

DIOSAS, BRUJAS Y PROFETISAS

NANCY CARDOSO

MARICEL MENA-LÓPEZ

NATHÁLIA MONTEZUMA

MARISA MARTINS FURLAN

AQUILES ERNESTO MARTÍNEZ

SILAS KLEIN CARDOSO

LÍLIA DIAS MARIANNO

DIEGO RAIGORODSKY

LUIGI SCHIAVO

SILVIA REGINA DE LIMA SILVA

SUE'HELLEN MONTEIRO DE MATOS

MARLI WANDERMUREM

MARÍA CRISTINA VENTURA (TIRSA)

CARMIÑA NAVIA VELASCO

GABRIELA MIRANDA GARCÍA



Ribla

Diosas, Brujas y Profetisas

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

N° 92 - 2024/1

Diosas, Brujas y Profetisas

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana
Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard + (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania) Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadora de este número

María Cristina Ventura

Artículos individuales: © los/las autores/as
Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y
Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374
Febrero 2024

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:
SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS EN ECUADOR
Juan Galindez Oe3-11 y Veracruz Quito, Ecuador
E-mail: info@sbuec.org
Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación: “Diosas, Brujas y Profetisas” ----- <i>María Cristina Ventura(Tirsa)</i>	7
De instantes e anomalias: por uma historiografia de deusas, bruxas e profetisas ----- <i>Nancy Cardoso</i>	13
Sabiduría femenina. La diosa Maat en hochmah israelita, Sophía cristiana y Naná burukú yoruba ----- <i>Maricel Mena-López y Nathália Montezuma</i>	26
Anat - A deusa guerreira: A deidade como símbolo cultural de resistência e força do panteão ugarítico ----- <i>Marisa Martins Furlan</i>	44
Astarot/Astaret en Canaán y El Antiguo Cercano Oriente: la desconocida pero conocida identidad de una diosa ----- <i>Aquiles Ernesto Martínez</i>	60
As formas das deusas da antiga Palestina/Israel: padrões de representação iconográfica de deusas no Período do Ferro ----- <i>Silas Klein Cardoso</i>	75
1Sm 28: Cinco leituras sobre um rei e uma necromante. Exercícios de hermenêutica rabínica e processo-relacional----- <i>Lília Dias Marianno y Diego Raigorodsky</i>	95
“No dejarás vivir a la bruja” (Éxodo 22,17). La difícil relación con lo diverso ----- <i>Luigi Schiavo</i>	114

La “bruja” que nos habita: Lectura afrolatinoamericana de la mujer sabia de endor (ISamuel 28:3-25) -----	131
<i>Silvia Regina de Lima Silva</i>	
Prostitutas ou sagradas? A classe sacerdotal <i>Qədēšâ</i> na bíblia hebraica -----	146
<i>Sue'Hellen Monteiro de Matos</i>	
Mestra de feitiçaria de graça primorosa: Análise do discurso na poesia de Nahum 3,4-6 -----	163
<i>Marli Wandermurem</i>	
¿Dónde están las hechiceras y su diosa? Una mirada crítica a Isaías 57-----	181
<i>María Cristina Ventura (Tirsa)</i>	
María de Magdala, testigo y profeta -----	198
<i>Carmiña Navia Velasco</i>	
Las Profetisas de Sepur Zarco: memoria y justicia-----	206
<i>Gabriela Miranda García</i>	

Presentación

Recuerdo los sonidos del tambor, en las noches, parecían re-
tumar en el cielo. Hubo celebración en algún lugar, comen-
tó mi madre al día siguiente en la mañana. Sonaron hasta el
amanecer

María Cristina (Tirsa), 2024

Es que este número de RIBLA coincide con sonidos ancestrales, pero también con memorias, dolores, curas, palabras negadas y reveladoras no tan antiguas. Todo en una sola frase, en un solo intento. No ha sido fácil. Surgió, al parecer, con entusiasmo, de la energía generada de estar juntas y juntos, después de mucho tiempo, sin tocarnos, sin vernos a los ojos. Una propuesta que intenta desafiar prácticas y discursos monoteístas, patriarcales, colonialistas, machistas, racistas. Pero, sobre todo, el deseo de revelar otros modos de vivir y expresar lo sagrado. Es el momento de las diosas, de las brujas, hechiceras, profetisas, prohibidas, escondidas. Ellas resurgen desde lejos conspiran, revelan sonidos, memorias, sabiduría. Pero, sobre todo, liberación y justicia.

Como otros números de RIBLA el trayecto ha sido como pudo, siempre con la esperanza de entregar lo mejor, para que nos sirva en el proceso de continuar tejiendo una manera de leer los textos bíblicos y fuera de la Biblia, que nos permita descubrir prácticas religiosas y políticas, de mujeres, de diosas, de brujas, de abuelas, antiguas y nuevas.

Por eso, Nancy Cardoso introduce este número con su texto **De instantes e anomalías: por una historiografía de deusas, bruxas e profetisas** nos introduce en la conversación sobre historia antigua y nueva del imaginario y las prácticas religiosas de mujeres desacreditadas y perseguidas, en la Biblia y en realidades de América Latina y Caribe. Para esto, nos invita a prestar atención a las grietas bíblicas y de las realidades fuera de ella, para desde ahí dejar entrar la luz y, sobre todo, recrear los instantes y anomalías en diálogo con brujas, diosas y profetisas de nuestros tiempos.

Sabiduría Femenina - La Diosa Maat en Hochmah israelita, Sophía cristiana y Naná Burukú yoruba. Es el segundo artículo, con el cual Maricel Mena y Nathália Montezuma, revelan el poder sacerdotal femenino, utilizando la metodología de religión comparada, ponen a dialogar a la diosa Maat con entidades sagradas de las tradiciones sapienciales como la Hochmah israelita, la Sophia cristiana y Naná Burukú yoruba. El desafío que les presenta este número

de RIBLA, las desafía en la búsqueda de imágenes de mujeres que han sido invisibilizadas en la historia de la religión. Se trata de un diálogo sin olvidar las realidades violentas como crímenes de odio contra mujeres negras hoy. Desde aquí las autoras, desde Maat apelan al reconocimiento de la sabiduría femenina negra para cuestionar y derribar comportamientos que generan silenciamientos.

Marisa Martins Furlan nos comparte el artículo **Anat - A deusa guerreira: A deidade como símbolo cultural de resistência e força do Panteão Ugarítico**, por medio del cual explora en la mitología del Antiguo Medio Oriente Próximo, en particular de la civilización cananea. Reconociendo el impacto que ejercen los mitos en la imaginación humana, la importancia que tienen para ayudarnos a desarrollar una comprensión amplia sobre las sociedades del pasado y a valorizar la riqueza y diversidad del patrimonio cultural humano, la autora nos invita a conocer el mensaje poderoso de empoderamiento femenino, coraje y protección que envuelve la figura de Anat. Una deidad popular no sólo entre los cananeos, sino, posiblemente, también en el antiguo Egipto. Diosa guerrera, símbolo de lucha y resistencia, que sirve de inspiración a mujeres en muchas partes del mundo.

Astarot/Astaret en Canaán y el Antiguo Cercano Oriente: la desconocida, pero conocida identidad de una diosa – En este artículo, Aquiles Ernesto Martínez, analizando los textos de la Biblia hebraica, así como también a la luz de la evidencia textual, epigráfica e iconográfica del Antiguo Cercano Oriente, revela una intensa y patriarcalizada predilección por el monoteísmo, un violento rechazo del politeísmo y una represión del aspecto femenino de la divinidad. La diosa llamada Astarot (en su forma plural) y Astaret (en el singular) le sigue en importancia a la destacada Aserá. El autor destaca que, la Biblia hebraica nos habla de esta diosa, pero de forma muy general y dentro de un contexto de pugna religioso-cultural y hasta algo de confusión lingüística. Además, contrario a lo que ocurre con otras deidades, la oposición a Astarot/Astaret y la proscripción de su culto carece de detalles en la Biblia hebraica. En la literatura secundaria se da como un hecho que Astarot/Astaret es diosa de la fertilidad, la guerra, el amor y otras cualidades parecidas. A pesar de esto, a esta deidad, le envuelve un misterio importante de seguir.

Silas Klein Cardoso, con el artículo, **As formas das deusas da antiga Palestina/Israel: padrões de representação iconográfica de deusas no Período do Ferro**. El texto describe las diferentes áreas de actuación de las diosas. Con esto, presenta dos de las principales tensiones hermenéuticas de los estudios de diosas, específicamente, la conceptualización de lo “femenino”, generalmente esencializado y de lo “divino”, a partir, entre otras cosas, de presentar un panorama de los patrones de representación iconográficas de diosas del sur levantino del Período de Hierro I-III. El autor señala, que una problemática común es la reducción de lo femenino a un único e inequívoco estereotipo. Sin embargo, destaca que “desde siempre hubo más de un concepto de ‘feminidad’,

y desde siempre se puede comprender 'feminidad', o 'ser mujer' sobre aspectos muy diferentes y parcialmente contradictorios". Así mismo, considera que no debemos presuponer que, en el pasado, los patrones de representaciones divinos ofrezcan patrones de género supuestamente 'normativos'.

1Sm 28: Cinco leituras sobre um rei e uma necromante. Exercícios de hermenêutica rabínica e processo-relacional, Lília Dias Marianno y Diego Raigorodsky, ofrecen con este artículo dos ópticas que se cooperan, la hermenéutica rabínica y la hermenéutica proceso-relacional, para un análisis de un texto tan estudiada, pero que a partir de estas dos visiones es, sin lugar a dudas, enriquecido. Parten de reconocer que las profetisas y las hechiceras no eran personajes muy distintos en el antiguo Israel. Y nos llevan, a través de ambas propuestas de análisis, a adentrarnos en los procesos relacionales entre los personajes presentes en la narrativa, hasta afirmar que continúan abiertos y ninguno será satisfactoriamente respondido se no somos más inclusivos con las riquezas de la interpretación rabínica.

Luigi Schiavo, en su artículo **"No dejarás vivir a la bruja" (Éxodo 22,17). La difícil relación con lo diverso**, critica el proceso de demonización que finaliza en el mandato de eliminación de la bruja. Y plantea una ética de la diversidad, que se apoya en otra propuesta paradigmática, desde la complejidad, la pluralidad, la interrelacionalidad, donde la figura del otro, se vuelve central por sus diversidades y una oportunidad de hacer surgir algo nuevo. Para esto, nos presenta un análisis de la magia en civilizaciones del Oriente Medio, entre ellas, en Israel antiguo. Así como también la relación entre magia y brujería, una práctica perseguida a quienes la practican. El autor afirma que una mujer, por el simple hecho de ser mujer, peor si extranjera y conocedora de las artes mágicas, se vuelve un terrible cáncer en la sociedad patriarcal judaica, controlada por los sacerdotes. Esto le lleva a apelar por una ética de la diversidad.

La "bruja" que nos habita: lectura afrolatinoamericana de la Mujer Sabia de Endor (I Samuel 28:3-25). Artículo de Silvia Regina de Lima Silva, quien, a través de la historia de Luiza Pinta en su labor de sanadora y cuidadora, nos aproxima de la adivina de Endor, a partir de una mirada de mujeres afrodescendientes. En el movimiento y diálogo, entre vidas, textos historias se busca deconstruir imaginarios que refuerzan visiones racistas de África como tierra de hechizos y brujerías y la discriminación de las mujeres afrodescendientes por estos mismos imaginarios socialmente construidos y reforzados por lecturas bíblicas racistas y patriarcales. La autora destaca que a través de las historias de la mujer adivina de Endor y de Luzia Pinta, encontramos la presencia de una religión oficial, que condena la presencia entre el pueblo de las adivinas y las necromantes, expulsándolas.

Prostitutas ou Sagradas? A classe sacerdotal qəḏēšā na Bíblia Hebraica, artículo de Sue'Hellen Monteiro de Matos, quien plantea la discusión sobre las traducciones del término hebraico qəḏēšā y sus flexiones a fin de com-

prender la clase sacerdotal mencionada en los textos de la Biblia Hebraica. La autora afirma que la actuación cáltica de las mujeres en los textos de la Biblia Hebraica es evidenciada pocas veces de manera explícita. Sin embargo, las mujeres israelitas y judaicas participaron, en cuanto músicas, de diversos rituales del ciclo de vida. Después de un exhaustivo análisis de fuentes, la autora concluye que es posible afirmar que qədēšâ “sagrada” designa una clase de mujeres del Antiguo Israel, y la Antigua Judá, que se dedicaban al culto, pero sus funciones cálticas específicas son desconocidas.

Marli Wandermurem, con el artículo, **Mestra de feitiçaria de graça primorosa: Análise do discurso na poesia de Nahum 3,4-6**. Con este texto la autora analiza la construcción de la retórica profética, ejemplificada en Nahúm. Revela como el discurso del profeta utiliza, de forma simbólica, la feminización de la capital del imperio, para justificar la violación sexual. A partir de un análisis literario del texto, la autora afirma que la feminización de Nínive representa la exigencia del mundo patriarcal controlador de las acciones de empoderamiento de las mujeres, a quienes se les impone de prostitutas, que tienen habilidades en el arte de hechicería y, por lo tanto, son condenadas de forma violenta.

¿Dónde están las hechiceras y su diosa? Una mirada crítica a Isaías 57. Artículo de María Cristina Ventura (Tirsa), motivada por sus propias vivencias culturales, se pregunta por las hechiceras e invita 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 despojarlas de poder, a ellas y a sus hijos. Además, las acciones realizadas por las mujeres, pasan de ser consideradas negativas a ser vistas como normales cuando son realizadas por determinados personajes, aunque se trate del mismo dios. Ante esa realidad, la autora afirma que, a la propia diosa madre, se le expropia de sus haceres y saberes.

Carmiña Navia Velasco, nos lleva al mundo del Segundo Testamento, con el texto **María de Magdala, testigo y profeta**, y desde aquí constata la extraña atracción que esta mujer ha despertado en los imaginarios populares de todos los tiempos. Afirma, que en los textos bíblicos canónicos y no-canónicos existen suficientes datos para trazar una figura creíble y verosímil, con rasgos muy precisos. Ante María Magdalena, una mujer fuerte en los relatos de la vida de Jesús de Nazaret, no se puede permanecer indiferente, quizás por eso mismo su nombre se ha llevado y traído tanto. Destaca que fue la primera testigo de la Resurrección. Una mujer polifacética que dejó una huella profunda entre sus contemporáneos y contemporáneas. Una mujer cuidadora, como tantas en su tiempo y a través de la historia. El trayecto de recrear los instantes y anomalías en dialogo con brujas, diosas y profetisas de historias antiguas, ciertamente nos condujo a nuestros tiempos, así como profetizado por Nancy Cardoso, en su artículo introductorio. Por eso, finalmente,

Las profetisas de Sepur Zarco: memoria y justicia – Se trata del artículo que nos ofrece Gabriela Miranda García – para recordarnos que la profecía de mujeres se hace también desde otros modos y lugares. El lugar de la fuerza de la denuncia de las mujeres de Sepur Zarco. Mujeres de hoy, que alientan con su valor a la esperanza y nos obligan mantener una política por el derecho a contar nuestra propia historia. Y la profecía de estas mujeres, la autora la compara con la profecía bíblica, que se ocupa de una parte de la historia del pueblo de Israel del Antiguo Testamento y es también un movimiento de denuncia y rebeldía. Las Abuelas de Sepur Zarco, con su palabra profética superan la palabra de algunos de los profetas del Antiguo Testamento y se refieren a la violencia sexual no como metáfora del amor de Dios para su pueblo, sino como una realidad del odio contra las mujeres. La palabra de las abuelas es tan determinante que rompe con la injusticia de la palabra profética misógina. Las mujeres profetisas de Sepur Zarco rechazan y hacen tambalear al Estado.

María Cristina Ventura

***De instantes e anomalias:
por uma historiografia de deusas, bruxas e profetisas.***

*Of Moments and Anomalies:
for a Historiography of Goddesses,
Witches and Prophetesses*

Resumo

Esta texto conversa com a história antiga e nova do imaginário e as práticas religiosas de mulheres desacreditadas e perseguidas – na Bíblia e nas realidades Latino Americanas e do Caribe - e recoloca a tradição bíblica em situação de conflito propondo procedimentos metodológicos para recuperação de fragmentos de memória de bruxas, deusas e profetisas.

Palavras-chave: imaginário, religião, mulheres, metodologias, hermenêuticas, feminismo.

Abstract

This text talks to the old and new history of the imaginary and religious practices of discredited and persecuted women - in the Bible and in Latin American and Caribbean realities - and places the biblical tradition in a situation of conflict, proposing methodological procedures for recovering fragments of memory of witches, goddesses and prophetesses.

Key-words: imaginary, religion, women, methodologies, hermeneutics, feminism

Há uma rachadura em tudo. É assim que a luz entra
Leonard Cohen, 1986²

Introdução: bíblicas rachaduras

Este número de RIBLA pergunta pelas deusas, bruxas e profetisas. Na América Latina e no Caribe esta pergunta não é somente um exercício de in-

¹ Nancy Cardoso é brasileira. Teóloga feminista com mestrado e doutorado em Ciências da Religião. Ela é pastora metodista há 35 anos e membro da Comissão Pastoral da Terra.

² da música Anthen de Leonard Cohen, 1986, <https://musescore.com/song/anthem-1641688> (acesso em 28/11/2023)

investigação, mas uma afirmação necessária de protagonismos e criatividade, de r-Existência (Porto-Gonçalves, 2009) de muitas mulheres e seus saberes antigos e novos na defesa da vida de comunidades, corpos e territórios.

Las mujeres curanderas-sanadoras a lo largo de la historia han cultivado conocimientos sobre ciclos de la vida, uso de las plantas y conexión con el mundo espiritual como modos de pervivencia. Sin embargo, la ciencia y la iglesia amparadas en el patriarcado las han desprestigiado y perseguido como brujas y supersticiosas. Pese a esto, ellas mantienen la resistencia ante el poder sobre sus cuerpos, afectos, emociones y conocimientos propios (Gonzalez, 2023, p. 135).

No mundo da monocultura, do monoteísmo, da monogamia, do monopólio imposto pela colonização, cristandade e o capitalismo todos os materiais e relações que não estejam sobre o controle patriarcal e suas agências (religiosas, médicas, alimentares, econômicas, etc) vão ser desqualificadas e silenciadas, podendo existir somente nas margens.

São muitas as expressões de rituais e forças de espiritualidade que nascem das vivências antigas e das práticas resistentes de mulheres curandeiras indígenas, quilombolas e também do campesinato popular e seus muitos modos de estar na terra que *ha producido una mezcla, una hibridación o, mejor dicho, una síntesis de un mestizaje de saberes y prácticas* (González, 2023, p. 140).

Esta RIBLA conversa com esta história antiga e nova do imaginário e as práticas de mulheres desacreditadas e perseguidas e recoloca a tradição bíblica em situação de conflito: condição para os diálogos necessários com as vidas para além da cátedra e do altar. Sem precisar idealizar os movimentos e saberes dos coletivos de mulheres, seria importante lembrar:

1. La enunciación de la “posicionalidad bruja” a partir de la autoafirmación bruja y feminista y las experiencias que se convierten en prácticas hasta derivar en modelos de acompañamiento a otras mujeres.
2. La centralidad del cuerpo en el significado encarnado de las vivencias espirituales, expresado aquí en los malestares contemporáneos vinculados a la construcción histórica y política de la feminidad.
3. La apuesta por el cruce de saberes, el poder simbólico-espiritual de las ceremonias y los círculos de mujeres en el aspecto colectivo de sus prácticas (baseado em Bohórquez-Castellanos, 2019).
4. A leitura feminista da Bíblia precisa sempre estar em diálogo com as ciências, os movimentos feministas e diferentes grupos de resistência popular.

No tratamento de bruxas, deusas e profetisas a interlocução com as religiões fora da matriz cristã, o resgate de palavras sagradas fora do texto bíblico mesmo é de vital importância para superar o labirinto em que os textos estão posicionados. Os saberes de mulheres nas muitas formas culturais colocam o

texto bíblico em perspectiva e pode criar imaginários alternativos que superem os mecanismos de interdição do imaginário religioso de mulheres.

Somos dos cuerpos que dialogan. Esto tiene que ver con la autoridad bíblica. Hay un desplazamiento del texto como autoridad plena hacia una relación que pasa por nuestra memoria, nuestra historia y nuestros anhelos. Así, el texto deja de ser normativo en sí mismo y a partir de sí, porque ya no se entiende más como algo objetivamente fijo y fijador, sino que puede ser puntualizado por la autoridad a partir de los cuerpos históricos y sus múltiples relaciones dentro y fuera de él (Reimer; Buscemi, 2005, p. 112).

