas dentro de dos marcadas cosmovisiones: la colonial y la de los pueblos ancestrales y afrodescendientes.

Lo anterior permite percibir el monoteísmo, visto desde América Latina, por medio de las relaciones de género estructuradas por el orden de la colonialidad⁵. Y con esto no sólo apelar al derecho a realizar acciones diferentes, sino, principalmente, al derecho a la autonomía como reconocimiento del entramado de la vida de las mujeres. Por lo tanto, la reprimenda que el profeta Isaías hace a la madre y sus hijos, interviene no sólo en la manera distinta de accionar frente a sus divinidades, sino en la manera misma de organizar la vida de un pueblo:

“aquel que se percibe viniendo de un pasado y construyendo un futuro común, que no dispensa el conflicto de intereses, ni el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas”. (Segato, 2011, p. 7)

Hay que destacar algunas de las ideas emergidas en el discurrir de este ensayo representan una manera de aportar a la cantidad de reflexiones donadas por distintos autoras y autores. Lo aquí generado tiene su valor no tanto por novedoso, sino porque invita a repensar nuestra manera de aproximarnos a los textos, teniendo en cuenta que:

1. La polémica con la hechicera hace parte de un contexto más amplio, que se traduce en la imposición del monoteísmo. Diría más, el monoteísmo además usurpador.
2. La posición frente a las actuaciones de las mujeres, en la figura de la madre hechicera, revela una postura profundamente centralizada en la auto referencialidad masculina, que se fundamenta en el monoteísmo y abarca la relación varón-mujer.

⁵ Forma más general de dominación colonial, que produjo las discriminaciones codificadas como étnicas, raciales, antropológicas o nacionales, según los agentes o las poblaciones implicadas (Quijano, 1992). Aunque hay autoras que afirman la no existencia del género en época de la colonia. (Ver: María Lugones, 2008)

3. La cura, atribución específica de la Diosa madre que da la vida y, por consecuencia de las mujeres, es rechazada u ocultada, y atribuida al único dios varón, YHWH, siendo la mujer tachada, por tanto, de infidelidad religiosa, prostituta adúltera, hechicera.
4. Tal ideología genera y sustenta la cuestión de género, considerando a las mujeres inferiores y propiedad del varón. Pero más que eso, desconsiderando la maternidad cuando no se deja controlar.
5. Revela el poder monoteísta y colonial, que impone y genera separaciones entre los que merecen paz y quienes son determinados a no tenerla.

La reflexión surgida en este texto deja entrever que tanto en los textos bíblicos como fuera de ellos se revelan culturas centradas en relaciones de dominación y sometimiento. Mostrar superioridad, éxito parece ser la norma no importa lo que se haga o a quien se derribe para lograrlo. Por eso, el dios único se muestra competitivo, controlador, violento, usurpador. Pero las hechiceras continúan, tal vez no en lugar que deben estar, a fuerzas en el que pueden. ¡Pero están!

Bibliografía⁶

- BORGMAN E., BINGEMER M.C. y TORRES QUEIRUGA, A. (2009), Editorial. En: *Monoteísmo, Divinidad y Unidad reconsideradas*. Estella, Editorial Verbo Divino, pp. 7-10 (Concilium, No. 332). <https://www.revista-concilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/332.pdf>
- CROATTO, J. (1997). *El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas: Estudio exegético de Isaías 65*, pp. 11-16. En: *Revista bíblica*, 59 (65). Buenos Aires, Verbo Divino, pp. 1-16.
- CROATTO, J. S. (2001). *Imaginar el Futuro: Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías (Isaías 56-66)*. Buenos Aires: Lumen.
- DEIVE, Carlos E. (1998). *Vudú y Magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 2ª. Edición.
- DE VAUX, R. (1976) *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder.
- FEMENÍAS, M.L. (2000). *Sobre sujeto y género: Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Argentina: Catálogo.
- FOUCAUL. M. (1980). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. En: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- GIBERT, P. (2009). *Los problemas filosóficos, políticos y éticos relacionados con los binomios unidad y pluralidad/monoteísmo y politeísmo. Visión general de los debates suscitados*. En: “Monoteísmo, Divinidad y Unidad

⁶ Todos los enlaces citados fueron asesados el 18 de diciembre, 2023.

- reconsideradas”. Estella, Editorial Verbo Divino, pp. 11-20 (Concilium, No. 332). <https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/332.pdf>
- LERNER, Gerda. *La creación del patriarcado*. Mónica Tusell (trad.). Barcelona: Editorial Crítica. <http://humadoc.mdp.edu.ar/sid/Feminismo/Lerner,%20Gerda%20-%20La%20creaci%23U00f3n%20del%20patriarcado.pdf>
- LUGONES, M. (2008). *Colonialidad y Género*. En: Revista Tabula Rasa. No. 9., Bogotá, pp. 73-101.
- PEGUERO, L. (2000). *¿Vudú Dominicano, Vudú en Santo Domingo?* En: Ciencia y Sociedad, Volumen XXV, Número 1. Rep. Dominicana: INTEC, pp. 108-142. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87011348005>
- PÉREZ REYES, María Ángeles (2003). *Mujeres, religión y poder en la antigüedad - la participación femenina en el cristianismo primitivo*. En: Vector plus: miscelánea científico - cultural, No. 21, pp. 35-42. https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553/7348/1/0231633_00021_0003.pdf
- PESOUTOVA, Jana (2019). *Paisajes curativos dominicanos como expresión de la memoria cultural: una reflexión sobre sus rizomas*, vol. 44, núm. 4. En: Ciencia y Sociedad. República Dominicana, Instituto Tecnológico de Santo Domingo, pp. 51-68. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87061274016>
- PIKAZA IBARRONDO, Xabier (2002). *Monoteísmo y globalización: Moisés, Jesús, Mahoma*. Estella: Editorial Vero Divino.
- QUIJANO A. (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. En: Revista Perú Indígena. (13/29), pp. 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- RICH, Adrienne (1996). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Ana Becciu (trad.). Madrid: Cátedra.
- SEGATO, R.L. (2011). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:210985137>
- SCHÖKEL, L., SICRE, J. (1980). *Profetas*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- SCHOPENHAUER, A. (1986). *Paralipomena*. En *Sämtliche Werke T. 5*. Frankfurt a.M: ed. W. Löhneysen, pp. 423.
- TAMAYO, J.J. y SALAZAR, O. (2016). *La superación feminista de las masculinidades sagradas*. En Revista Internacional de Estudios Feministas, 1, 1, pp. 213-239. <http://dx.doi.org/10.17979/arief.2016.1.1.1396>.
- VENTURA CAMPUSANO, M.C. y SCHIAVO, L. (2022). *Del Fundamentalismo a la Convivencia Intercultural y Religiosa – una mirada bíblico-filosófico*. En: “Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana”. RIBLA 88, Quito, Centro Bíblico Verbo Divino.

- WEEMS, R.J. (1997). *Amor maltratado. matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. MUÑOZ MAYOR, María Jesús (trad.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ZAMORA, José A. *Monoteísmo, intolerancia y violencia*. El debate teológico-político sobre la distinción mosaica <https://constaautorit.es/zamora.pdf>

María Cristina Ventura (Tirsa)