No creo en brujas, pero que las hay, las hay

Em termos numéricos a presença de bruxas, deusas e profetisas no texto bíblico é insignificante, mas a persistência do fenômeno, atravessando toda a literatura bíblica por todos os períodos históricos, abre uma possibilidade de busca pelo acontecimento do imaginário religioso mulheres e práticas religiosas de mulheres (Cardoso Pereira, 2002, p. 67).

Os textos são extremamente econômicos e fornecem poucas informações sobre estes imaginários, as mulheres e/ou comunidades e suas práticas e rituais. Os textos são extremamente violentos e afirmam com veemência o caráter dissidente e anormal de deusas, bruxas e profetizas. Além das interdições no texto mesmo há problemas também de nomeação, tradução e representação a partir dos mecanismos exegéticos e hermenêuticos.

Os textos aqui lembrados são fragmentos que podem sugerir uma tradição de mulheres que vem sendo estudada³ mas ainda precisa ser plenamente incorporada aos roteiros de compreensão da Bíblia hebraica e possíveis teologias. Nesse sentido a re-leitura dos textos é fundamental para uma possível re-construção dessa tradição e até mesmo para a elaboração de uma hipótese sobre a fragmentariedade das informações e *visibilização das estruturas ocultas de dominação e exploração* que fazem parte da história.

Na trajetória de RIBLA a hermenêutica feminista latino-americana vem fazendo este exercício de modo sistemático. Já em 1995, aproximando a hermenêutica feminista com o trabalho na terra, um texto coletivo apontava para as questões metodológicas:

En el proceso de deconstrucción se recurre a otros elementos hermenéuticos como a la intertextualidad (más datos en otros textos), intratextualidad (textos dentro del texto) y la extratextualidad (documentos extra-canónicos: por ejemplo, evangelios gnósticos). En este trabajo de agricultoras/es no basta únicamente limpiar y conocer el texto... es necesario continuar el trabajo preguntándonos por la posibilidad de

³ Cordeiro, Ana Luísa Alves. Onde estão as Deusas? Asherah, a Deusa proibida, nas linhas e entrelinhas da Bíblia. São Leopoldo: CEBI, 2011; Ottermann, Monika. Eu sou tua Anat e Aserá. YHWH e Aserá (não só) no Livro de Oséias. In: Dreher, Carlos A. et al.(Orgs.). Profecia e Esperança: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 273-282; Matos, Sue'Hellen Monteiro, As sagradas de Asherah: culto à deusa no antigo Israel, Revista Caminhos, v. 17 (2019): Goiânia

germinación. Se inicia entonces el proceso de reconstrucción que sería, ante todo, la reformulación de los paradigmas de interpretación, más aún, la novedad de paradigmas que permitan otras conclusiones del mensaje o mensajes del texto (Texto coletivo, RIBLA 25, 1997, p. 8).

A reformulação de paradigmas de interpretação feminista na hermenêutica bíblica não é um fato isolado, mas se relaciona de modo orgânico com um processo de consolidação de um campo de pesquisa histórica e literária que evoluiu nos seus objetos, seus métodos e pontos de vista. Num primeiro momento o objetivo era o de visibilizar o que estava escondido (Perrot, 1995, p. 20) na identificação de traços e fragmentos que poderiam explicar o silêncio que envolvia as mulheres enquanto sujeitos da história (Perrot, 1995, p. 20). Num segundo momento avançamos no sentido de questionar a pretensa exclusividade e hegemonia na história, na literatura e no imaginário religioso da normatividade masculina.

Esta pretensa normatividade masculina – no caso do texto bíblico – se dá na construção social do texto na história e se atualiza na construção social da interpretação e seus esquemas de poder. O texto esconde, seleciona e fragmenta o que se poderia chamar do imaginário religioso mulheres e a interpretação normativa aprofunda este sistema de seleção e silenciamentos.

Sendo assim o imaginário religioso que se mostra no texto bíblico é plural, conflituoso e complexo com simultaneidades de agentes do religioso entre os mulheres e o masculino e outras formas não binárias e não androcêntricas. É o regime de autorização discursiva (Dantas, 2022) que cria e define quem fala e que discursos e práticas são autorizados na projeção de uma hierarquia: *quem pode ser reconhecido ou não como detentor de conhecimento; quem pode ensinar; e, no limite, quem pode falar* (Dantas, 2022).

De uma historiografia restrita sobre gênero e relações de gênero e sexo num primeiro momento, a leitura feminista se ocupa, num segundo momento, com as representações, os sistemas de símbolos dos imaginários que refletem o que se poderia chamar de cultura e poder das mulheres. Neste sentido a minoridade ou fragmentariedade do imaginário mulheres não é absoluta mas sim resultado de um processo sistemático de ocultamento. É sobre este ocultamento que precisamos falar: esconder, demonizar ou fragmentar a tradição do imaginário mulheres é parte do texto e merece atenção interpretativa. Esta é a pretensão deste número de RIBLA: reivindicar legitimidade e importância na pergunta por deusas, bruxas e profetisas. Mas isto não é de todo novo em RIBLA.

Na RIBLA 38 Severino Croatto perguntava:

La tradición hebrea desarrolló un monoteísmo masculino. ¿Fue siempre así? ¿El Yavé masculino fue siempre “solitario”? ¿Qué condicionó la pérdida de lo femenino en la Divinidad, o sea la pérdida de la Diosa? ¿Cómo podemos expresar correctamente lo femenino divino? (Croatto, 2001, p. 14).

No desenvolvimento das respostas a estas perguntas Croatto apresenta seus argumentos com generosa bibliografia e referências (Croatto, 2001, pp. 14 a 28):

- a) O antigo Israel adorava muitos deuses e deusas, dentre todas a figura de Javé se destacava;
- b) na perspectiva do texto bíblico final, Yahweh é afirmado acima de todos os Deuses e Deusas, que lhe estão subordinados e subordinadas;
- c) Javé parece ter sido um Deus acompanhado da Deusa Asherah – com documentação textual do próprio texto bíblico, documentos de Ugarit, registros arqueológicos de inscrições “*Yahweh e sua Asherah*”
- d) a reforma de Josias é central na consolidação do monoteísmo e foi também a erradicação dos demais Deuses e Deusas, conseguindo uma impressionante “*erasio memoriae*” (Croatto, 2001, p. 21).

En su redacción final, los libros bíblicos ya están totalmente monoteizados. No obstante, si bien nos dejan con la imagen de un Dios Yavé, éste es totalmente masculino. El nombre, la representación y la función de Yavé son masculinas. El léxico y la gramática, por otra parte, lo confirman. Hasta Elohim (plural) se convierte en sustantivo singular (“Dijo Elohim...”). ¿Y queda algo de femenino en este Yavé patriarcal y kiriarcal?

(Croatto, 2001, p. 21).

- e) O monoteísmo já está consolidado em sentido absoluto e Javé é o único Deus existente nos textos pós-exílicos (século IV?); não há mais memórias de Asherah ou Astarte e há um processo sistemático de mudança de palavras e deslocamento de significados na citação de textos mais antigos (Croatto, 2001, p. 22).

O que chama a atenção é que desde 2001 diversos anos já se passaram e a pesquisa bíblica entre nós se dedicou – de certo modo – a ver e rever o processo de resolução monoteísta na história e literatura bíblica mas sem conseguir tirar as consequências teológicas e suas implicações no ensino e na pastoral bíblica. Ainda perdura – mesmo no campo da leitura latino-americana – forte resistência de tornar a linguagem e a história bíblica mais plural e inclusiva.

O fortalecimento das leituras fundamentalistas e seus usos e abusos nas narrativas massivas sobre o texto bíblico de modo evidente é fruto da resistência patriarcal e, mais que isto, a necessidade de continuar afirmando uma divindade única, masculina como parte do projeto de poder destes setores na política local e regional. Mas continua sendo também um problema no campo das teologias latino-americanas: assumida a chave de leitura do *Deus dos pobres* muitos não se aventuram a ampliar o imaginário com os registros e possibilidades do mulheres nem de outros imaginários não binários (mulheres-masculino) para além da dicotomia cultura-natureza (Japyassú, 2021) ou até mesmo uma *compreensão biocêntrica de salvação* (Gebara, 2005, p. 183).

O fato é que a produção de uma linguagem religiosa injusta para legitimar um processo político e religioso séculos atrás serve, ainda, de alicerce para a dominação kyriarcal de mulheres na atualidade. O fundamentalismo fomenta a exclusão, o silenciamento e a invisibilização de mulheres, com isso formata suas experiências religiosas, impedindo a diversidade de maneiras de ser (Souza, Dietrich, Torquato, 2022).

Mas... *Há uma rachadura em tudo, é assim que a luz entra* (Cohen, 1986) e encontrar as rachaduras demanda uma metodologia, ou procedimentos literários e históricos para que a luz entre. Fazemos – mulheres biblistas latino-americanas - parte deste esforço metodológico feminista que na palavras de Eli Barta: *Como cualquier otro método, el feminista no está creado de antemano, se va creando en la medida que se desarrolla el trabajo investigativo* (Barta, 2010, p. 74).

Não basta descrever um mundo a parte, na perspectiva de mulheres! É preciso identificar e nomear as diferenças entre homens e mulheres e, mais que isso é preciso dar significado a estas diferenças desvendando as hierarquias e apontando que tais diferenças não são absolutos da condição do masculino/mulheres, mas são produzidas socialmente. O monoteísmo não é um absoluto da história bíblica: é fruto de conflito, de processo e de violências. O silenciamento sistemático das mulheres no conjunto dos textos bíblicos não é fruto natural de uma condição, mas resultado de imposição de silêncio. Minorizadas nos fragmentos de texto e percebidas em instantes rápidos da narativa, bruxas, deusas e profetizas demandam fazer história, literatura e teologia com o “muito pouco”. Esta a exigência metodológica.

Neste esforço não estamos sozinhas, mas fazemos parte de um longo e sistemático processo de reinscrição de sujeitos históricos e literários invisibilizados e marginalizados. Junto com os exercícios metodológicos desde povos originários, campesinato, classe operária, e outros segmentos marginais na historiografia, a hermenêutica feminista também se diz na busca de ferramentas teóricas, analíticas e interpretativas para entender a subalternidade construída e propor novas narrativas possíveis. Não é uma tarefa suave mas ainda permeada de mal-estar.

(...) talvez seja bom lembrar, como antídoto às revisões históricas que acreditam numa imersão suave das feministas no meio acadêmico brasileiro, o mal estar que, ainda hoje, gera o interesse de pesquisa centrado nas mulheres. Lembro do comentário de um renomado antropólogo brasileiro ao assistir ao meu vídeo de pesquisa sobre a história da antropologia: “Interessante, mas tem muita mulher...” (Correa, 2001, p. 24).

Metodologia de instantes e anomalias: deixar a luz entrar

Conservador, rígido, assimilado e consensual (Lagarde, 1996, p.6): esta é uma boa síntese da ordem patriarcal nos campos da exegese e hermenêutica

bíblica. O interesse da leitura feminista não é o de idealizar as narrativas de bruxas, deusas e profetizas, mas de nomear de outras maneiras as coisas tidas como conhecidas. Quais seriam os possíveis olhares para a questão de deus? que fatos ocultos podem ser evidenciados? seriam os fragmentos suficientes para *revolucionar* a ordem dos poderes nos discursos sobre deus na Bíblia?

Considerando o processo criativo e crítico dos estudos historiográficos e feministas seria importante considerar alguns procedimentos metodológicos necessários para a leitura dos *fragmentos e restos* sobre deusas, bruxas e profetizas na Bíblia hebraica. Compartilho a seguir algumas referências.

É preciso reconhecer que os estudos bíblicos herdaram *atributos de linealidad, homogeneidad y monoculturalidad* (Alderete, 2017) derivados do eurocentrismo do método histórico-crítico, assim como da historiografia eurocentrada. Esta herança projeta invisibilização, desvalorização e “esquecimento” de inúmeras experiências e sujeitos históricos que acabam no canto das ausências e estranhamentos.

1. Uma historiografia de ausências

O autor pergunta pela possibilidade de uma historiografia do campesinato latino-americano (Alderete, 2017) reconhecendo que de modo geral há concepções temporais e culturais profundamente monolíticas no estudo da questão agrária ou do setor rural o que consolida a ausência e as *inadequações teóricas e empíricas da historiografia sobre o campesinato* (Alderete, 2017, p.). Ele propõe dois exercícios metodológicos que me parecem significativos: exercitar uma tradução metodológica de determinados conceitos: o *presente como acontecimento* e a *anomalia* como atributo da experiência histórica.

Aceitando a sugestão do autor e recolocando os termos do exercício para um texto da antiguidade (Bíblia) e perpassado por narrativas de autoridade hegemônica (história da interpretação bíblica) seria possível resgatar alguns aspectos:

1.1 Instantes/fragmentos como acontecimento

Alderete reconhece que a historiografia hegemônica prioriza o *estudo da duração das estruturas criadas cultural e socialmente em evolução contínua* (Alderete, 2017) enquanto que os acontecimentos sem continuidade foram entendidos em sua *condição de instante sem espessura*. Alderete propõe entender estes instantes como *fator articulador do histórico* porque abrem um espaço, uma *rachadura* na realidade vivida que deixa ver alternativas, mais além do discurso oficial.

Neste sentido, seria uma estratégia válida examinar uma situação ou episódio atípico ou considerado anormal - um *instante sem espessura* - porque poderia lançar alguma luz sobre as normas dos *anos tranquilos* – como por

exemplo no caso da Bíblia hebraica o nada tranquilo ou consensual período de resolução monoteísta visto a partir dos relatos de criminalização de deusas, bruxas e profetas.

O fato de o texto bíblico – por exemplo - afirmar mandar destruir as expressões da religião das deusas e o protagonismos de mulheres “feiticeiras” assim como diminuir e menosprezar as profecias de mulheres, não significa que historicamente foram apagadas dos acontecimentos. Estes *instantes* que citam o protagonismo religioso de mulheres e do mulheres podem ser então peça chave, podem ser considerado com um *fator articulador histórico* vital.

1.2 A anomalia como atributo da experiência

Citando Perry Anderson, Alderete chama a atenção para o *normal excepcional*, isto é, parece como um desvio do fenômeno estudado mas é na verdade uma exceção possível da norma. É preciso reconhecer então que há um poder no que se considera anomalia (Anderson, 2014):

o atípico, no caso da cultura subalterna, costuma estar relacionado com a violação de uma norma, portanto a anomalia que desencadeia ou resume a transgressão social pressupõe a norma em si (ALDERETE, 2017).

O que pode ser considerado importante nas anomalias *não está na sua capacidade de alterar a regra, mas em corrigir e desafiar “lugares comuns macro-históricos”* que instalam um imaginário absoluto, linear e controlado. No caso das deusas, bruxas e profetisas os textos e fragmentos textuais se mantêm na narrativa social, revelando seu poder de acontecimento: não puderam ser ignorados ou simplesmente apagados. Tal poder não pode ser subestimado mas abre a possibilidade para *experiências múltiplas do tempo*.

A anomalia não atera a regra mas desafia *lugares comuns macro-históricos que impensadamente instalaram imagens tendenciosas sobre certos fenômenos e coletivos* (Alderete, 2017). Sem dúvida, o tempo linear e homogêneo de uma história bíblica monoteísta e patriarcal constitui um desses lugares comuns inalterados que conseguiram permanecer diante da constante subestimação das demais experiências múltiplas do tempo – de deusas, bruxas e profetizas, entre outras expressões.

2. Das fontes e sistemas de valores

Considerando que as releituras feministas possíveis se mantêm no âmbito dos discursos ou narrativas bíblicas o que, de modo geral, se restringe a *uma história da palavra e do imaginários masculinos* (Perrot, 1995, p. 25) alguns procedimentos são então necessários:

- o tratamento das fontes - *sobretudo e efetivamente masculinas* (Perrot, 1995, p. 25) – as perguntas sobre a ausência ou o caráter fragmentado das experiências

de mulheres e do imaginário mulheres podem nortear um processo de suspeita e alargamento em relação ao culto, o sacerdócio, as imagens da divindade e os rituais. Nas palavras de Elaine Neuenfeldt:

As informações que podem ser coletadas estão, em sua maioria, restritas aos textos editados no Antigo Testamento. Esta é fonte quase exclusiva de acesso ao contexto circundante do mundo cultural do antigo Israel. Este documento tem sua origem e transmissão em círculos sacerdotais, que em sua maioria estão ligados ao âmbito da religião oficial. A compilação e a redação do material bíblico estavam restritas a grupos masculinos e sacerdotais (Neuenfeldt, 2006, p 82).

- o necessário tratamento interdisciplinar da literatura e seu âmbito simbólico, das representações e das imagens considerando *a longa duração dos sistemas de valores fundantes da dominação masculina* e suas atualizações (Perrot, 1995, p. 26); a interdisciplinariedade cria um tecido de sustentação para os *instantes sem espessura*.

Os recursos extra-bíblicos, materiais iconográficos e arqueológicos podem servir para ampliar a visão dos fragmentos estudados, mas nunca será possível alcançar uma visão integral ou absoluta. São como peças de um mosaico que vão se articulando e reconstruindo (Neuenfeldt, 2006, p. 84).

- é importante não pretender criar uma história do mulheres ou das mulheres - a *invenção de um outro cânon* (PERROT, 1995, p. 22) - reproduzindo o mecanismo do absoluto essencial da narrativa patriarcal; os textos não autorizam uma análise que englobe nesta ou naquela expressão religiosa “todas as mulheres” como também não autoriza pensar em “todos os homens”:

(...) a tarefa de resgatar as atividades e funções específicas das mulheres na vida cívica é bastante limitada e feita a partir de conjecturas. Não se pode afirmar com segurança se os masculinos plurais utilizados ou a designação genérica “as pessoas” ou “o povo” fazem referência exclusivamente a homens, ou se incluem, por dedução, as mulheres (Neuenfeldt, 2006, p. 83).

3. Da imaginação criativa e outras magias

A hermenêutica feminista se alimenta de suspeita, desconstrução e imaginação! os textos nos oferecem fragmentos e xingamentos: com este materiais articulados com a luta cotidiana das mulheres, a resistência do sagrado de outras religiões, outros textos de outras matrizes históricas. Elizabeth Fiorenza elaboro um roteiro de Giros Hermenêuticos, isto é, possibilidades de interpretação que não aceitam o regime de autorização discursiva do patriarcado e não esperam ser legitimadas e incluídas mas inventam um próprio caminho. São roteiros interpretativos feministas que se alimentam: da experiência; da dominação e do lugar social; da suspeita, da avaliação crítica, da imaginação criativa, da lembrança e da reconstrução; e da transformação em prol da mudança.

Estas práticas hermenêuticas não devem ser entendidas simplesmente como passos metodológicos de pesquisa sucessivos e independentes, nem como regras ou receitas

isoladas. Ao contrário, devem ser entendidas como passos interpretativos ou movimentos hermenêuticos que interagem entre si simultaneamente no processo de “criar sentido” a partir de um determinado texto bíblico (ou qualquer texto) no contexto da desigualdade globalizada (Fiorenza, 2009. p 190).

A imaginação criativa é vital para a desconstrução da pretensa neutralidade hermenêutica patriarcal e *possibilita que mulheres questionem essas narrativas que são impostas sobre si mesmas, confrontando-as e propondo mudanças a partir de seus cotidianos* (Luckow, 2021).

O imaginário polêmico disputa a linguagem e suas representações, criando perspectivas particulares o que resulta numa polissemia necessária. Trabalhar com as narrativas bíblicas com motivação lúdica e polêmica significa confrontar o pesado discurso autoritário da teologia e da pastoral. Ao contrário de justapor discursos, a leitura lúdica e polêmica convida, no exercício de interpretação, a crítica dos mecanismos de exclusão, apoderando-se do texto e de sua realidade para então criativamente nomeá-la: deusas, bruxas e profetizas.

É destes mitos de luas, mulheres, árvores e serpentes que nós mulheres queremos falar. São estas palavras doloridas sobre luas, mulheres, árvores e serpentes que queremos desconstruir e dessacralizar. É nestas palavras mágicas sobre luas, mulheres, árvores e cobras que queremos encontrar a palavra boa, palavra de vida, palavra que cria e recria vida e relações, por isso, palavra da divindade (Buscemi, 2022, p. 58).

Para continuar a conversa

A identificação dos instantes e anomalias, das fontes e sistemas de valores destes textos precisam ser lidos afirmando que os instantes se referem a possíveis práticas e vivências; do mesmo, o que é apresentado como anomalia/abominação, precisam ser lidos como desafio a *lugares comuns macro-históricos que impensadamente instalaram imagens tendenciosas sobre certos fenômenos e coletivos* (Alderete, 2017).

Para tanto seria importante retomar como eixo narrativo as mediações de tais práticas e suas materialidades: ao controlar os saberes, práticas e rituais das mulheres (NEUNFELDT, 2017, p.337) a religião javista e seus agentes querem assumir o controle da relação com a terra, o território, a vegetação e a agricultura (Cardoso, 2019, p. 129), a fertilidade e a fecundidade (Kuhn, 2007. p.74) os modos de reprodução da vida material comida, roupa, saúde (Mena López, 2004/3, p.8), sexo (Mena López, 2007/1, p. 133).

Os textos dos imaginários religiosos de bruxas, deusas e profetizas são plenos de coisas - sagradas coisas – que fazem o mundo e todo seu encanto caber num pão, num copo, no fogo, na farinha, uma árvore, um poço, uma reza e outras visões.

A identificação dos instantes e anomalias, das fontes e sistemas de valores destes textos precisam ser lidos afirmando que os instantes se referem a

possíveis práticas e vivências; do mesmo, o que é apresentado como anomalia/abominação, precisam ser lidos como desafio a *lugares comuns macro-históricos que impensadamente instalaram imagens tendenciosas sobre certos fenômenos e coletivos* (Alderete, 2017).

Os textos dos imaginários religiosos de bruxas, deusas e profetizas são plenos de coisas - sagradas coisas – que fazem o mundo e todo seu encanto caber num pão, num copo, no fogo, na farinha, uma árvore, um poço, uma reza e outras visões.

A materialidade dos instantes e anomalias criativamente reimaginados e em diálogo com bruxas, deusas e profetizas de nosso tempo criam as condições reinventar o sagrado, aquilo que permite não apenas conhecer, mas se conhecer conhecendo, transcender juntando o mundo da natureza e os modos de fazer, os modos de conhecer, os modos de viver, outros modos de ter fé na vida.

“Graças a Deus choveu no sertão. Graças a Deus o milho brotou. Graças a Deus o gado não morreu. Graças a Deus estou curada.” Deus como chuva, milho, gado vivendo, cura. Deus sobrevivendo na minha sobrevivência. Deus no chão, no sertão, no asfalto, no meu corpo. Deus, suspiro cheio de desejo, de sonho, de esperança (Gebara, 1997, p. 124)

Referências⁴

- ACKERMAN, Susan. 1992. “Under every green tree, popular religion in sixth-century Judah”. Atlanta, GA, Scholar Press. August, 22 2022. https://books.google.com.br/books?id=zN6mDwAAQBAJ&printsec=copyright&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false
- ALDERETE, Pablo Francisco, Para una historiografía de las “ausencias”: la experiencia vivida y el presente histórico como categorías fundamentales para el estudio de la subalternidad campesina latinoamericana, <https://www.redalyc.org/journal/5977/597769895006/html/>
- ANDERSON, Perry, El poder de la anomalia, Prismas - Revista de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes, , núm. 18, junio-, 2014, pp. 245-260, <https://www.redalyc.org/pdf/3870/387036833021.pdf>
- BARTA, Eli, Acerca de la investigación y la metodología feminista, p. 74, in: GRAF, PALACIOS, EVERARDO (coords.), Investigación feminista, epistemología, metodología y representaciones sociales, CLACSO, 2010, https://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf
- BOHÓRQUEZ-CASTELLANOS, Marcela, Brujas contemporáneas: entre mundos y devenires espirituales, Revista Nómadas, 50 | abril de 2019 - Universidad Central – Colombia, https://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_50/50_9B_brujas_contemporneas.pdf

⁴ Todos os textos foram acessados em 18 de dezembro de 2023.

- BUSCEMI, M.S., De luas, cobras, mulheres e tamareiras (Uma leitura de Gn 2.4b–3.24) *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 18, n. 67, p. 58–75, 2022. <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/903>
- CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. *Cadernos Pagu*, n.16, 2001, p.13-29. In: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a02.pdf>
- CARDOSO, N., Conhecer os desejos da terra, *RIBLA* 80, 2019/2, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/80.pdf>
- CARDOSO, Nancy, Tamborins, espelhos e sonhos Perguntando pela profecia de mulheres na Bíblia hebraica, *Estudos Bíblicos* n. 73, *Revista ABIB*, <https://revista.abib.org.br/EB/article/download/844/828/1016>
- CARDOSO, Nancy, Presentación: Pautas para una hermenéutica feminista de la Liberación, *RIBLA*, 25, 1997, pp. 5 a 10, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/25.pdf>
- CROATTO, S., La sexualidad de la Divinidad - Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios, 2001/1, pp. 14 – 28, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/38.pdf>
- DANTAS, Lucas, a insurgência de epistemologias dissidentes no contexto acadêmico, *Revista Debates Insubmissos*, Caruaru, PE. Brasil, Ano 5, v. 5, nº 18, mai./ago. 2022, <https://periodicos.ufpe.br/revistas/debatesinsubmissos/article/download/253867/41954>
- GEBARA, Ivone, *As águas do meu poço*, Brasiliense, São Paulo, 2005
- GEBARA, Ivone, *Teologia Feminista*, Editora Olho d'Água, 1997, São Paulo, http://www.est.edu.br/downloads/ppg/bibliografia/Teologia_ecofeminista_Gebara_todo.pdf
- GONZÁLEZ, Alejandra, Mosaico para hacerse una curandera-sanadora: orígenes, saberes y prácticas desde el conocimiento situado, *NÚM. 54* (2023): *KIPUS: Revista Andina de Letras y Estudios Culturales*, <https://doi.org/10.32719/13900102.2023.54.8>
- FIORENAZA, E. S. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.
- JAPYASSU, Hilton, Por um mundo menos binário, *Darwinianas – a ciência em movimento*, 2021, <https://darwinianas.com/2021/06/28/por-um-mundo-menos-binario/>
- KUHN, Adriana, Como una colcha de retazos Observaciones sobre la vida y la persona en la discusión sobre el aborto, a partir del Antiguo Testamento, *RIBLA* 57, 2007/1, pp. 72 a 79, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/57.pdf>
- LAGARDE, Marcela, ‘La perspectiva de género’, en *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Ed. horas y HORAS, España, 1996, pp. 13-38, in: http://catedraunescodh.unam.mx/catedra/CONACYT/08_

- EducDHyMediacionEscolar/Contenidos/Biblioteca/Lecturas-Complementarias/Lagarde_Genero.pdf
- LUCKOW, Fabiane B., *Hermenêuticas bíblicas feministas para uma educação feminista*, VII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, EST, São Leopoldo, anais, p. 194-206, <https://revistas.est.edu.br/anais/index.php/genero/article/download/42/>
- MENA LÓPEZ, Maricel, “Religión, dolencia y curación. Una aproximación a las plagas de Egipto (Éxodo 7- 11)”: 49 (2004:3) 7-16
- MENA LÓPEZ, Maricel. “Hermenêutica negra feminista – De invisível a intérprete e artífice da sua própria história”. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)*, Petrópolis, n. 50, p. 183-196, 2005, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/50.pdf>
- NEUFELDT, Elaine G., *Práticas e experiências religiosas de mulheres no Antigo Testamento: considerações metodológicas*, *Estudos Teológicos*, v. 46, n. 1 (2006), http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/500/444
- NEUFELDT, Elaine , *O poder das “filhas de teu povo”: profecia de mulheres em Ezequiel 13,17-23*, *Fragmentos de Cultura*, Goiânia,v. 27, n. 3, p. 335-344, jul./set. 2017, <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/5891/3306>
- OTTERMANN, M. *Vida e prazer em abundância: A Deusa Árvore*, Mandrágora. São Paulo, ano XI, nº 11, 2005: pp. 40-56
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2009). *O Latifúndio Genético e a R-existência Indígena-Camponesa*. *GEOgraphia*, 4(8), 30-44. <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13431>
- PERROT, Michelle, *Escrever uma História das Mulheres – relato de uma experiência*, cadernos pagu (4), UNICAMP, 1995, [https://ieg.ufsc.br/public/storage/articles/October2020/Pagu/1995\(4\)/Perrot.pdf](https://ieg.ufsc.br/public/storage/articles/October2020/Pagu/1995(4)/Perrot.pdf)
- REIMER, Ivoni, BUSCEMI, *Respiros... Entre transpiración y conspiración* , RIBLA 50, 2005/1, pp. 5, <https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/50.pdf>
- SOUZA, Carolina Bezerra, DIETRICH, Luiz José, TORQUATO Jr, Clóvis, *Monoteísmo, Kyriarcado e Fundamentalismo religioso*, RIBLA, v. 88, 2022/3, pp. 63 a 72, <https://doi.org/10.15603/1676-3394/RIBLA.v88n3p63-76>
- YATES, Gary E., “*Jeremiah’s Message of Judgment and Hope for God’s Unfaithful “Wife”*”, Faculty Publications and Presentations, 2010, <https://core.ac.uk/download/pdf/58823198.pdf>

Nancy Cardoso
nancycptro@gmail.com

Sabiduría Femenina.
La Diosa Maat en Hochmah israelita,
Sophía cristiana y Naná Burukú Yoruba
Feminine Wisdom
The Goddess Maat in Israelite Hochmah,
Christian Sophia, and Yoruba Naná Buruku

*Yo soy el orden y la justicia, la verdad y el equilibrio,
el principio kemético y la propia divinidad³.*

Resumen

Este presente artículo revela el poder sacerdotal femenino al acudir a la metodología de la religión comparada poniendo la diosa Maat en diálogo con entidades sagradas de las tradiciones sapienciales, egipcias y yorubas como la Hochmah israelita, la Sophia cristiana y Naná Burukú yoruba. Las cuatro divinidades protagonizan la fuerza de la sabiduría femenina para mantener el orden, el equilibrio y la justicia en su entorno. Más que reivindicar estas divinidades femeninas estamos invitando las mujeres de hoy a salir de las armadillas de una religión patriarcal y recuperar el principio femenino de la sabiduría que habita en nosotras. Para el desarrollo de nuestra argumentación conceptual y metodológica, en un primer momento, nos centramos en los principios éticos de la Diosa Maat en la antigua sociedad kemetica, del Egipto faraónico, para en un segundo lugar, centrarnos en la Hochmah israelita, extrayendo conexiones entre estas dos corrientes filosóficas, para en seguida ver su continuidad en la Sophia neotestamentaria. En seguida, nos centramos en la diosa Nana de la tradición yoruba. La línea maestra que conduce cada uno de estos ítems es el arquetipo de la Maat como Diosa y como concepto o principio ético que ha marcado la historia de la humanidad. Finalmente, a guisa de conclusión enunciamos algunos principios

¹ Maricel Mena-López es profesora de Antiguo Testamento en la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Licenciada en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Javeriana. Magister y Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil. Docente e investigadora. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0570>. E-mail: maricelmena@usta.edu.co

² Nathália Montezuma es teóloga. Maestra en Estudios Críticos de Género y Teología por la Comunidad Teológica de México. Miembro del *The North American Chapter of the European Society of Women in Theological Research* e colaboradora del *AfroLatine Theology Project*, del América Bíblica, del Círculo de Teólogas Africanas Preocupadas – Brasil y del Comité editorial de *Tras las huellas de Sophia*. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4579-783X>. E-mail: nathaliamontezuma@gmail.com

³ Paráfrasis de Apocalipsis 22:13.

éticos que, a nuestro modo de ver, plantean una filosofía holística, integradora, en diálogo con el Ubuntu y el Mutu.

Palabras-clave: Sabiduría femenina, Maat, Hochmah, Sophia, Naná Burukú, Ética

Abstract

This present article reveals feminine priestly power by resorting to the methodology of comparative religion, putting the goddess Maat in dialogue with sacred entities of the wisdom, Egyptian and Yoruba traditions such as the Israelite Hochmah, the Christian Sophia, and the Yoruba Naná Buruku. The four divinities lead the force of feminine wisdom to maintain order, balance, and justice in their environment. More than reclaiming these feminine divinities, we are inviting today's women to leave the arms of patriarchal religion and recover the feminine principle of wisdom that lives in us. For the development of our conceptual and methodological argument, firstly, we focus on the ethical principles of the Goddess Maat in the ancient Kemetic society, of Pharaonic Egypt, and secondly, we focus on the Israelite Hochmah, drawing connections between these two philosophical currents, to then see their continuity in the New Testament Sophia. Next, we focus on the goddess Nana of the Yoruba tradition. The master line those guides each of these items is the archetype of Maat as Goddess and as a concept or ethical principle that has marked the history of humanity. Finally, as a conclusion, we state some ethical principles that, in our view, propose a holistic, integrative philosophy, in dialogue with Ubuntu and Mutu.

Keywords: Feminine wisdom, Maat, Hochmah, Sophia, Nana Buruku, Ethic

Introducción

El tema de brujas, diosas y hechiceras, planteado en este número de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA) nos desafía en la búsqueda de imágenes de mujeres que han sido invisibilizadas en la historia de la religión. Encontrar arquetipos de la divinidad en diferentes contextos religiosos, nos ayudará a hacer justicia con lo divino femenino y quien sabe a plantearnos desafíos éticos ante injusticias cometidas en la actualidad en contra de sacerdotisas practicantes de tradiciones religiosas ancestrales.

Ante el incremento de crímenes de odio en la actualidad contra líderes de religiones de matrices africanas. Uno de los últimos casos de crímenes de odio conocido internacionalmente fue de la *Ialorixá* madre Bernadete, líder palenquera brasileña, defensora de los derechos humanos y de la protección de los palenques y de los terreros (casas de oración). Además, era una madre más en Brasil que luchaba por justicia por el asesinato de su hijo. Por esto, cabe preguntarnos por el proceso de ocultamiento del poder sacerdotal femenino y para ello acudimos a la metodología de la religión comparada, analizando cuatro divinidades que nos conectan con el mundo afroasiático antiguo a saber, la *Maat* egipcia, la *Hochmah* israelita, la *Sophia* cristiana y la *Naná Burukú* yoruba.

Creemos que en el fondo estamos reivindicando más que una diosa, un principio femenino de convivencia, un modelo de comportamiento humano, un *sentipensar* entendido como:

“El proceso mediante el cual ponemos a trabajar conjuntamente el pensamiento y el sentimiento (...), es la fusión de dos formas de interpretar la realidad, a partir de la reflexión y el impacto emocional, hasta converger en un mismo acto de conocimiento que es la acción disentir y pensar” (De la Torre, 2001, p. 1).

El *sentipensar* es pues, una sabiduría encarnada que nos ayuda a salir de las armadillas de una religión patriarcal sustentada bajo el liderazgo y autoridad masculina y de un modelo único de percibir el mundo desde la razón. Esta sabiduría que involucra el sentir y el pensar ofrece modelos más integradores de la vida en su interrelacionalidad.

Por su vez, la sabiduría israelita y la cristiana no está determinada únicamente por el género gramatical femenino de los términos que se refieren a la sabiduría en hebreo (*hokmah*) y en griego (*sophia*), sino también por algunos cambios sociológicos que tuvieron consecuencias teológicas. La Hochmah que aparece en la literatura sapiencial de la Biblia hebrea siempre se imagina como una mujer divina. Evoca el rostro femenino de Dios.

En consecuencia, hay que afirmar que la Hochmah es la artífice de todas las cosas y que ella libró a Israel de la tierra de los opresores, o que sus dones son la justicia y la vida, es lo mismo que hablar de la propia actividad de Divina. De este modo, la Sabiduría de Dios, según el pensamiento judío, es simplemente el Dios mismo, el Dios que se revela y se da a conocer mediante un principio femenino.

Teniendo esto en vista este artículo introduce también, principios filosóficos africanos que evocan el Ubuntu de los pueblos Bantu y al Mutu del pueblo congolés, ambos principios ofrecen una posibilidad de vivir mejor, más allá de la fascinación del mundo mercantil neo-liberal. Ubuntu es comprendida como una filosofía, ética o incluso una cosmovisión africana que se refiere al ser en medio de otros seres. Según Kakozi, un aforismo de la lengua oficial Sudafricana Zulú, que lo define bien es “*Umuntu ngumuntu ngabantu*”, traducido como “la persona es persona en medio de otras personas” o “yo soy porque somos” (2015, p. 75). El Mutu por su parte, se refiere a la hermandad entre todos los seres creados, incluyendo a los ancestros protectores de la comunidad. Así vida y muerte forman parte de una alianza indisoluble que incluye el respeto por la naturaleza como morada de los ancestros.

Existe más que una relación, una interrelación entre la humanidad de un individuo y la humanidad de los demás, donde uno es humano por pertenecer, participar y compartir (Kakozi, 2015, p. 75). Creemos que este principio filosófico también puede ser un legado ético de la antigua Diosa Maat.

Para el desarrollo de nuestra argumentación conceptual y metodológica, en un primer momento, nos centramos en los principios éticos de la Diosa Maat en la antigua sociedad kemetica, del Egipto faraónico, para en un segundo lugar, centrarnos en la *Hochmah* israelita, extrayendo conexiones entre estas dos corrientes filosóficas, para en seguida ver su continuidad en la *Sophia* neotestamentaria. En seguida nos centramos en la diosa *Naná Buruku* de la tradición yoruba. La línea maestra que conduce cada uno de estos ítems es el arquetipo de la Maat como Diosa y como concepto o principio ético que ha marcado la historia de la humanidad. Finalmente, a guisa de conclusión enunciamos algunos principios éticos que a nuestro modo de ver, plantean una filosofía holística, integradora, en diálogo con el Ubuntu y el Mutu, ya que en los días actuales estas formas de mundo están interpelando, la filosofía dicha universal, con sus principios unívocos y equívocos que van conduciendo a la sociedad al individualismo, al extractivismo epistémico y aniquilaciones sistémicas de la tierra y de toda forma de ser y de pensar diferente a lo ofertado por los grandes capitales.

1. Maat, el principio y la divinidad

Los antiguos egipcios solían llamar al valle del río Nilo de Kemet, que puede traducirse como “tierra negro”, *remt-en-kemet*, “el pueblo de la tierra negro” (Cervelló; Torras, 2018, p.10). Durante cuatro milenios los egipcios dejaron un extenso material filosófico y mitológico sobre sus prácticas religiosas y estilos de vida (Cervelló; Torras, 2018). Así pues, el kemetismo puede considerarse como la búsqueda de esa contribución como legado sapiencial para la humanidad. Especialmente, el legado que conecta lo divino, lo natural y lo social. Maulana Karenga advierte que:

Es Kemet, el antiguo Egipto, quien le dio a la humanidad los conceptos del ser humano como imagen de Dios y la dignidad humana que de ella se deriva, la resurrección y el juicio después de la muerte, la preferencia y el cuidado por los pobres y vulnerables, el cuidado y la responsabilidad hacia el medio ambiente, la esencialidad moral del servicio y la construcción de la eternidad para que podamos vivir para siempre (2010, p. 196)⁴.

Puede decirse entonces que, los conceptos de imagen de Dios y dignidad humana, propios de la tradición judaica son conceptos keméticos. En la mitología egipcia existe la diosa Maat, además de una divinidad, es un concepto filosófico africano. “Maat es al mismo tiempo un concepto y una diosa. Como concepto Maat representa la verdad, la justicia y el orden social, tres valores

⁴ It is Kemet, ancient Egypt, which gave humankind the concepts of humans as the image of God and human dignity which is derived from it, resurrection and judgment after death, preference and care for the poor and vulnerable, care and responsibility toward the environment, the moral essentiality of service, and building for eternity so that we may live for eternity (Karenga, 2010, p. 196, traducción de las autoras).

éticos que al observarlos mejor están basados sobre el orden cósmico” (Mancini, 2004, p. 19)⁵.

Maat más que una diosa, es una vivencia, es un *sentipensar*, un modelo de comportamiento. Este modelo evoca estabilidad, felicidad, abundancia, salud, como derechos constitutivos de la humanidad (Mancini, 2004, p. 32). La diosa Maat, hija del Dios Rá y esposa de Thoth, es representada por una joven mujer negra con una pluma en la cabeza que promueve la armonía, el orden, la justicia, el equilibrio y la verdad en los ámbitos divino, social y natural.



Imagen 1: Maat⁶

Maat es la personificación de virtudes como “orden” – “equilibrio” – “justicia” – “verdad”. En realidad, estos sustantivos solo cubren tres aspectos de la Maat, dejando de lado el concepto fundamental de creación, orden y armonía del universo. Como señala Posener, “el equilibrio de todo el universo, la coexistencia armoniosa de sus elementos y la cohesión esencial son indispensables para mantener las formas creadas” (1921, p. 155)⁷. Como diosa del orden justo ocupaba un lugar especial dentro del conjunto de deidades egipcias, mientras que los demás dioses se presentaban como testigos cósmicos. La idea

⁵ Claas Jouco Bleeker es egiptólogo holandés a quien le debemos una concepción cósmica de la Maat, debido a la dificultad en encontrar su obra sobre la Maat acudimos a una cita de (Mancini, 2004, p. 19).

⁶ Fuente: <http://www.egyptianmyths.net/maat.htm>

⁷ The balance of the entire universe, the harmonious coexistence of its elements and essential cohesion are essential to maintain the created forms (Posener, 1921, p. 155, traducción de las autoras).

de orden fue sumamente importante en la concepción egipcia de la felicidad eterna.

Como diosa exige de las personas una praxis justa, sensible y cuidadosa sobre sus comportamientos morales, así que está presente como testigo en el juicio de los muertos. Después de la vida, Maat juzga el corazón del muerto con la pluma de la verdad y la justicia. Si el corazón del difunto era más pesado que de la pluma significaba que tenía un corazón impuro y que no podría disfrutar de la eterna felicidad. De hecho, la pluma de la Maat determinaba la idoneidad que uno tenía para adquirir la felicidad divina. Incluso en la muerte se tuvo en cuenta la armonía, la estabilidad y el orden.

El éxito mundano era una consecuencia natural de la virtud, llevando al Egipto faraónico a desarrollar, muy temprano, la idea de retribución póstumas debido a los buenos comportamientos de sus ciudadanos. Los magos o sacerdotes ofrecían fórmulas mágicas funerarias para evitar que el difunto fuera para el infierno. La enseñanza del buen comportamiento de no hablar demasiado, no cometer ofensas y tener acciones moderadas era fundamental para la estatuaría egipcia. Un principio filosófico es que el exceso es dañino, el que se deja llevar por su temperamento perturba a los demás y provoca su propia destrucción.

De diosa pasó a ser una abstracción del lenguaje faraónico, y como abstracción es objetivada, pasando a ser un código legal que legitima la soberanía y el poder del faraón endiosado. Como patrona de la corte es la encargada de asegurar la justicia, la verdad y rectitud del faraón de turno. Así pues, el faraón como custodio de la Maat, encarna el orden universal.

En resumen, la ley faraónica se basa en un principio ético femenino que corresponde a una antigua diosa, la Maat soberana de la “justicia y la equidad”, aunque las instrucciones sean dadas por el rey éste debe regirse por ese principio. El derecho de los egipcios es para toda persona sin distinciones sociales ni de género. Este derecho es individual y colectivo, ya que cada uno lo tiene a título personal y se manifiesta en la vida comunitaria. Las actas se levantan en forma de declaración oral, en el idioma de los interesados, que expresan libremente su bondad y son autenticadas por la autoridad. La justicia tiene como soporte la ley, pero se recomienda juzgar con equidad, derecho y justicia.

2. La Hochmah israelita un legado de la Maat egipcia

La mayoría de las feministas se han dedicado al estudio de la Hochmah a partir del libro de Proverbios. La sabiduría (Hochmah) es comúnmente femenina, fue concebida como hermana, madre, amada, ama de casa, predicadora, jueza, libertadora, procuradora y multitud de otros roles femeninos con los que simboliza el poder trascendental que gobierna y trae un encanto a este mundo.

En el libro de Proverbios la “sabiduría de la mujer” juega un papel mediador entre Yahvé e Israel, papel que tenía el rey de Israel antes del Exilio (Camp,

1990). Por ejemplo, en ciertos textos se describe a Yahveh como una madre o una mujer en trabajo de parto por el nacimiento de un niño. Estas referencias ocurren particularmente cuando los autores desean describir el amor incondicional y la fidelidad de Dios hacia el pueblo a pesar de sus pecados. La sabiduría personificada (Trible, 1978, p. 148) que refuerza las ideas de compasión y misericordia. En hebreo es *rehem*, o “matriz”.

La intención del editor final del libro de Sabiduría era universalizar al Dios de los judíos bajo el impacto de la cultura más amplia de la época. En este contexto, aparece la Hochmah como una figura femenina, que, en vez de ser antagonica a Yahvé, como lo son las otras diosas del panteón cananeo y las mujeres extranjeras expulsadas de Jerusalén en la época postexilica, ella es asimilada, como atributos femeninos de la deidad masculina israelita. Con relación a esto, la opinión de los estudiosos es prácticamente unánime al señalar la influencia formativa de una figura extrabiblica de una deidad (VILCHEZ, 1990). En el transcurso del siglo pasado, se han apoyado varias candidatas, incluida la diosa cananea del amor, Astarte, la diosa mesopotámica, Ishtar, la diosa egipcia, Maat, la diosa madre semítica, junto a Yahvé, con culto judío en Elefantina y la forma helenizada de la diosa egipcia Isis.



Imagen 2: Yahvé y Hochmah⁸

Hochmah entró en la literatura bíblica en el momento de la pérdida de la monarquía cuando los profetas invitaban al pueblo a seguir al Dios universalista, Yahvé. De ahí la imagen de la sabiduría poniendo una mesa, llamando a la fiesta de los caminos y de caminos secretos (Pr 9) seguida de la imagen neotestamentaria de la fiesta mesiánica. |

En el período posterior al exilio, la sociedad israelita tuvo que revisar la pérdida de la monarquía desde un punto de vista teológico. Los cambios se pro-

⁸ Fuente: <https://www.deviantart.com/oswulf/art/Yahweh-and-Hochmah-304748971>

ducen a través del paso de una sociedad monárquica a una sociedad orientada a las necesidades e intereses de las familias dispersas. En este contexto familiar, la sabiduría se expresó positivamente en la imagen de la mujer israelita ideal en Pr 31 y en la alabanza de la Mujer de Sabiduría que construye su casa cósmica en Pr 9. El papel del rey como proclamador de la bondad de Dios, administrador de la justicia divina, representante del reino universal de Dios, consejero autorizado y garante del orden cósmico, lo ejerce ahora la Divina Mujer Sabiduría (Mena-López, 2017, p. 87-114).

En Proverbios, la Hochmah es indispensable para saber lo que es justo, hablar con justicia y vivir rectamente (Pr 1,2; 8,1-12). Según Dt 4,5, la sabiduría y la inteligencia de un pueblo se manifiestan en la legislación misma (Jr 8,8-9). La Hochmah personificada en forma de mujer como paciente de la justicia aparece en los textos pos-exílicos. La relación en la historia de las religiones entre la sabiduría y la justicia en general como imagen de la Hochmah personificada, tendría su origen en las representaciones del antiguo Egipto, cuyo centro es la diosa egipcia Maat.

En este sentido se puede decir que el legado de Maat en la sabiduría israelita se evidencia en la práctica de la justicia como principio ético social. En proverbios evoca el derecho a la alegría la cual se consigue mediante acciones en favor de la convivencia social como la generosidad, la prudencia, el amor, la educación, el consejo, la inteligencia, entre otros. Valores que no se encuentran en el tener individual, sino en comunidad. Evoca el “soy porque somos” de la tradición Bantú, que a nuestro juicio también es un principio ético de la Maat, abarcando la armonía cósmica. Es decir, el derecho de vivir bien más allá de la fascinación de las ganancias y de la explotación.

No obstante, en el proceso de jerarquización de la religión, la Diosa que antes representaba la sabiduría, la unión del orden divino, y que tenía una función restauradora y protectora de la armonía cósmica, ahora pasa a ser secundaria en su relación con el Dios patriarcal.

La personificación de la sabiduría refuerza los dualismos de naturaleza/civilización, sexualidad/espiritualidad, nutrición/domino, inmanencia/transcendencia, feminidad/masculinidad y al mismo tiempo el poder de los hombres sobre las mujeres (Mena-López, 2017, p. 15).

Estos dualismos afirman el poder de los hombres sobre las mujeres. Sin embargo, es importante ver como positivo el hecho de que en el lenguaje sapiencial las imágenes femeninas vuelvan a tener un papel mediador entre la divinidad y el pueblo, aunque el androcentrismo bíblico refuerce imágenes también negativas de la mujer como el de mujer necia, extraña, propia, imprudente, ideal. Material que a nuestro juicio proviene de reinterpretaciones posteriores.

3. Sophia, la diosa griega de la sabiduría

La Sophia, tal como sucede en el Egipto faraónico, es inicialmente una diosa, que adquiere la connotación filosófica de sabiduría. La conexión entre Maat y Sophia es muy significativa. Maat es una Diosa salvadora por excelencia, es una combinación de elementos de las Diosas Oscuras, por su presencia en el tribunal de los muertos y de las filosofías helénicas que crearon la Sophia definitiva.

Debido al contexto religioso inmediato de los textos sobre la sabiduría, es decir, el monoteísmo judío que no admite en absoluto la idea de otro Dios además de Yahvé, la idea de que Sofía es el Dios mismo de Israel bajo imágenes femeninas es de alta probabilidad. Los propios rabinos religiosos sostienen que ni la sabiduría ni la palabra, ni el nombre de Dios, ni el Espíritu, ni la *shekinah* fueron introducidas en el judaísmo como hipóstasis secundarias para comprender la trascendencia absoluta de lo divino. Más bien, estas son formas de declarar la intimidad de Dios con el mundo de tal manera que la trascendencia divina no se vea comprometida.



Imagen 3: Sophia⁹

Así como Maat, Sophia es también considerada una divinidad celestial que moviliza la armonía cuando se hace presente. Para algunas tradiciones Sophia actúa como una divinidad autónoma y para otras ocupa la función de la compañera pasiva del Dios. Según los relatos, es en la tradición cristiana que se reconoce Sophia como el lado femenino de Dios, haciendo que la reina celestial pierda su autonomía. En el libro apócrifo *La Sabiduría de Salomón*, Sophia es reconocida como la esposa Dios. Para la cosmología gnóstica la Diosa Sophia es una reina autónoma. Sharife menciona que “para los gnósticos la pérdida de

⁹ Fuente: <https://elmundoderegina.com/estilo-de-vida/las-diosas-de-la-sabiduria/>

Sofía es la pérdida de todos los valores femeninos, representa la dominación del mundo por el principio masculino” (2020, p. 4).

Para realizar la conexión entre Sophia y Maat es necesario rescatar el lugar de Sophia como una divinidad autónoma que agita el pensamiento patriarcal religioso cristiano que ha ocultado la existencia y la autonomía de las diosas y la propia idea de pensar la divinidad como un concepto femenino. Sophia es mucho más que el alma femenina de Dios; es una divinidad empática que intermedia los conflictos entre lo humano y lo divino. Sophia es la propia divinidad, la madre de la creación, la propia sabiduría, no necesita estar dependiente de ninguna figura masculina porque Sophia es autónoma. Sophia y Maat son su propia autonomía, son sabidurías encarnadas para la existencia de un mundo armónico. Como personas cristianas establecer una conexión con la sabiduría de Maat y de Sophia es fundamental para la vivencia de un buen vivir, pues es a través de sus sabidurías que se puede lograr prácticas efectivas y justas.

Sophia no deja de ser una fuerza cósmica, así como Maat en búsqueda de la armonía y de mantener el equilibrio entre el cosmos para evitar el caos. Por ejemplo, el mito gnóstico de Sophia explica que, “Dios tuvo su primer pensamiento llamado Sophia. Que la quiso crear por sí sola y, al intentarlo, creó a un dios incompleto que a su vez creó el mundo. Por su gran compasión, Sophia bajó al mundo a darle vida, pero quedó atrapada” (Sharife, 2020, p. 2). Este mito enseña la empatía, la autonomía y la movilización de Sophia para evitar el caos y el sufrimiento.

La familiaridad de Sophia y Maat también se radica en la reivindicación de una inclusión para que todos los sujetos sociales sean emancipados. La exclusión produce una dimensión comunitaria jerárquica que quita el derecho pleno de todos los “sujetos marginales” y el reconocimiento de las divinidades femeninas. Como Sophia quedó atrapada en la tierra, ella es humana, es Helena (la encarnación de Sophia en la tierra) que se humaniza y nos humaniza, mira con sensibilidad la realidad de las mujeres y de los demás excluidos de la sociedad. Para Gadotti, Sophia es:

una anfitrióna que recibe en su casa a diferentes huéspedes... la experiencia de la imagen arquetípica de Sofía es lo que nos permite incluir lo extranjero, lo incomprendible y lo “extraño” no solo fuera de nosotros mismos, sino también dentro de nuestra psique. A través de su dinámica conciliadora, Sofía nos permite incluir las diversidades. El blanco y el negro, los ricos y los pobres, el hombre y la mujer, el hetero, el homo y el transexual. El cristiano y el islámico. El judío y el palestino. Lo bello y lo feo. El yo y el tú, y tantas otras múltiples posibilidades de ser (2017, p. 17)¹⁰.

¹⁰ Uma anfitriã que recebe diferentes convidados em sua moradia... a vivência da imagem arquetípica de Sofía é o que nos possibilita incluir o estrangeiro, o incompreensível e o “estranho” não apenas fora de nós, mas também dentro de nossa psique. Através de sua dinâmica conciliatória Sofía nos permite incluir as diversidades. O branco e o negro. O rico e o pobre. O homem e a mulher. O hetero, o homo e o transexual. O cristão e o islâmico. O judeu e o palestino. O bonito e o feio. O eu e o você, e tantas outras múltiplas possibilidades de ser (Gadotti, 2017, p. 17; traducción de las autoras).

Sophia y Maat nos invitan a un buen vivir para la inclusión de los excluidos y de lo diverso en nuestras casas e iglesias, pues solamente así la armonía, la estabilidad y el orden se manifestarán dentro de nuestras vivencias teológicas y en las otras áreas de nuestras vidas.

4. Naná Burukú, una invitación al baile de la sabiduría

En el transcurso de las *hestorias*¹¹ de la orisha Naná Burukú¹² está el entrecruce con la diosa Maat y con sus conceptos. El enlace entre las dos figuras mitológicas africanas se manifiesta cuando Naná pone en práctica la sabiduría que plantea Maat. Nos atrevemos a decir que Maat está en Naná dentro de la tradición yoruba.

En el contexto de las religiones de matriz africana ocurre el protagonismo femenino, son reinas, son *yabás* que fortalecen la subjetividad de las mujeres negras y el respeto hacia estas entidades. En el sincretismo religioso Naná Burukú es la Sant'Ana, una vieja estéril que por un milagro divino se convirtió en la madre de María y la abuela de Jesús. Sant'Ana es la patrona de las mujeres embarazadas, de las mujeres estériles, de los ancianos, de las crianzas, de los desamparados y de los enfermos. Según Mena-López,

el pluralismo religioso, sobre todo en lo que respecta a las consideraciones con relación a las religiones africanas (candomblé en el Brasil, vudú en Haití, santería en Cuba, lumbalú en Colombia), es una dimensión que debe integrarse en el diálogo entre el cristianismo y otras corrientes religiosas y espirituales contemporáneas (2022, p. 73).

Naná Burukú es una de las orishas femeninas homenajeadas en el Candomblé y en la Umbanda. Los orishas son agentes divinos que presentan características de imperfección que les hacen muy semejantes a los sujetos terrenales. La vivencia de Naná en el mundo de los orishas atraviesa la realidad de muchas mujeres terrenales con sus dilemas, hijos, traiciones, amores, *doloridades*¹³ y resistencias antisistémicas.

Naná vive en las lagunas, en los cementerios, en las aguas profundas y en el lodo, trae consigo un *ibiri* (cetro sagrado)¹⁴ y le encanta bailar lento bajo la llovizna. La acción de hacer movimientos lentos representa que sus hechos son siempre equilibrados en búsqueda de la sabiduría. Por este motivo, es reconocida dentro del panteón como la sabiduría ancestral, es “el principio de todo, el

¹¹ *Herstory* es un término feminista en inglés, castellanizado como *herstoria*, relato de ella.

¹² Otras formas de llamar la deidad: Nanán Baruqué, Nabuku, Anamburuku, Nana Burukú, Nanamburucu, Nan, Nanú, etc.

¹³ Dororidade en portugués. Un concepto feminista coñado por la profesora brasileña Vilma Piedade que afirma que las mujeres negras y afrodescendientes no vivencian a penas el dolor basado en el machismo, pero también el dolor que nace de la opresión racial, un dolor de la piel.

¹⁴ Grifo de las autoras.

barro primordial” (Prandi, 2020, p. 531)¹⁵ y también el fin, porque llegamos a la tierra gracias a su materia prima. Es la matriarca de todos los orishas, madre y la primera esposa de Oxalá.



Imagen 4: Naná Burukú¹⁶

Desde la mitología yoruba la presencia de Naná Burukú con su sabiduría y experiencia de vida fueron sustanciales para la creación del ser humano. De acuerdo, con la mitología:

...Olorum encargó a Oxalá para crear el mundo y modelar el ser humano, el orixá probó varios caminos. Intentó hacer el hombre del aire como él. No funcionó, pues el hombre pronto se desvaneció. Intentó hacer de madera, pero la criatura se puso dura. De piedra el intento fue peor. Hizo de fuego y el hombre fue consumido. Probó aceite, agua y hasta vino de palma, y nada. Fue entonces cuando Naná Burukú vino en su rescate. Apuntó para el fondo del lago con su ibiri, su cetro y su arma, y de allí sacó una porción de lodo. Naná dio la porción de lodo a Oxalá, el barro del fondo de la laguna donde ella vivía, el lodo debajo de las aguas, que es Naná (Prandi, 2020, p. 242)¹⁷.

Naná, como conocedora de magias, encontró en su hogar, en el fondo de la laguna, el elemento cabal que daría forma al ser humano. “Fue ella quien, con su sabiduría, transformó el barro en vida” (Lima Pavei; Alves Geraldtes Junior, 2021, p. 171)¹⁸, identificando que el barro era un elemento modulable que per-

¹⁵ O princípio de tudo, a lama primordial (PRANDI, 2020, p. 531; traducción de las autoras).

¹⁶ Fuente: <https://www.pinterest.com/pin/12525705205143303/>

¹⁷...Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho de palma, e nada. Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago com seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã (Prandi, 2020, p. 242; traducción de las autoras).

¹⁸ Ela foi quem transformou, com sua sabedoria, o barro em vida (Lima Pavei; Alves Geraldtes Junior, 2021, p. 171; traducción de las autoras).

mitiría Oxalá cumplir con su función. Para Barbosa Júnior, Naná es “la fuerza del femenino como co-participante de la creación del hombre (*ser humano*)” (2004, p. 136)¹⁹. Sin la sabiduría ancestral de Naná no existiríamos. Naná vuelve a Maat, a su ancestra africana, la recupera como “objeto de conocimiento” (LOPES, 1989, p. 93)²⁰, para promover una ética de equilibrio en la creación de la humanidad.

Conjuntamente, las dos divinidades existen y coexisten en el *post-mortem*. Naná recibe los cadáveres por ser el portal de entrada para la vida y para la muerte, y Maat tiene la función de juzgar el corazón del difunto. Las dos figuras mitológicas están conectadas y actúan con complicidad para ofrecer el destino justo para el difunto, puesto que el concepto de Maat debe permanecer vivo en el *post-mortem*. Las personas que traen el corazón rebosante de Maat no temen la muerte, pues encontrarán Naná que les permitirán renacer y vivir eternamente.

Además de ejercer justicia en rituales funerarios, Naná también ejerce justicia en problema cotidianos, entre ellos, el poder de los hombres que, en cierta medida, quieren apoderarse del saber femenino, este ejemplo, lo revela el siguiente mito:

Naná era considerada una gran justiciera. Cualquier problema que ocurría, todos la buscaban para ser la jueza de las causas. Pero su imparcialidad era cuestionable. Los hombres temían la justicia de Naná, ya que se decía que Naná solo castigaba a los hombres y premiaba a las mujeres. Naná tenía un jardín con un cuarto para los eguns (*espíritu de los muertos*)²¹, quienes estaban comandados por ella. Si alguna mujer se quejaba de su marido, Naná mandaba arrestarlo. Golpeaba la pared llamando a los eguns. Los eguns se asustaban y castigaban el marido. Solamente después Naná liberaba el marido (Prandi, 2020, p. 245)²².

Según la mitología contada por Prandi, los orishas masculinos, especialmente Exu, tenían la interpretación que Naná deseaba exterminar los hombres. Ellos se reunieron y eligieron un amor para Naná, el viejo Oxalufan, un orisha que tenía “*omi eró*, el agua que calma” (Prandi, 2020, p. 245) para que Naná dejara de confrontarlos. Naná tomó del agua y pasó a atender los pedidos de Oxalá, su esposo, y a escuchar los consejos de Oxalufan.

¹⁹ Grifo de las autoras. A força do feminino como co-participante da criação do homem (Barbosa Junior, 2004, p. 136; traducción de las autoras).

²⁰ Objeto de conhecimento (Lopes, 1989; traducción de las autoras).

²¹Grifo de las autoras.

²² Nanã era considerada grande justiciera. Qualquer problema que ocorresse, todos a procuravam para ser a juíza das causas. Mas sua imparcialidade era duvidosa. Os homens temiam a justiça de Nanã, pois se dizia que Nanã só castigava os homens e premiava as mulheres. Nanã tinha um jardim com um quarto para os eguns, que eram comandados por ela. Se alguma mulher reclamava do marido, Nanã mandava prendê-lo. Batia na parede chamando os eguns. Os eguns assustavam e puniam o marido. Só depois Nanã o libertava (Prandi, 2020, p. 245; traducción de las autoras).

Un día una mujer quejándose de su esposo fue a Naná, y ella, aconsejada por Oxalufan, quiso escuchar a ambos, no solamente a la mujer, sino también a su marido. Naná se había calmado. De una vez enseñó todo su reino a Oxalufan. También mostró cómo comandaba a los eguns. Oxalá observó todo. Un día, cuando Naná estaba ausente de la casa, Oxalá se vistió de mujer y se dirigió a los eguns. Con una voz suave como de la anciana, Oxalá ordenó a los eguns que de ahí en adelante atenderían las peticiones del hombre que vivía en la casa (Prandi, 2020, p. 246)²³.

Este mito demuestra la desconfianza de los orishas masculinos sobre la aplicabilidad de la justicia de Naná. Desde la mitología egipcia, Maat es la diosa que produce valores de vida digna para todos los seres. Leer el mito aplicando la hermenéutica de la sospecha nos ofrece la idea de que las quejas de las mujeres eran constantes sobre sus maridos, exactamente porque ellos no desempeñaban comportamientos éticos, no evocaban una vida digna para sus compañeras, tal como lo sugiere el principio ético de la Maat.

Es sustancial observar la ausencia de la autocrítica de los orishas masculinos porque ellos no se reunieron para analizar los motivos que llevaban las mujeres a quejarse de sus maridos y si para poner en duda la justicia de Naná. Es visible que el poder de Naná sobre los eguns incomodaba y atizaba el deseo masculino de ocupar el lugar de la orisha. La intención de los orishas masculinos era de reprimir el principio femenino de la sabiduría, del orden y de la verdad de Maat en Naná.

Delante de la injusticia y de la ausencia de la sabiduría Naná siempre se presentará. A través de sus acciones y discursos se hace, se dice y se siente Maat que asombra los egoístas, los controladores, gananciosos, etc. De acuerdo con Mota, “decir y hacer Maat significa actuar por los demás, de forma solidaria, con conciencia del ayer, significa tener una escucha activa, ser sensible a los demás y, finalmente, significa ser altruista” (2010, p. 9-10)²⁴. La sabiduría de Naná nos impulsa a escuchar siempre las voces de las mujeres.

En el mismo mito, Prandi relata que Naná quedó enamorada de Oxalufan deseaba tener un hijo de él. Oxalá no aceptó la petición porque los dos tenían la misma sangre. Entonces, como forma de venganza, Naná apeló a la magia preparando una comida para que Oxalá adormeciera. Naná se acostó con Oxalufan, que estaba profundamente dormido, y quedó embarazada. Cuando despertó del

²³ Um dia uma mulher queixosa do marido procurou Nanã, e ela, aconselhada por Oxalufã, quis ouvir ambos os cônjuges, não só a mulher, mas também o seu marido. Nanã tinha se acalmado. Mostrou de vez todo o seu reino a Oxalufã. Mostrou também como comandava os eguns. Oxalá observou tudo. Um dia, quando Nanã se ausentou de casa, Oxalá vestiu-se de mulher e foi ter com os eguns. Com a voz mansa como a da velha, Oxalá ordenou aos eguns que dali em diante eles atenderiam aos pedidos do homem que vivia na casa dela (Prandi, 2020, p. 246; traducción de las autoras).

²⁴Por outras palavras, dizer e fazer Maat significa agir pelo outros, solidariamente, com consciência do ontem, significa ter uma escuta ativa sendo sensível ao outro, e por fim, significa ser altruista (MOTA, 2010, p. 9-10; traducción de las autoras).

sueño Oxalá se enojó con Naná porque ya no podía confiar en ella. En respuesta, la abandona para ir a vivir con Iemanjá (2020, p. 246).

Desde nuestra criticidad se debe apuntar la acción errónea de Naná de acostarse con Oxalufan cuando él no estaba en plena conciencia. El deseo de quedarse embarazada debe ser ansiada, planeada y vivenciada intensivamente por la pareja, puesto que el embarazo es un proceso que pertenece a ellos. Con el nacimiento de la crianza de una pareja cisgénera, la madre y el padre deben tener la misma responsabilidad y el poder social de educar a sus hijos. Por ejemplo, en las antiguas comunidades matriarcales africanas los hombres tenían que demostrar su capacidad para cuidar a los hijos, pues representaba que estaba apto para casarse con su novia y perpetuar el sistema social y económico que era el matriarcado.

Otra crítica es el poder desempeñado por Oxalá sobre la reproducción femenina y su audacia de abandonar a Naná cuando fue contrariado. Naná es la orisha que confronta las figuras masculinas y eso se puede atribuir a la diosa Maat, al derecho egipcio que “promovió la emancipación de las mujeres... Fueron reivindicadas más allá del poder materno o marital y sus capacidades fueron notables. En la vida egipcia antigua, las mujeres gozaban casi que de total igualdad con respecto a los varones” (Mena-López, 2017, p. 95).

Naná también aplica Maat para su culto. Su emancipación de no depender de Ogun, señor de los metales, para las ofrendas es la exaltación del poder subversivo femenino²⁵. A partir de Maat, Naná se incluye con derechos iguales de condiciones para suprimir la jerarquía impuesta por Ogun. Los sacrificios y las ceremonias de alabanza para Naná son realizados con utensilios de bambú y en su culto solamente el femenino es reverenciado. Con esta actitud Naná reconoce la importancia de su existencia en el mundo de los orishas y en el mundo de las mujeres terrenales.

En las mitologías egipcias y yorubas la manutención del orden y la valorización de la sabiduría están en las manos de las mujeres. Los hombres pueden tratar de controlar nuestra reproducción, abandonarnos, planear tras nuestras espaldas... nosotras mujeres seremos de generación en generación las voces que anuncian y viven la Maat para nuestro tiempo.

Conclusión

El desafío del artículo fue revelar el poder sacerdotal de la sabiduría femenina poniendo en dialogo la diosa Maat, la ética personificada, con entidades sagradas de las tradiciones sapienciales, egipcias y yorubas. Además, a través de nuestra investigación se reveló que Maat no a penas dialoga, pero se instituyó

²⁵Conforme a mitología fue Ogun que dijo a Ifá de una posible imparcialidad de Naná de punir solamente los hombres (Prandl, 2020, p. 246).

en Hochmah, Sophia y Naná Burukú para garantizar una vida armónica dentro de sus contextos.

Este escrito nos invitó a velar por Maat como una forma de recuperar la sabiduría femenina que habita en nosotras. Esta sabiduría femenina nos conlleva a principios éticos generadores de vida digna, de orden y justicia. Los principios éticos que enunciaremos parte de nuestra experiencia encarnada como mujeres, hijas de la sabiduría, para plantear una filosofía holística, integradora, en diálogo con el Ubuntu y el Mutu, descolonizando una ética que desde Aristóteles se ha fundamentado en lo individual, negando el aporte de una ética egipcia basada en principios femeninos. Por tanto, rescatar Maat, como una mujer negra, que proporcionó al mundo los conceptos éticos es fundamental en los días de hoy que, apelamos con urgencia un nuevo orden mundial, en el que se asuma, de una vez por todas, otra manera de ser, existir y pensar. Quien sabe esto nos posibilite salir de un sistema mundo fundamentado en la explotación epistémica de saberes ancestrales y consecuentemente en el exterminio de todo lo que coloque en jaque el modelo único neoliberal imperante.

Para concluir y a guisa de conclusión enunciaremos algunos principios éticos que, a nuestro modo de ver, plantean una filosofía holística, integradora, en diálogo con el Ubuntu y el Mutu.

- Rescatar la relacionalidad de la vida, es decir, el vínculo intrínseco entre las personas y el cosmos, en otras palabras, asumir nuestras parcelas de responsabilidad con el equilibrio eco-ambiental.
- Valorar el saber femenino constituido sobre la base de la generosidad, esto es, de una fuerza vital que nos coloca como donadores y receptores de una solidaridad plena y armonizadora.
- Hay que reconocer que tenemos una deuda histórica con las sabidurías ancestrales femeninas y que las sistémicas opresiones de género, raza, clase, entre otras, imposibilitan el equilibrio vital.
- Pensar a Dios en femenino, también nos ayuda a reconectarnos con equilibrio armonioso de una Divinidad que se manifiesta en nuestra corporeidad de mujeres emancipadas.
- Hay que reconocer que el “soy porque somos” nos conecta con nuestro equilibrio vital, con una fuerza que nos ayuda a encontrar en el otro, en la otra, formas diversas de entender lo divino.
- La Maat también puede entenderse como una intermediación dialógica con nuestras tradiciones ancestrales y reconocer que hay un legado robado la tradición occidental de la cual también somos herederas.

Como teólogas negras y feministas ansiamos que todas las mujeres, especialmente las mujeres negras, comprendan que Maat camina con nosotras, así como caminó y estuvo en Hochmah, Sophia y Naná Burukú, para que con su sabiduría femenina y negra posamos cuestionar y derribar todos los comporta-

mientos morales de poder que generan injusticias, desigualdades y el silenciamiento hacia nuestras cuerpos.

Bibliografía

- BARBOSA JUNIOR, Ademir. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos livros, 2014.
- CAMP, Claudia. The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature. In J. Gammie et L. Perdue. (Eds), **The Sage in Ancient Israel**. Winona Lake, United States: EisenbrAuns.Claudia, 1990.
- CERVELLÓ, Josep.; TORRAS, Núria. El valle del Nilo. La civilización faraónica. In: **El mundo antiguo**. Universitat Oberta de Catalunya, 2018.
- DE LA TORRE, Saturnino. **Sentipensar: estrategias para un aprendizaje creativo**. Mimeo. 2001.
- GADOTTI, Claudia Morelli. Inclusão e diversidade na imagem feminina de Sofia. In: **Junguiana**, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 13-22, 2017.
- KAKOZI KASHINDI, Jean Bosco. **Una comparación entre ‘ubuntu’ como antología relacional en la filosofía africana bantú y el planteamiento “nosótrico”**. Su relevancia en estudios sobre afrodescendientes, 2013. Disponible en https://cidafucm.es/IMG/pdf/kakozi_Una_comparacion_entre_ubuntu.pdf Acceso en 25 de sept. 2023.
- KARENGA, Maulana. **Introduction to Black Studies**. 4ta. Ed. Los Angeles: University of Sankore Press, 2010.
- LIMA PAVEL, Maria Antônia; ALVES GERALDES JUNIOR, Gutemberg. As características arquetípicas e suas ressonâncias nos orixás femininos da Umbanda. In: **Linguagens - Revista de Letras, Artes e Comunicação**, v. 15, n. 2, p. 153-173, 2021. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.7867/1981-9943.2021v15n2p153-173>. Acceso el: 13 sept. 2023.
- LOPES, Maria Helena Trindade. **O Homem Egípcio e a sua Integração no Cosmos**. Lisboa: Teorema, 1989.
- MANCINI, Ana. **El misterio de la Maat, Diosa de la justicia** en el Antiguo Egipto. Ediciones Buenos Books América, 2004.
- MENA-LÓPEZ, Maricel. Sabiduría ancestral egipcia e israelita. Desafíos éticos para el buen vivir urbano. In: MENA-LÓPEZ, Maricel. (Comp). **Biblia y Ciudad. Pedagogías del buen vivir en contextos urbanos**, Bogotá: Ediciones Usta, 2017, p. 87-114.
- _____. Ecosofía creadora en Prov 8, 22-31. Saberes y espiritualidades en diálogo. In: VERGARA ABRIL, Ana Francisca; [y otros ocho autores]. **Teologías y Casa Común. Reflexiones teológicas en torno a la cuestión ecológica**, Bogotá: Ediciones Usta, 1ra. Ed., 2022, p. 55-74.
- MOTA, Susana Isabel. **Maat, A expressão de todo o mundo egípcio numa só palavra**. Revista História, 2010. Disponible en: [42](https://www.research-</p></div><div data-bbox=)

- gate.net/publication/276937173_Maat_A_Expressao_do_Mundo_Egipcio_numa_so_palavra_Maat_The_expression_of_the_egyptian_world_in_one_word. Acceso el: 20 ago. 2023.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 1a. Ed., 2020. Versión Kindle.
- SCHROER, Silvia. La justicia de la Sofía – Tradiciones sapienciales y discurso feminista. In: **El poder de la sabiduría – Espiritualidades feministas de lucha**. Estella, Editorial Verbo Divino, 2000, p. 271 (Concilium 288).
- _____. Weisse Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbildern der personifizierten Chokmah. In: **Auf den Spuren der Weisheit Sophia – Wegweiserin für ein neues Gottesbild**, Verena Wpdtke, editora, Freiburg, Herder, 1991, p. 9-23.
- _____. Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit” In: **Ein Gott allein? – JHWH – Verherung und biblicher Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte**, W. Dietrich e M. A. Klopfenstein, editores, Fribourg, Editions Universitaires, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 543-558. (Orbis Biblicus et Orientalis, 139
- SHARIFE, Ana. **El lado femenino de Dios**. Ctxt: contexto y acción, 2020. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20200601/Firmas/32544/Ana-Sharife-mito-de-Shopia-cristianismo-Simon-el-Mago.htm>. Acceso el 9 sept. 2023.
- POSENER, Georges. **Dictionary of Egyptian Civilization**, Londres: J. Clarke, 1921.
- TRIBLE, Phyllis. **Texts of terror. Lirerary-Feminist Readings of Biblical Narratives**. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- VILCHEZ, José. **Sabiduría**. Editorial Verbo Divino, 1990.

Maricel Mena-López
Nathália Montezuma

Anat - A deusa guerreira: A deidade como símbolo cultural de resistência e força do Panteão Ugarítico

Anat - The Warrior Goddess: The Deity as a Cultural Symbol of Resistance and Strength of the Ugaritic Pantheon

Resumo

A força da expressão das divindades não apenas serve para apresentação do divino aos fiéis, mas também demonstra a ameaça e a proteção que cada uma delas pode causar dentro do cosmo. A deusa Anat é uma figura importante na mitologia do Antigo Oriente Próximo, em particular do período cananeu, e é frequentemente associada à guerra e a violência. Além disso, a figura de Anat também pode ser vista como uma representação da dualidade humana, pois ela é ao mesmo tempo uma figura divina, feroz e violenta, mas também uma mãe protetora e amorosa. Sua relação com outras divindades do panteão, como Ba'al e Mot, mostra como as divindades do antigo Oriente Próximo estavam interconectadas e trabalhavam juntas para manter a ordem do universo. Nesse ensaio, vamos explorar, ainda que brevemente, alguns membros desse conjunto de deuses e o contexto ao qual ele nos é apresentado, com destaque para Anat, a deusa guerreira, com sua história e características e sua relação com outras divindades do Panteão Ugarítico.

Palavras Chave: Anat; Deusa Guerreira; Panteão Ugarítico; Bíblia Hebraica.

Abstract

The figure of speech of deities do not serve only to present the divine to the faithful, but also demonstrates the threat and protection that each deity can cause within the cosmos. The goddess Anat is an important figure in Ancient Near Eastern mythology, particularly from the Canaanite period, and is often associated with war and violence. In addition, the figure of Anat can also be seen as a representation of human duality, as she is at the same time a divine figure, fierce and violent, but also a protective and loving mother. His relationship with other deities in the pantheon, such as Ba'al and Mot, shows how ancient Near Eastern deities were interconnected and worked together to maintain order in the universe. In this essay, we are going to explore, albeit briefly, some members of this set of gods and the context to which they are

¹ Mestra em Ciências da Religião (UMESP), possui graduação em Teologia pela Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo (Fateo/UMESP). Atuante na área teológica com ênfase na teologia do Antigo Testamento – Linguagens da Religião, Membro do grupo de Pesquisa Arqueologia Bíblica (UMESP), Professora de História pelo Governo do Estado de São Paulo. Contato: marisa.furlan281@gmail.com

presented, and then focus this presentation on the deity Anat, the warrior goddess, with her history and worship, as well as her characteristics and his relationship with other deities of the Ugaritic Pantheon.

Keywords: Anat; Warrior Goddess; Ugaritic Pantheon; Hebrew Bible.

UGARIT (Ras Shamra) – Entendendo o contexto histórico

A etnografia dos assim denominados “cananeus”, enquanto povo, é bem mais complexa do que se costuma idealizar. Alguns pesquisadores como Cohn (Cohn, 2001) e Smith (Smith & Pitard, 2009) advertem que, disseminados pelos territórios que compreendem os atuais países de Israel, Jordânia, Líbano, e Síria, havia uma mistura de povos semíticos, aos quais se agregou o rótulo de “cananeus”, ou “civilização cananéia”. Esses povos ocupavam a região mais extensa que corresponde aos atuais Israel e Líbano.

Na cidade-Estado de Ugarit ou Ras Shamra, em uma ruína, além de um túmulo real, e vários palácios com diferentes artefatos da cidade de Ugarit, foi descoberto um pequeno edifício que ficava entre os templos de duas divindades, Ba'al e Dagon, que possivelmente teriam sido adoradas naquele lugar. Também foram encontradas várias tabuletas pequenas de argila, escritas com caracteres cuneiformes ugaríticos. Esta descoberta abriu um novo caminho de conhecimento acerca deste povo cananeu possibilitando o acesso acerca de como viviam, como possivelmente se deu o seu desenrolar religioso e sua visão de cosmos, promovendo assim seu relacionamento com as divindades desse período (Stuckey, 2002).

O Mito de Anat

É importante ressaltar que, apesar de a mitologia muitas vezes estar associada a religiões antigas, ela deve ser entendida como um conjunto de narrativas e símbolos que refletem a visão de mundo de uma cultura em específico.

Outro aspecto relevante sobre a mitologia é a sua importância nas artes, como na literatura, na pintura, na escultura, no cinema e na música. Muitos artistas ao longo da história se inspiraram em figuras mitológicas para criar suas obras, o que demonstra o impacto que elas exercem na imaginação humana (Burkert, 2001; Eliade, 2010; Malinovski, 1988).

A importância de figuras mitológicas como Anat não se restringe apenas ao estudo acadêmico ou ao fascínio histórico. Mitos e lendas têm o poder de transmitir valores, crenças e ideias que são relevantes até hoje, e a figura de Anat carrega consigo uma mensagem poderosa de empoderamento feminino, coragem e proteção.

Além disso, o estudo da mitologia também pode ajudar a desenvolver uma compreensão mais ampla sobre as culturas e sociedades do passado e a va-

lorizar a riqueza e diversidade do patrimônio cultural humano. Anat e as outras figuras mitológicas do antigo Oriente Próximo podem nos ajudar a entender melhor a vida e os valores das pessoas que viveram há milhares de anos, e nos conectar com essas histórias de uma maneira significativa e enriquecedora.

Por fim, o estudo da mitologia também pode ajudar a desenvolver habilidades analíticas e críticas, pois muitas vezes requer a interpretação, a comparação e a contextualização de diferentes fontes históricas. Além disso, a mitologia pode ser uma excelente ferramenta para o desenvolvimento da criatividade e da imaginação, pois nos desafia a visualizar e a representar símbolos e conceitos abstratos.

Características de Anat

Anat era conhecida por suas habilidades guerreiras, reputação cruel e violência extrema. Ela era frequentemente descrita como uma caçadora impiedosa, uma assassina imparável e uma guerreira inigualável. No entanto, algumas fontes (Porath, 2015; Ringgren, 1979; Schmidt, 2004) também a descrevem como uma mãe amorosa, uma protetora devota e uma divindade benevolente.

Possivelmente (Butler, 2009) Anat não foi uma deidade popular apenas entre os cananitas, mas ela se tornou muito popular no antigo Egito, principalmente durante o período conhecido como “Reino Médio”, isto é, durante o governo da décima primeira dinastia egípcia, mais especificamente na região delta norte, durante o segundo período intermediário (dos Hyksos) (Säve-Söderbergh, 1951; Redford, 1979). Sua adoração sugere que houve uma lenta migração de pessoas do levante por algum tempo para esta região antes da invasão dos Hyksos.

A cultura dos Hyksos, posteriormente, será duramente combatida pelos faraós do Novo Reino². Entretanto Anat não será rejeitada ou abandonada mesmo após a expulsão dos Hyksos do Egito. Em seguida, Ramesses II adotou Anat como a sua própria guardiã pessoal (Stuckey, 2002, pp. 28-57) de batalha e expandiu o santuário para Anat quando ele se empreendeu em restaurar Tanis. Ele também teria dado o nome ‘Anat em vigor’ para o seu cachorro e nomeado a sua própria filha de *Bint-Anat* (Filha de Anat), casando-se com ela posteriormente (Cornelius, 2008).

No Egito Anat era considerada como filha de *Ra* e esposa de *Seth*³ junto com sua irmã Astarte⁴. Em Memphis, pensava-se que ela era filha de *Ptah*, e para os trabalhadores hebreus da décima oitava dinastia, Anat era considerada como esposa de *Adjety* (deus de animais domésticos), que era associado com

² Entre eles estava Ramsés I, Amósis I, Tutmés III, Amenófis IV, Tutancâmon e Ramsés II.

³ deus egípcio que é associado a Ba'al

⁴ Astarte – uma divindade de origem semítica, sua influência se manteve presente na cultura mitológica, ritualística e imagética. Sua cultura se manteve significativamente por todo o Mediterrâneo Ocidental. Para mais informações sobre essa deidade veja (Martínez, 2023).

Osiris (irmão de *Seth*, Órus, *Isis* e *Nephtys*). Na cidade de Memphis ela chegou a ser adorada juntamente aos deuses e deusas principais ainda que possuísse os seus próprios templos nas cidades de Tanis (capital Hicsa), Beth-Shan (Palestina) e no Templo de YHWH entre os judeus que habitavam em Elefantina (Walls, 1991).

Essa deidade era frequentemente representada segurando uma lança com um escudo, com um machado de batalha ou cetro, também sentada em um trono com um animal selvagem ao seu lado⁵. Ela era reconhecida por seu cabelo escuro encaracolado, olhos escuros e pele bronzeada e repetidamente recebia uma coroa emplumada, assemelhado a uma coroa branca. Essas representações fornecem uma imagem clara da deusa como uma figura linda e implacável ao mesmo tempo.

Anat na família divina Ugarítica

O cabeça de estado em Ugarit era o rei, legitimado por divindades, que segundo Moura (Moura, 2012) era formado por várias deidades com as suas categorias divinas e cada divindade era responsável pela forma como o universo e o espaço-tempo eram vistos, formando assim, a religião ugarítica. Portanto, cada divindade corresponde a um reino cósmico e espacial do universo. Ao que tudo indica esse panteão segue um nível hierárquico de família divina, que pode ser exemplificado da seguinte forma:

Nível 1: O deus ancião El e a sua consorte Asherah (Furlan e Martinez, 2022 y 2023);

Nível 2: Os filhos⁶ divinos: Athtart e Athtar (noite e a estrela da manhã); Shapsu (sol); Yari (lua); Shahah (aurora); Shalim (crepúsculo); Resheph (marte?); Ba'al (deus da tempestade); Yam (deus do mar); Mot (deus da morte); Anat (deusa guerreira);

Nível 3: Kothar –Wa-Hasis (deus artesão);

Nível 4: Trabalhadores divinos: mensageiros, porteiros e servos.

Nesse panteão de deuses e deusas com as suas histórias e lendas, uma das divindades de maior importância em Ugarit é Anat. Ela é a irmã de Ba'al e filha de El (KTU⁷1.3 V, 26-28). Sua autoridade e violência chamam a atenção do chefe do panteão (KTU 1.3 V, 19-25), ela também é descrita como aquela que tem o poder enganador e furioso no panteão. Portanto, a chave (Smith e Pitard, 2009,

⁵ Foi encontrada na Síria uma estatueta de bronze, supostamente de Anat, usando uma coroa e como braço estendido segurando um machado ou uma clava, datada entre 1400–1200 AEC.

⁶ Os termos “pai”, “mãe”, “irmão” e “filho” não tem o significado literal de parentesco consanguíneo entre os envolvidos. São termos de respeito. O rei é designado “pai” e a rainha, “mãe” (Cunchillos, 1999).

⁷ KTU é a sigla para Keilalphabetischen Texte aus Ugarit, classificação alemã de uma série de textos ugaríticos classificados como literários, religiosos, épicos e ritualísticos em forma de poemas narrativos. Durante, as citações dos textos ugaríticos serão feitas a partir da tradução de Lete (Lete, 1981).

pp. 48-49) para entender a notabilidade e reputação de Anat seria compreender o amor pelo seu irmão, Ba'al⁸. Para isso apresentaremos a seguir alguns mitos nos quais Anat está presente⁹.

Anat derrota Mot, o deus da morte

No ciclo de Ba'al, após Ba'al derrotar Yam, deus das forças caóticas do mar, ele tem que enfrentar o deus Mot, deus da morte e da infertilidade. Mot, porém é chamado de "amado de El" e de "herói" (KTU 1.4 VII, 46-47), demonstrando um relacionamento especial com El. Para o cosmos voltar a ser seguro e fértil, Ba'al deveria derrotar Mot (deus da esterilidade e da morte) assim como fez com Yam (deus das forças do mar). Todavia, Mot mata Ba'al e El lamenta o acontecido e um rito pela morte de Ba'al tem início em KTU 1.5 VI, 11-25. Após a vitória do deus da morte sobre Ba'al, Anat, a deusa guerreira começa a buscar pelo seu irmão (KTU 1.5 VI, 26-31). Ela mesma sepultou Ba'al e ofereceu um sacrifício por ele no Monte Safon, ao lado de Sapsu (KTU 1.6 I, 11-31), ela confirma à El a morte de Ba'al (KTU 1.6 I, 32-43). A natureza e o cosmos precisam de uma nova liderança no lugar de Ba'al, sendo assim, El e Asherah escolhem Attar para substituir Ba'al, mas este é totalmente incapaz de assumir tal posição (KTU 1.6 I, 53-65). A narrativa sobre o final dessa lenda descreve como Anat companheira de guerra de Ba'al, agarra Mot, exigindo dele o retorno de seu irmão do submundo cósmico (KTU 1.6 II, 9-12). Mot, nega atender tal pedido e ainda conta como derrotou o deus da tempestade (KTU 1.6 II, 13-23). Anat, enfurecida o ataca e o mata (KTU 1.6 II, 26-37):

Um dia e mais se passaram,

Os dias se fizeram meses;

Anat, a donzela, procurou por ele.

Como o coração da vaca por seu bezerro, Como o coração da ovelha por seu cordeiro, assim batia o coração de Anat por Ba'al.

Pegou o divino Mot,

Com uma espada o perfurou, com uma peneira o espalhou, no fogo o queimou

Com pedras de moinho o triturou, no campo o semeou.

Sua carne a comeram, sim, os pássaros,

Seus pedaços devoraram as aves, Carne em carne foi convidado.

Com a derrota de Mot, Ba'al revive e triunfa sobre a força da morte e do caos. Interessante como Anat é descrita neste KTU como uma donzela, alguém

⁸ Houve um tempo em que Ba'al também foi identificado como Hadad, o deus do clima mesopotâmico, porém a partir do primeiro milênio são apresentados como deidades distintas: Hadad, arameu e Baal, fenício.

⁹ Para uma completa apreciação dos textos em ugarítico, sua transliteração, tradução e comentários, sugerimos a leitura de (Schniedewind, 2007); Quanto aos problemas de continuidade narrativa (Smith, 1994).

cujo coração batia por seu amado. Embora as literaturas românticas descrevam donzelas como frágeis e dependentes de um resgate, o KTU descreve a força e a determinação da deusa em não apenas ter o seu irmão de volta, mas triunfar na batalha e aniquilar totalmente o seu adversário. Dentre as ações realizadas por Anat, todas elas estão relacionadas a uma força bruta e braçal, ela perfura, peneira, queima, tritura e semeia os restos de Mot.

Nisto percebemos que a personalidade da deusa Anat e suas ações, está intensamente entrelaçada e revela-se nos mitos, sempre mantendo a coerência de retratar uma deusa forte, decidida e poderosa, totalmente capaz de conquistar aquilo a que se dispõe obter.

Ba'al conquista o monte Safon com ajuda de Anat

Em meados da primeira parte do séc. XX foram encontrados vários tabletes com diversas inscrições e informações sobre a ascensão de Ba'al ao monte Safon¹⁰, que segundo a religião cananéia, era o local da morada de El, onde ocorre o concílio dos deuses. Segundo a mitologia, Ba'al conquista esse monte com a ajuda de sua irmã Anat, após derrotar Yam (deus do mar e da tempestade). Essa conquista faz com que Ba'al administre o cosmos do seu monte sagrado. Sendo assim, Anat destaca os grandes feitos de Ba'al (KTU 1,3 III – 32-46):

*Apenas Anat espiou os Deuses, seus pés tremeram,
Por detrás de seu lombo se dobrou, Por cima de seu rosto se pôs a suar,
As juntas de seus lombos convulsionaram, fracos eram os de suas costas.
Ela levantou a sua voz e declarou:
Por que Gapn e Ugar vem?
Que inimigo se levanta contra Ba'al,
O que faz contra o cavaleiro das nuvens?
Certamente eu derrubei Yamm, o amado de El, certamente acabei com o
Rio, o Grande Deus,
Certamente eu amarrei Tunnanu e destruí (?) ele. Eu derrubei a Serpente
Sinuosa,
A poderosa com sete cabeças.
Eu derrubei Desejo, amado de El, eu destruí rebelde, bezerro de El. Eu
derrubei Fogo, cachorro de El, eu aniquilei a Chama, filha de El, que eu
possa lutar pela prata, herdar o ouro.*

Neste trecho do KTU citado, vemos Anat com outra postura, revelando outro traço seu. No início Anat se encontra espiando os deuses, com pés tremendo, rosto suando, postura totalmente incomum principalmente para a deusa que sempre é temida por sua crueldade em batalha. Entretanto quando ela toma

¹⁰ Monte Safon tem cerca de 1700m de altura e está localizado na região síro-fenícia, junto ao mar, em Ugarit. Sobre esse tema Mendonça, 2012).

posição para se pronunciar acerca de Ba'al, seu amado, vemos que ela alça sua voz e, sem nenhum sinal de temor ou insegurança, começa a apresentar a longa lista de conquistas dele. Todas as suas vitórias são sobre seres que são queridos ou de alguma forma estão ligados ao seu próprio pai, El.

Anat cobiça o arco de Aqhat

A lenda de Kirta¹¹, narra a saga desse rei que, para conseguir a continuidade de sua dinastia, ora a El e pede que ele intervenha a seu favor e o ajude a encontrar uma mulher para ser a sua esposa. Kirta, ao encontrar Hurrayau, a descreve como uma deusa (KTU 1,14 III – 40-42):

A mais graciosa da linhagem de teu primogênito cuja graça é como a de Anat

Como a beleza de Asherah é sua.

Kirta se casa com Hurrayu, que dá à luz a sete filhos, os quais deverão se alimentar do leite de Asherah e mamar nos seios de Anat e, assim, se tornarem príncipes. A deusa temida em batalha é vista aos olhos dos poderosos, como graciosa, que até mesmos estes desejam que as suas parceiras se pareçam com ela: “*cuja graça é como a de Anat*”. Nos mitos encontramos esta graça de Anat sempre relacionada aos seus atos para com seu irmão Ba'al. Além disso, o desejo do rei para com seus filhos é que eles mamem nos seios da deusa, lembrando aos fiéis de Anat que ela ainda é uma mulher, que amamenta seus descendentes, ou seja, embora seja uma deusa guerreira ela também cumpre as funções de mulher do lar e reprodutora.

A grande dificuldade que circunda os tabletos encontrados é que estes foram poucos preservados, o que intrinca a narrativa de ser completamente traduzida. Sabemos que a lenda fala de um patriarca, Daniilu que não podia ter filhos e Ba'al intercede a El para que esse o abençoe e dê continuidade a sua dinastia. Não há menção nos textosugaríticos do nascimento de Aqhat, filho de Daniilu, porém Matos (Matos, 2020) entende que a benção de El para Daniilu se concretizou. A partir desse ponto, narra-se uma festa onde o rei artesão, Kothar, presentearia Aqhat, com um arco. É nessa festa que Anat vê o arco e o cobiça. Numa tentativa de tê-lo para si ela chega até mesmo a oferecer a imortalidade para Aqhat em troca de sua arma, entretanto Aqhat recusa a oferta da deusa. Insistentemente Anat faz várias outras ofertas a Aqhat que são rejeitas uma a uma. Ainda assim após tantos fracassos, Anat não se conforma com essa resposta negativa, e convence o seu subordinado Yatipan a matar Aqhat. Depois disso, não é possível identificar o final da narrativa, devido à deterioração dessa parte do tablete.

¹¹ Lê-se também Kirtu ou Keret. Para mais informações sobre a Lenda de Kirta (Schniedewind e Hunt, 2007).

A seguir, apresentamos um breve relato acerca de um rito da preparação de Anat para ir a uma batalha, e como ela se purificava após o combate¹².

Preparação para a batalha (KTU/CAT I 1.3 e 1.4 1.3 II -1 -4)

Henna pelas 7 meninas

Com aroma de almíscar e múrex¹³

Batalha e registro de sua alegria e exultação em lutar e matar KTU/CAT I 1.3 e 1.4 1.3 II -3 – 16)

Os portões da casa de Anat fechados, ela conheceu jovens ao pé da montanha. E veja! Anat luta no vale,

Batalhas entre as duas cidades! Ela lutou contra o povo da praia,

Atingiu a população do nascer do sol. Debaixo dela, como bolas, estavam cabeças, acima dela, como gafanhotos, mãos,

Como enxames, montes de mãos de guerreiros. Ela fixou as cabeças em suas costas,

Mãos presas em sua cintura.

Até os joelhos, ela coletou sangue de guerreiros, até o pescoço no sangue de soldados.

Com um golpe ela reuniu cativos, com sua corda de arco, o inimigo.

A deusa retorna à sua casa KTU/CAT I 1.3 e 1.4 1.3 II – 17 – 30)

E veja! Anat chegou a sua casa, A deusa se dirige ao seu palácio, Mas ela não estava satisfeita

Com sua luta no vale,

Com batalha entre as duas cidades.

Ela arranjou cadeiras para os soldados, organizou mesas para os anfitriões, Apoio para os pés para os heróis.

Ela lutou muito e olhou a sua volta, Anat batalhou, e ela sobreviveu.

Suas entranhas se encheram de riso, seu coração ficou cheio de alegria, as entranhas de Anat com a vitória.

Até o joelho ela coletou sangue de guerreiro, até o pescoço no sangue de soldados,

Até ela estava saciada com lutas em casa,

Com batalhas entre as duas mesas.

¹²Essas narrativas podem ser encontradas no KTU/CAT I 1.3 e 1.4 1.3 II -1-41 (Smith e Pitard, 2009; Sivan, 2001).

¹³Múrex provm de uma concha que contém os caracóis roxos que produzem o múrex [...]. O múrex produz tons não só de roxo, mas também de azul profundo, vermelho e preto. O múrex era utilizado para fazer o corante conhecido como púrpura que segundo a mitologia, era usado por Anat (Smith e Pitard, 2009, pp. 72, 145).

Purificação de Anat e de seu palácio KTU/CAT I 1.3 e 1.4 1.3 II – 31-41):

Sangue de guerreiro foi limpo da casa, Óleo de paz foi derribado em uma tigela.

A jovem (adolescente) Anat lavou suas mãos, os parentes dos povos, seus dedos.

[Ela] lavou suas mãos do sangue dos guerreiros, seus dedos do sangue coagulado dos soldados. Pôs cadeiras próximo a cadeiras,

Mesas a mesas;

Apoio para os pés ela pôs a apoio para os pés. [Ela] tirou água e lavou-se

[Com o] orvalho do Céu, óleo da Terra, Aguaceiro de nuvens passageiras,

Orvalho que os céus despejaram sobre ela, Aguaceiro de estrelas derramaram sobre ela. Ela se embelezou com múrex,

[Cujo] extrato do mar [é de mil campos].

Compreendemos com as narrativas acima, como as batalhas eram importantes para a deusa, desde a sua preparação minuciosa. Ela não usa qualquer cor para ir a guerra, porque Anat tem a sua cor específica, assim como se descreve sobre o aroma que seria utilizado em sua preparação. Quando preparada, Anat segue seu caminho para o campo de batalha confiante e poderosa, enquanto o seu lar é fechado, aguardando a sua volta.

No campo de batalha, Anat não demonstra qualquer sentimento, não há tempo ou espaço para isso nas narrativas míticas, a deusa está muito ocupada coletando o sangue dos seus inimigos e despedaçando os soldados e ajudando os cativos. Após a batalha a deusa retorna para o seu lar, ainda não totalmente satisfeita com os resultados obtidos.

Ao chegar em sua casa ela prepara o seu palácio para receber anfitriões e heróis de batalha. O mito enfatiza que é ela que faz os preparos para a sua recepção (organização das mesas, cadeiras e apoio para os pés). Em determinado momento aponta-se para a reação de Anat frente ao seu grande feito. Se antes ela não estava totalmente satisfeita com a sua batalha, agora ela olha ao seu redor e se “dá conta” que sobreviveu e prevaleceu em mais uma batalha, então Anat ri, enche suas entranhas com a adrenalina da batalha, e fica cheia de alegria com a sua vitória.

Smith e Pitard ((2009, p. 72) demonstram em sua narrativa como a deusa se exulta em lutar e matar, “*Ela lutou violentamente, e olhou / Anat lutou, e viu: / a alma dela inchou com o riso, / seu coração se encheu de alegria, / a alma de Anat estava exuberante, / quando ela mergulhou até os joelhos no sangue dos soldados, / até suas coxas no sangue dos guerreiros...*”.

A deusa então segue para limpar a si própria do sangue da batalha que estava preso a ela. Notamos uma nova preparação meticulosa para este momento,

ela não usa qualquer produto para se limpar da batalha, há um ritual específico para esse momento. A água que ela se lava vem do orvalho do céu, o óleo da Terra, o aguaceiro das nuvens passageiras. Novamente ela se embeleza com o múrex.

Nesta narrativa é possível notar toda a destreza da deusa em batalhas, frente as suas próprias conquistas, assim como a feminilidade da deusa são ressaltados ao analisarmos os ritos de pré e pós-batalha. Embora as batalhas fossem atribuídas aos homens, notamos que Anat atua nelas com naturalidade e ainda assim ela não perde os seus traços femininos, ela fala em alta voz e todos a ouvem.

Anat requer de El a construção de um palácio para Ba'al

Como chefe do panteão ugarítico, El é reverenciado por todos os outros deuses como um deus ancião, pai dos deuses, criador das criaturas, misericordioso e imutável. Por esse motivo, Anat vai até ele requerendo a construção de um palácio para Ba'al, como filho de El, que é ratificado por Asherá que intercede a El em favor de Ba'al (KTU 1.4 IV 58 – V 11). Para que tal pedido seja atendido e Ba'al tenha o seu palácio construído, Anat chega até mesmo a ameaçar o seu próprio pai, conforme encontramos no CAT 1.3 V 1-12 e 17-44.

Segue o relato da alegria de Anat ao se encontrar com Ba'al e lhe dar as boas novas (CAT 1.4 V – 2 - 41)

E Asherá respondeu:

Tu és grande, O El, tão sábio;

O cabelo grisalho de sua barba assim o instrui, os macios (?) do seu peito.

Então agora que Ba'al torne suas chuvas abundantes, que ele torne a água muito abundante em aguaceiro, E que ele possa dar a sua voz às nuvens,

Que ele brilhe o relâmpago na terra.

Será uma casa de cedros que ele completará,

Ou uma casa de tijolos que ele construirá? De fato, se diga ao mais poderoso Ba'al:

'Chame uma caravana à sua casa, Mercadorias dentro do seu palácio.

Que as montanhas lhe tragam prata abundante, As colinas, o ouro mais seleto.

Deixe o minério mais fino chegar até você. E construa a casa de prata e ouro,

A casa do mais puro lápis-lazúli.'”

A jovem (adolescente) Anat se regozijou; ela plantou (seu) pé, a terra tremeu.

*Então ela saiu
 Para Ba'al nas alturas de Sapan,
 Através de mil acres, uma miríade de hectares. A jovem (adolescente)
 Anat riu, ela elevou sua voz e declarou:
 "Receba as notícias, O Ba'al,
 Boas notícias lhe trago!
 'Deixe uma casa ser dada a você como seus irmãos', uma corte, como a
 de seus parentes.
 Chamem uma caravana a sua casa, Mercadorias dentro de seu palácio.
 Que as montanhas lhe tragam prata abundante, As colinas, o ouro mais
 selete.
 E construa a casa de prata e ouro, A casa do mais puro lápis-lazúli.'"
 O mais poderoso Ba'al se regozijou;
 Ele chamou uma caravana para sua casa, Mercadorias dentro de seu
 palácio.
 As montanhas lhe trouxeram prata abundante, As colinas, o ouro mais
 selete;
 O melhor minério foi trazido para ele. Ele mandou para Kothar wa-Ha-
 sis.*

De guerreira à mensageira, Anat assume o papel de serva para que possa levar e compartilhar as boas novas ao seu amado irmão Ba'al. Assim sendo, podemos ver o favorecimento da deusa a seu irmão a ponto dela não se importar em ameaçar o chefe do panteão, El, seu próprio pai.

Anat e a Bíblia Hebraica

Podemos perceber que há poucas alusões encontradas na Bíblia Hebraica referente a guerreira e deusa, Anat. No livro do profeta Oséias (Os 12,7), havia uma certa polemica quanto a algumas divindades que estavam sendo adoradas naquele período. Esses deuses são apontados como aqueles que não podiam salvar, nem tampouco promover o direito e a justiça.

Conforme Jz 1, 27-36, houve cidades cananeias que não foram conquistadas pelos israelitas pois estavam situadas nas planícies de Aço, planície de Meguido, baía de Bete-Seam e algumas outras a oeste de Jerusalém – da Tribo de Naftali (Bete-Semes e Bete-Anate) (Donner, 1997, p. 141). Entretanto, podemos citar alguns textos que nos permitem conjecturar sobre Anat e algumas regiões como: bet-Anat – região de Neftali (Js 19,38; Jz 1,33); bet-Anot – região de Judá – (Js 15,59); e Anatot¹⁴ – região de Benjamim (Js 21,18, 1Rs 2,26, Jr 1,1). Esses nomes de localidades parecem possuir resquícios não apenas do culto a divindade, mas também indicar possíveis locais onde haveria templos

¹⁴ Sobre Anatot, ler (Furlan, 2021).

dedicados a deusa Anat, porém não há evidências arqueológicas que possam nos dar esse respaldo.

Outros olhares sobre Anat

Embora tenhamos dito até então sobre Anat fazer parte da categoria de deusas ligadas a fertilidade, há uma outra perspectiva da deusa que vale a pena ser mencionado como uma nova leitura (Day, 1991. pp. 181-190) desconectando Anat de ser correlacionada à fertilidade, como comumente se faz.

Entre eles, podemos citar o mito de Anat e Aqhat onde a crítica sobre a figura de Anat é nublada pela leitura de um encontro sexual entre Anat e Aqhat. Segundo Delbert Hillers há um encontro de Anat e Aqhat sobre o arco como uma cena de sedução. Para ele, o arco é um símbolo de masculinidade e que no nível simbólico quando Anat toma o arco de Aqhat significa que ela o castrou (Day, 1992, p. 182).

A associação de Anat com símbolos culturalmente masculinos e suas atividades precisam ser entendidos à luz de seu epíteto mais frequente e distinto “*bilt*”. Este epíteto “*bilt*” a identifica como uma adolescente, não uma mulher completa (como definido por sua cultura) porque ela não gerou filho. Como perpétuo, “*bilt*” identifica que não há um limite de gênero que possa impedi-la, então ela é “livre” para participar nesta busca culturalmente masculina de guerra e caça, outros textos que corroboram para esta figura de caçadora se encontram em KTU/CAT 1.22 I 11, onde os pássaros são a sua presa, e em KTU/CAT 1.114 22-23 ela deixa o banquete de El para ir caçar.

Outro texto que vale ser comentado é sobre a relação entre Ba'al e Anat é ilustrado pela narrativa de 1.10, “um tablete que relata a história em que Ba'al deixou sua casa, arco em mão, para caçar num lugar onde havia vários rebanhos (II 6-9). Anat sai para encontrar com ele, e quando ela chega na área de caça, Ba'al se prostra aos seus pés (II 10-18). Seguindo a referência a golpear os inimigos de Ba'al, Anat se vira, vê uma vaca, e circula ao seu redor (II 26-29). A linha seguinte contém a referência ao Kotharot (nascimento de divindades”, mas sua leitura é incerta. A Coluna 2 então se torna muito fragmentada para tradução coerente. Se KTU/CAT 1.11 é de fato parte da parte superior de KYU/CAT 1.10 coluna 3, portanto, podemos considerar a possibilidade de que Ba'al está acasalando com uma vaca (KTU/CAT 1.11 1-3; linha 3). No início da porção existente de KYU/CAT 1.10 III, sugere-se que vacas darão à luz para um rebanho para Anat (linhas 1-3) e a sua descendência nascida será amamentada (linhas 19-26). Sendo assim, Anat brinda Ba'al para celebrar a sua paternidade (linhas 33-36). Ba'al se regozija, e o texto termina” (Day, 1992, pp. 183-184).

Nesse caso, podemos conjecturar dois possibilidades para interpretação desse texto e em uma delas Anat seria uma das vacas acasaladas por Ba'al, ou mais precisamente, seu nome estaria convenientemente citado nessa lacuna.

Entretanto na coluna II, está claramente diferenciada das vacas que ela espia. Em KYU/CAT 1.5 V 18-22 relata que Ba'al acasalou com uma novilha [...] e que Anat encontra o corpo de Ba'al no campo onde o acasalamento aconteceu (KTU/CAT 1.5 VI 26-31). Entretanto na linha 5 é mencionado uma concepção e um nascimento que tanto pode ser atribuído a Anat como a uma vaca que teria sido nomeada como objeto de paixão sexual de Ba'al (alp, linha 3) trazendo a ideia do modelo de casamento sagrado.

Considerações Finais

A partir das análises realizadas no decorrer deste artigo, foi possível observar a importância da deusa Anat e como sua influência se estendeu para fora dos limites da região cananita, chegando até a região egípcia onde se instalou e permaneceu sendo venerada por gerações.

Podemos perceber como a mitologia também pode ser utilizada para compreender os valores e as crenças de uma cultura específica, ajudando a entender como essa cultura se relacionava com a natureza, com as divindades e com os seres humanos.

No caso de Anat, por exemplo, ela é vista como uma das deusas mais antigas da mitologia cananéia, povo que habitava a região da Palestina e do Líbano na antiguidade. Era conhecida como a deusa da guerra e da fertilidade, e muitas vezes era representada com lanças e escudos, simbolizando sua força militar. Portanto a análise da mitologia e a figura de Anat, pode nos ajudar a compreender melhor as culturas antigas, suas crenças e valores, além de nos ajudar a construir uma visão mais ampla e complexa da história da humanidade.

Além de cumprir seu papel divino, Anat serviu como um símbolo de fertilidade e conquistas, sem abandonar sua faceta destruidora que era uma ameaça contínua a vida, visto que ela poderia exterminá-la a qualquer momento, principalmente se o indivíduo em questão representasse qualquer ameaça ao seu amado irmão Ba'al.

A beleza e a vaidade de Anat não encobriam sua verdadeira natureza de uma jovem, muitas vezes referenciadas como ainda adolescente, temida e extremamente amorosa com o seu irmão.

Vimos claramente este zelo para com Ba'al quando ela agiu na batalha de Ba'al e Yam, quando derrotou Mot para que assim Ba'al revivesse.}

Em suma, a mitologia e as figuras mitológicas como Anat nos oferecem diversas possibilidades de exploração cultural, histórica, literária e criativa, além de sere uma fonte inesgotável de reflexão sobre a condição humana e o mundo ao nosso redor.

Assim, o estudo da mitologia e das figuras mitológicas como Anat pode ser uma forma de estabelecer conexões com as nossas raízes culturais e de apreciar a arte e a criatividade que elas inspiram. Seja por seu valor histórico, seus

temas atemporais ou sua capacidade de inspirar e empoderar as pessoas, as figuras mitológicas como Anat certamente têm muito a oferecer a quem quiser explorar o seu universo fascinante e enriquecedor.

Nos tempos modernos, Anat e outras deusas guerreiras têm ressurgido como símbolos de luta e resistência, servindo como inspiração para mulheres em todo o mundo. Além disso, a mitologia pode fornecer uma visão única e interessante sobre as sociedades e culturas que a criaram. Por meio das histórias que elas contam e das figuras que apresentam, podemos aprender sobre os valores, crenças e costumes das pessoas que as cultivavam, bem como sobre suas instituições políticas e religiosas.

Ainda há muito trabalho a ser feito para alcançar esses objetivos, mas a imagem de Anat como uma deusa guerreira e protetora pode ajudar a encorajar aqueles que se esforçam para tornar o mundo um lugar melhor.

Referencias

- BURKERT, Walter (2001). *A criação do sagrado: vestígios biológicos nas antigas religiões*. Tradução de Vitor Silva. Edições 70 – Lisboa – Portugal.
- COHN, Norman (2001), *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no apocalipse*. SP: Companhia das Letras.
- CORNELIUS, Izak (2008). *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*. 2d ed. Fribourg, Switzerland: Academic Press Fribourg/Paulusverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.
- CUNCHILLOS, Jesús-Luiz. “The Correspondence of Ugaritic”. 1. The Ugarit Letters (Cap. VIII). In: WATSON, Wilfred G.E e WYATT, Nicolas (eds.) (1999). *Handbook of Ugaritic Studies*. Leiden: Brill, pp. 359-368.
- DAY, Peggy L. (1991). *Anat: Ugarit’s ‘mistress of animals’*. Chicago: Journal of Near Eastern Studies, Vol. 51, n. 3, jul. 1992, pp. 181-190.
- ELIADE, Mircea (2010). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª edição. – São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes.
- FURLAN, Marisa (2021). *Primeira Carta de Jeremias aos exilados: O desafio de viver sem Templo e construir o Shalom em terra estrangeira*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. https://www.academia.edu/70218917/PRIMEIRA_CARTA_DE_JEREMIAS_AOS_EXILADOS_O_desafio_de_viver_sem_Templo_e_construir_o_Shalom_em_terra_estrangeira
- FURLAN e MARTINEZ (2022). *Asheráh – sua presença em Canaã na Bíblia Hebraica e apesar dela*. <https://www.academia.edu/89908694/>

- ASER%3%81_Su_presencia_en_Cana%3%AIn_seg%3% BAn_la_Biblia_hebreá_y_a_pesar_de_ella.
- FURLAN e MARTÍNEZ (2023). *Asheráh no Antigo Oriente Próximo: cultura material, identidade e enigma*. https://www.academia.edu/96421071/ASHER%3%81H_no_Antigo_Oriente_Pr%3%B3ximo_cult_ura_material_identidade_e_en%3%ADgma
- LETE, Gregorio Del Olmo (1981). *Mitos y Leyendas de Canaan Segun la Tradicion de Ugarit*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- MALINOVSKI, Bronislaw (1988). *Mitos de origem*. In: *Magia, ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70.
- MARTÍNEZ, Aquiles Ernesto (2023). *Astarot/Astaret en Canaán y el Antiguo Cercano Oriente: la desconocida pero conocida identidad de una diosa*.
- MATOS, Sue'Hellen M. de (2020). *Os Inimigos de Anat e Baal: O Caos no ciclo de Baal e Anat e suas ressonâncias nos textos da Bíblia Hebraica*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 50, n. 2.
- MOURA, Rogério Lima de (2012). *O Concílio dos Deuses no Salmo 82 e na Literatura Ugarítica*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). São Bernardo do Campo.
- PORATH Renuat (2015). *Revista Encontros Teológicos* nº 3, ano 30.
- REDFORD, Donald B. “The Hyksos Invasion in History and Tradition”. *Orientalia*, vol. 39, no. 1, 1970, pp. 1–51. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/43074367>. Accessed 2 July 2023.
- RINGGREN, H. (1979), *Die Religionen des Alten Orients*. Gotinga.
- SALES DE, Élcio Valmiro (2012). *Monte Sião extremidade do Safon: Estudo da influência da mitologia cananéia na Teologia de Sião a partir da análise exegética do Salmo 48*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.
- SÄVE-SÖDERBERGH, T. (1951). *O governo dos hicsos no Egito*. *O Jornal de Arqueologia Egípcia*, 37 (1), 53-71. <https://doi.org/10.1177/030751335103700111>
- SCHMIDT, W.H. (2004). *A fé do Antigo Testamento*, São Leopoldo: Est, Sínodal.
- SCHNIEDEWIND, William M. e HUNT, Joel H. (2007). *A primer on Ugaritic language, culture, and literature*. New York: Cambridge University Press.
- SIVAN, Daniel (2001). *A grammar of the Ugarit language*, Society Biblical Literature, Leiden.
- SMITH, Mark S. (1994), *The Ugarit Baal Cycle. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*. Vol. I. Leiden: Brill.

- SMITH, Mark S. e PITARD, Wayne T. (2009), *The Ugaritic Baal Cycle: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4* (Vol. II). Supplements to Vetus Testamentum: Leiden/Boston.
- STUCKEY, Johanna H. (2002), *Great Goddesses of the Levant*. Journal for the Study of Egyptian Antiquities.
- WALLS, Neal H. (1991). *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*. Society of Biblical Literature, SBL Dissertation Series 135, Society of Biblical Literature.

Marisa Martins Furlan
marisa.furlan281@gmail.com

***Astarot/Astaret en Canaán y el Antiguo Cercano Oriente:
La desconocida pero conocida identidad de una diosa²***

***Astaroth/Astareth en Canaan and the Ancient Near East:
The Unknown But Known Identity of a Goddess***

Resumen

Análisis de la diosa Astarot/Astaret y la ancestral religión de la que ella fue el centro según la Biblia hebrea, pero también a la luz de la evidencia textual, epigráfica e iconográfica del Antiguo Cercano Oriente. En base a la información disponible, el autor de este artículo argumenta que, a pesar de que la identidad específica de *Astarot* (en su forma plural) y *Astaret* (en su forma singular) es realmente un misterio, aun así, podemos tener una idea general de esta popular diosa, sus seguidores y algunas de sus prácticas religiosas. Con los debidos ajustes metodológicos, este perfil puede ser reconstruido a pesar de la ideología anti politeísta y la praxis iconoclasta del monoteísmo oficialista de la Biblia hebrea.

Palabras Claves: Astaret; Astarot; Astarté; Aserá; diosas cananeas

Abstract

An analysis of the goddess Astaroth/Astareth and the ancestral religions of which she was the center according to the Hebrew Bible, but also in the light of the textual, epigraphic, and iconographic evidence from the Ancient Near East. Based on the information available, the author of this article argues that, even though the specific identity of Astaroth (in the plural form) and Astareth (in the singular form) is really a mystery, we can still have a general idea about this popular goddess, her followers, and some of their religious practices. With the proper methodological adjustments, this profile can be reconstructed despite the anti-polytheistic ideology and iconoclastic praxis of the official monotheism of the Hebrew Bible.

Keywords: Astareth; Astaroth; Astarte; Asherah; Canaanite goddesses

¹ El Dr. Aquiles Martínez es profesor de Biblia y Religión en la Universidad Reinhardt, Waleska, Georgia, EE. UU. Obtuvo su PhD en Estudios Teológicos y Religiosos en la Universidad de Denver y la Escuela de Teología Iliff. Contacto: aem@reinhardt.edu

² El presente artículo es una reproducción reducida de un artículo anterior publicado en academia.edu el 2 de enero del 2023 (MARTINEZ, 2023), y el cual tiene una serie de fotografías tomadas en diferentes museos del mundo, las cuales ayudan a tener una mejor idea de esta diosa, su popularidad y las otras deidades con las que ha sido asociada. Pueden consultar esta versión original en https://www.academia.edu/96197014/ASTAROT_ASTARET_EN_CANA%C3%81N_Y_EL_ANTIGUO_CERCANO_ORIENTE_la_desconocida_pero_conocida_identidad_de_una_diosa

1. Introducción

La tierra de Canaán, en el Levante Central, se caracterizó por la presencia y desarrollo de numerosos pueblos, el cruce de fronteras y la interacción entre estos, además de la territorialidad, las constantes luchas por la posesión y tenencia de los escasos recursos y el sometimiento de poblaciones vulnerables a mano de las más avaras y poderosas. En este complejo, ancestral y cambiante escenario se desarrollaron diversas formas de vivir con mucho en común, pero con maneras muy particulares de conceptualizar y representar lo “sagrado” o “trascendente”. Por supuesto, siempre a partir de los insumos provistos por cada cultura, en espacios concretos y al compás de varios momentos históricos.

Como resultado de esto proceso y a la vez como abono a este tipo de ambiente, existieron incontables “dioses” y “diosas” con identidades similares, pero también disímiles. Y aunque es cierto que muchas de estas deidades fueron adoradas con libertad, frecuentemente existieron luchas de poder que se tradujeron en caracterizaciones negativas de estas divinidades, mientras que las propias fueron recicladas e idealizadas. La ideología de la Biblia se ubica dentro de esta última trinchera.

Una lectura crítica de la Escritura revela una intensa y patriarcalizada predilección por el monoteísmo, un violento rechazo del politeísmo y una represión del aspecto femenino de la divinidad, todo protagonizado por la dirigencia religiosa del Reino del Sur. Obviamente, esto hace harto difícil todo intento por reconstruir la identidad de los dioses de “los enemigos” y su culto, pero particularmente de las diosas. Pese a estos obstáculos, algo puede desenterrarse acerca de las deidades femeninas, sobre todo desde perspectivas de alteridad, género y relaciones transculturales, particularmente aquellas que se sirvan del testimonio de la existente cultura material (edificaciones, inscripciones, objetos, dibujos, estatuas, etc.)

Entre las pocas diosas mencionadas en la Biblia, *Aserá* se destaca. Pero la diosa llamada *Astarot* (en su forma plural) y *Astaret* (en el singular) le sigue en importancia, aunque las referencias directas a esta diosa sean muy pocas (Jue 2:13; 10:6; 1 Sam 7:3-4; 12:10; 31:10; 1 Re 11:5, 33; 2 Re 23:13) y algunas no tan directas (Gn 14:5; Dt 1:4; Jos 9:10; 12:4; 13:12, 31; 1 Cr 6:71; 11:44).

Sobre *Aserá* mucho se ha escrito, y al cúmulo de contribuciones especializadas hemos añadido un granito de arena desde un posicionamiento crítico, con énfasis en las fuentes primarias y, sobre todo, para argumentar que esta deidad fue un “gran misterio” (Furlan y Martínez, 2022a y 2022b). Ahora, siguiendo la inercia de un globalizado interés por dar mayor visibilidad a las diosas mencionadas en la Biblia, es razonable que ahora dediquemos espacio para conocer a *Astarot/Astaret* y la religión que en torno a ella se desarrolló en Canaán y otras regiones del Antiguo Cercano Oriente (ACO de aquí en adelante).

En la realización de esta tarea por conocer a *Astarot/Astaret*, algunas fuentes primarias han sido determinantes y analizadas en sus contextos: el testi-

monio de la Biblia hebraica, la Septuaginta (o LXX de aquí en adelante), otras fuentes escritas, y la epigrafía y la iconografía existentes.

2. Algunos rasgos

¿Quién fue Astarot/Astaret y qué puede decirse de su culto? Comenzando con la evidencia explícita e implícita en la Escritura para luego acudir a y dialogar con selectas fuentes extrabíblicas con el mismo diferenciado enfoque, se puede afirmar lo siguiente.

2.1 Otro enigma

Si la identidad de Aserá es una gran incógnita en la Biblia hebrea y el ACO, algo parecido sucede con Astarot/Astaret y su religión. En cuanto a este planteamiento, algunas aclaratorias metodológicas y conceptuales necesitan ser visibilizadas como primera característica.

La Biblia hebraica nos habla de esta diosa, pero de forma muy general y dentro de un contexto de pugna religioso-cultural y hasta algo de confusión lingüística. Para sus escritores la única opción válida fue el monoteísmo judaico; el politeísmo fue una “aberración” para ser combatida y eliminada. Esto quiere decir que, en el mejor de los casos, toda la información tocante a Astarot/Astaret en la Escritura ha sido reprimida y, como consecuencia de ello, está oculta en el trasfondo religioso de los textos, que sólo una lectura fuera de la Biblia puede intentar sacar a la luz. Lo paradójico es que “algo” logra colarse por entre el lenguaje condenatorio, parcializado y estereotípico.

Contrario al visceral radicalismo bíblico, la información provista por fuentes extrabíblicas con relación a Astarot/Astaret es, en principio, favorable, pero a la vez indirecta y parcial; y hasta podría catalogarse de dudosa. Normalmente se argumenta que Astarot/Astaret, de origen fenicio (1Re 11:5, 33; 2 Re 23:13) y posteriormente adorada en Canaán, es “equivalente” a las diosas Astarté, Ishtar e Inana, o un desarrollo sincretista posterior o paralelo a los conocidos perfiles de estas deidades en el ACO. Por similitudes fonéticas y gramaticales (además de atributos, funciones y títulos parecidos). la forma plural hebrea “*Astarot*”, por ejemplo, parece tener vínculos con los nombres semíticos *Ishtar* (es decir, *Ištarātu*) y *Astarté* (es decir, *Ashtaratu* (Anthonioz, 2014, pp. 126-127; Brown, Driver y Briggs, 1979, p. 800). Esto se nota cuando leemos e intentamos pronunciar el sonido de estos términos en nuestra propia lengua.

El problema es que esta “equiparación”, aunque posible en un imaginario teórico, pasa por alto que “las ideas” acerca de las deidades (no las deidades en sí mismas) cambian a pesar de retener una posible “esencia” a través del tiempo; en otras palabras, no son estáticas, son constantemente recontextualizadas a la luz de los insumos de cada cultura. Aparte de ello, si dependemos del perfil explícito e inferido de estas diosas en las fuentes extrabíblicas, realmente no

sabríamos en qué sentido estas deidades fueron “diferentes” o qué las hizo “únicas” ante sus seguidores. No existirían líneas claras de demarcación semántica e identitaria. Todas estas observaciones refuerzan el posicionamiento de que Astarot/Astaret, a fin de cuentas, como Aserá, es también un misterio no resuelto. Por lo que reconstruir la identidad de Astarot/Astaret en base a la información que tiene que ver literalmente con los nombres de otras diosas es problemático. Hasta el presente, no he encontrado evidencia clara, directa, precisa y completa para argumentar que Aserá y Astarté sean una simple confluencia de estas diosas. Tampoco estoy convencido de que Astaret, Astarté y Aserá se refieran a la misma deidad (contra Smith, 2022, p. 129; también Park, 2011, pp. 553-564; Christian y Schmitt, 2013, pp. 150-152). Es cierto que Aserá y Artarté se confunden (Patai, 1990, p. 41); pero también Astaret, Astarté y Aserá (ver 2.6 abajo).

Con estas consideraciones de por medio como “controles”, podemos intentar decir algo más sobre el perfil de esta diosa, pero con reservas.

2.2 Presencia y popularidad

Dando como un hecho que las referencias a Astarot/Astaret son un relativo reflejo de la realidad social fuera de las fuentes, podemos entrever que un número indeterminado de pueblos adoró a esta diosa en Canaán, aunque las razones y factores influyentes sean desconocidos.

La presencia del culto a Astarot/Astaret, obviamente, puede inferirse de la retórica anti-idolatría pan-israelita. En Jue 10:6, por ejemplo, en tiempos de Jefté, se alude a la poderosa influencia de las religiones de las naciones enemigas de Israel y el consecuente rechazo para legitimar la validez de la Alianza con YWHW. En este texto, en el que se destaca que Israel hizo “lo malo” ante los ojos de Dios al cometer la transgresión de idolatría, nótese el énfasis dado a los dioses “extranjeros”, entre los cuales figuró la adoración a Aserá específicamente (1Sam 7:3). A esta amplia referencia a las deidades foráneas, naturalmente, podríamos añadir a Astarot. Colocar las armas de Saúl en el santuario de Astarot y su cuerpo en el muro de Bet-sán, además de un posible escarmiento para los israelitas, pueden leerse como actos ceremoniales que suponen cierta devoción a esta diosa (1 Sam 31:10). No sólo los israelitas le sirvieron.

El vocablo “Astorita” transliterado al griego como *Astaroti* (1Cr 11:44), además de ser un nombre utilizado para designar a personas que moraron en la ciudad de Astarot (ver abajo), puede también interpretarse como un epíteto que honraba a Astarot/Astaret; y quien quita que hasta pudo haberse utilizado para nombrar a sus seguidores.

La influyente presencia de esta diosa fenicia en sus versiones cananeas puede medirse también por el nombre dado a una ciudad de Basán (al noreste de Galilea o Jordania; 1 Cr 6:71), en la que moró y desde la cual gobernó el rey Og, además de la ciudad de Edrei (Dt 1:4; Jos 9:10; 12:4; 13:12, 31). El que

se le haya llamado “Astarot”, como la misma diosa, puede leerse como un acto honorífico o símbolo devoción a ella. No debería extrañarnos que ella fuera “matrona” de la ciudad que llevó su nombre (Gn 14:15; Dt 1:4; Jos 9:10; 12:4; 13:12, 31; 1Cr 6:71). La Astarot bíblica, según un salmo ugarítico y otros textos egipcios, es un lugar en la zona de Siria donde moró el dios ‘El en compañía de Astarte. Esta referencia tiene nexos con las citas bíblicas en las que se habla de Baal y Astarot, pero también con la ciudad que lleva el nombre de esta diosa o versiones locales de ella (Dt 1:4; Jos 12:4; 13:12, 31) (Avisur, 1997, pp. 725-726; Margulis, 1970, p. 299). Aunque no existan detalles, algo similar puede inferirse del nombre Astarot-Carnaim (Gn 14:5; cf. Am 6:13) (lit. “los cuernos de Astarot” o “la Astarot cornuda”) y que bien pudo haber sido parte de las imágenes que sus fieles crearon para representarla.

La “Estela de Mesa” o “Piedra Moabita, atribuida a Mesa, rey de Moab, y erigida alrededor del 850 AEC, es una posible fuente de información sobre la ciudad de “Astarot” (o Atarot) y sus vínculos con Astarot/Astarte y sus devotos (Noth, 1976, p. 92). Aparte de darnos la versión moabita sobre los conflictos con el Reino del Norte (Israel), los logros militares de Mesa y las referencias a los dioses Quemós y a Ashtar, del mensaje de esta estructura puede inferirse parte de la popularidad del culto a Astarot/Astarte, particularmente en el siglo 9 AEC.

Y los hombres de Gad habitaron en **la tierra de Atarot** desde tiempos antiguos, y el rey de Israel fortificó **Atarot**. Ataqué la muralla y la tomé, y maté a todos los guerreros de la ciudad para agradar a Quemós y Moab, y quité de ella todo el botín y lo ofrecí delante de Quemós en Quiriat; y puse en ella a los varones de Siran ya los varones de Mochrath

2.3 Peligrosa y prohibida

La adoración de Astarot/Astarte fue ampliamente condenada en la Biblia. Y esta posición, lógicamente, da a entender que esta diosa fue vista como una amenaza para la ideología religiosa dominante.

Como es sabido, en las censuras bíblicas se enfatiza la lealtad única al Dios de Israel, sobre todo en contexto de apostasía. Volverse a él, además de ser un imperativo, “garantiza” la victoria en el campo de batalla. Esto es parte del mensaje que podemos ver en los siguientes pasajes y que, a la misma vez, sugieren la popularidad del culto a Astarot/Astarte: “...y sirvieron sólo a Jehová (1Sam 7:4); “Hemos pecado, porque hemos dejado a Jehová y hemos servido a los Baales y a Astarot (1Sam 12:10); “Si de todo vuestro corazón se vuelven a Jehová, quiten de entre ustedes los dioses ajenos y a Astarot, dediquen su corazón a Jehová y sírvanle solo a él, y él los librá de manos de los filisteos” (1Sam 7:3). Tal es el grado de rechazo de la idolatría y las culturas que la practican, que a Astarte se le califica de “detestable” o “abominación” de los sidonios (1Re 11:5, 33; 2Re 23:13).

A pesar de esta posición y contrario a lo que ocurre con otras deidades en la Biblia hebrea, la oposición a Astarot/Astaret y la proscripción de su culto carece de detalles. No hay órdenes de destruir nada concreto; solamente se habla de “deshacerse” o “quitar” a los dioses de en medio de ellos. Esta ausencia de especificidad, además de contrastar con el modo como la campaña anti-Aserá es ejecutada (la cual fue bien específica), sugiere que la iconoclastia fue más un proyecto de Judá y posterior en la narrada historia de Israel. Pero además supone el crecimiento y la diversificación de la idolatría, lo cual exigía la implementación de medidas más concretas en su contra. Y esto hace sentido debido a la tendencia que tienen los movimientos sociales o grupos religiosos que representan un peligro, a crecer y formalizarse, por lo que el acercamiento más institucionalizado y pormenorizado en contra de ellos es una respuesta proporcional a estos cambios.

2.4 Personalidad divina

En la literatura secundaria se da como un hecho que Astarot/Astaret es diosa de la fertilidad, la guerra, el amor y otras cualidades parecidas (como hacen, por ejemplo, Wood, 1970, p. 208; Boadt, 1984, p. 218; y otros), frecuentemente como fruto de algunos movimientos de “gimnasia intelectual” y sin los matices metodológicos y conceptuales que el caso exige. Éstas, además de no ser características exclusivas de esta diosa en el ACO, por ejemplo, el tema de su identidad amerita otras observaciones deconstructivas.

Comienzo señalando que el significado del nombre de cualquier diosa o dios es el primer indicador al que hay que prestarle atención en todo intento por precisar la identidad de las deidades en el mundo antiguo. Pero en torno a Astarot/Astaret, dicho acercamiento lleva a un callejón sin salida. No se sabe, a ciencia cierta, lo que significa o cómo debe traducirse.

En el texto hebreo la palabra utilizada la mayoría de las veces para designar a esta diosa es “Astarot”, en la forma plural (Jue 2:13; 10:6; 1 Sam 7:3-4; 12:10). También aparece en el singular, pero para designar específicamente a la diosa de los sidonios o “Astoret” (1Re 11:5, 33; 2Re 23:13), lo cual sugiere su procedencia étnica y territorial (i.e., Fenicia), mientras que el plural pudiera tomarse como versiones cananeas de este trasfondo. Pero en ambos casos, no se sabe cuál es el significado del nombre.

Los traductores de la LXX tuvieron ciertos problemas con el significado de la palabra hebrea en ambas formas gramaticales, lo cual hace de la identificación de esta diosa algo difícil. En vez de proveer una traducción al griego, simplemente transliteraron la palabra hebrea como Astarot. Y esto lo hicieron en referencia a la diosa (Jue 10:6; 1Sam 7:4) y la ciudad que llevaba su nombre sin distinción morfológica (Dt 1:4; Jo 9:10; 12:4; 13:12, 31). Además de estas transliteraciones, la incoherencia, falta de precisión o confusión en la LXX se nota en textos que traducen la palabra hebrea “Astarot” (en el plural) como

“árboles” (1Sam 7:3-4; 12:10) y “Astartais” (lit. plural de la diosa Astarté) (Jue 2:13). “La casa de Astarot” es reemplazada por el griego “astarteion” (1Sam 31:10), la cual alude al santuario de Astarté. El término singular “Astarté”, por su parte, es sustituido por “Astarté” (1Re 11:5, 33; 2Re 23:13).

Llamar a esta diosa como Astarot o Astarté es simplemente una mención a esta deidad como parte de un proceso de comunicación. Al igual que se hizo con Aserá, no se implica con ello que los autores bíblicos reconocieron su existencia como diosa. Por el contrario, al llamársele como “la diosa de los sidonios”, como parte de otros grupos étnicos y sus respectivas deidades, se guarda una gran distancia (1Re 11:33). Y para dejar bien en claro este distanciamiento, en la Biblia se le caracteriza como “la abominación de los sidonios” (1Re 11:5; 2Re 23:13). Tal es así que en una ocasión y para ser coherente con el tenor de la retórica de los otros pasajes (1Re 11:33; 2Re 23:13), la LXX inserta la palabra “abominación” cuando el texto hebreo no la utiliza (1Re 11:5); además, curiosamente, añade la palabra Astarté para sustituir a Astarté. Estos pocos, pero interesantes cambios permiten conectar a la diosa cananea Astarté (y sus versiones) con la diosa fenicia Astarté y, más que traducciones, son interpretaciones editoriales que, sin duda, reflejan “la ubicación social” a partir de la cual los traductores escriben y la influencia que ejerce en ellos.

Sobre la identidad de Astarot/Astarté algo más puede inferirse. No está sola. Como reflejo de la acostumbrada poligamia entre los reyes proyectadas a la esfera del panteón, esta deidad femenina aparece junto al dios Baal en Jue 2:13 (y su nombre traducido en la LXX como “Astártais”; es decir, como la forma plural de la palabra que literalmente se refiere a la diosa Astarté), en Jue 10:6 (transliterada con el vocablo Astarot), en 1 Sam 7:4 (sustituida por la frase “los árboles de Astarot”) y 12:10 (reemplazada por el término “los árboles”). Curiosamente, Aserá (interpretada como “árboles” en la LXX) aparece como compañera de Baal también en Jue 3:7. En la Biblia, este dios tiene por lo menos dos consortes (cf. Boling, 1975, p. 74; McCarter, p. 143; Wood, 1970, p. 208). Y si la forma plural en todos estos pasajes son representaciones locales de Astarté o si es esta forma gramatical es una forma de hablar para designar a muchas diosas, como explicaremos más adelante, este detalle reforzaría el concepto de “poligamia divina” ya que los pueblos siempre atribuyen a las deidades sus propias creencias, valores y prácticas.

Ahora bien, si en principio aceptamos la propuesta de que Astarot/Astarté tiene algo que ver con la diosa fenicia Astarté y su importancia global, podemos usar la información provista por algunas fuentes ugaríticas, sirias y egipcias para reconstruir una imagen tentativa de Astarot/Astarté. Desde este punto de vista y enfocándonos sólo en Astarté (y no en Ishtar e Inana por ser referentes más distantes), podemos dar un resumen de algunas de las cualidades de “la diosa de los sidonios” (información más detallada sobre Astarté, desde un punto de vista egipcio, puede inferirse del llamado “papiro de Astarté” y la interpreta-

ción del mito allí contenido (Pehal, 2008). Puede hacerse lo mismo del resumen provisto por Martínez, Vialás y Menárguez, 2022, pp. 161-163).

La evidencia epigráfica e iconográfica sugiere que Astarté, como la diosa que posiblemente dio origen a Astartet, fue consorte o compañera del dios sirio-fenicio Baal. Pero ella también en compañía de las deidades egipcias Ptah, Sekhmet, Osiris, Seth, Amun-Ra, Hathor, Nut y Buto. Al parece, jugó un papel importante en los reinados de los faraones Tutmosis IV, Amenophis II, Ramses II, Merneptah y Siptah. Como sabemos, no existía separación entre política y religión.

Esta caracterización se compagina con la de la Biblia hebraica pero sólo de modo general. En algunos textos, Astartet (como Astarot) aparece junto al dios Baal (Jue 2:13; 10:6; 1Sam 7:4; 12:10). El mismo rasgo define a Aserá (Jue 6:25-26, 28, 30; 1Re 18:19; 2Re 17:16; 21:3; 23:4). Y esta vaga similitud es congruente con la idea de que Baal tuvo varias “compañeras divinas”, lo cual es reafirmado por muchos mitos en el ACO. En ocasiones a Astarté se le asoció con la diosa Shekhmet en Menfis, fue hija del dios Ptah y esposa de Seth. No obstante, Astarté, en el panteón ugarítico, tuvo un lugar secundario al lugar que ocupó la diosa Anat.

Algunos títulos que se le atribuyeron a Astarté fueron “la diosa del amor”, “la señora del cielo” y de los animales, pero también de las tierras. Desde estas posiciones, tuvo la capacidad para castigar a los enemigos. Afrodita fue también una reinterpretación de ella y varios de sus atributos. Además de su imputada belleza, Astarté fue una poderosa guerrera y cazadora. Quizá como símbolo de su prestigio, autoridad y fuerza, Astarté tuvo una estrecha relación con caballos y leones, como la iconografía muestra (Cornelius, 2018, p. 93). No obstante, debido al sincretismo reinante, todas estas cualidades definieron a otras diosas, por lo que no son exclusivas de Astarté. Y con relación a la Astartet bíblica, el silencio predomina.

2.5 Representación material

La Escritura no describe la apariencia de Astarot/Astartet. Pero existe una buena representación iconográfica de Astarté en el ACO (al igual que de Ishtar, Qedeshet e Inana). Y si la consideramos como aquella que dio origen a Astarot/Astartet o constituye parte de su trasfondo, podemos tener una idea de cómo sus conceptualizadores se imaginaron a Astarté. Y en este intento, podemos entender quienes fueron sus creadores y usuarios pues la cultura material refleja, en parte, la identidad humana. Un vistazo a las fotografías utilizadas en el artículo del cual el presente es una reproducción es apenas una muestra de la apariencia externa de Astarté (aunque no siempre consistente), las cualidades que se le imputaron y los temas de importancia que estas concreciones culturales sugieren (y para tal fin, recomiendo la obra de (Cornelius, 2018), quien hace un extraordinario trabajo de clasificación de la existente iconografía de Astarté y otras

diosas). Sin embargo, no podemos decir lo mismo de Astarot/Astaret como tal, ya que, literalmente, no existe iconografía con ese nombre adjunto.

A pesar de estas limitaciones, Astarot/Astaret, en algunos círculos, parece haber tenido conexiones con “árboles” o “troncos” pero no en el texto hebreo. En unos pocos pasajes, la LXX no traduce la palabra hebrea Astarot al griego, sino que la reemplaza con el término *ta alsei*, el cual significa “árboles” o “arboledas” (1Sam 7:3; 12:10). Y quizá para evitar malentendidos (o contrarrestar la idea de que Astarot/Astaret y Aserá eran la misma diosa), en 1Sam 7:4 los traductores insertan la frase “las arboledas de Astarot”.

Este interesante cambio, y sin saber las razones que lo justifican, ayuda a explicar el episodio en el que Israel se deshace de los ídolos luego de la exhortación de Samuel a volverse al Dios de Israel. Si esta inserción es una representación fiel de la realidad, entonces a Astarot/Astaret se le representó por medio de “arboledas” y, en este sentido, fue algo parecida a Aserá y su culto.

Con relación a este punto y para ilustrarlo, un centenar de objetos descubiertos en las ruinas de un templo filisteo cerca de la ciudad de Yavne son reveladores, aunque no tengan una clara y directa relación con Astarot/Astaret, pero sí con el tema de los árboles. Se especula que, entre las muchas diosas que pudieron haber sido representadas por las figuras femeninas allí descubiertas, Astaret pudo haber sido una de las candidatas. Pytoghayah, “la señora de Ecron” y Aserá son otras posibilidades (ca. siglo IX AEC, Eretz Israel, en Tel Aviv, y el Museo de Israel, Jerusalén).

Además de esto, el uso de árboles naturales o bien estilizados frecuentemente acompañados de figuras femeninas y alimentando a los animales o siendo adorado por el rey asirio Ashurnasipal II y seres divinos, son un poderoso testimonio de la universalidad de este símbolo y su asociación con esa capacidad para dar y proteger la vida, de la cual muchas diosas fueron dignas representantes. Así que no tiene nada de extraño que Astarot/Astaret (o Astarté y otras) tuviera cierta asociación con árboles.

2.6 Una y muchas como ella

Estrictamente hablando, no sabemos cuáles son las razones que explican el uso del plural y el singular para referirse a la diosa Astarot/Astaret, pero puedo proponer algunas ideas.

En principio, la forma plural pudiera sugerir versiones locales de esa diosa (es decir, varias maneras de entenderla) o hasta una manera de hablar de muchas deidades femeninas por medio de un solo término (cf. Boling, 1975, p. 74; Brown, Driver y Brigg, 1979, p. 800), en el marco del rechazo de todas las deidades de los enemigos de Israel (Jue 3:5-7), y sin que los autores tengan intereses algunos por ser precisos o correctos. Recordemos que los autores bíblicos, por su posicionamiento anti-politeísta, no tienen interés alguno en describir la identidad de una de las diosas de sus enemigos o de diferenciarlas. Para ellos,

todas ellas son falsas o inexistentes, por lo que no es necesario perder tiempo en describirlas o ser “religiosamente preciso”.

El uso de la forma singular Astartet es más fácil de explicar según el contexto literario de los pocos pasajes en la que se utiliza. En 1Re-11:5, 33 y 2Re 23:13, al condenarse el respaldo que Salomón le dio a la idolatría durante su reinado y su participación en la realización de ritos, se habla de concretamente Astartet, en singular, como “la diosa de los sidonios” específicamente. Una posible excepción se encuentra en Jue 10:6 por la referencia que allí se hace a Astarot y los dioses de los sidonios, sin que sepamos si esos dioses sidonios son otros dioses, además de los Astarot, o si esta frase incluye a los Astarot. Además, recordemos que la LXX al reemplazar el término hebreo Astartet con la palabra griega Astarté (que claramente se refiere a la diosa fenicia llamada por este nombre) (1Re 11:5), nos hace pensar que Astartet tiene un posible origen fenicio y que la, forma plural, por extensión, podría aludir a varias versiones cananeas y locales esta diosa extranjera. Tampoco debemos descartar que el vocablo tenga un sentido más genérico, como la palabra Baal en el plural. Dicho sea de paso, es interesante que, en uno de los textos ugaríticos, la diosa Atíratu, la cual es una posible versión de Aserá, aparece como diosa de “lo tirios y los sidonios” (Furlan y Martínez, 2022b, pp. 6-7). Esta asociación con los fenicios fuera de la Escritura, ¿acaso no haría de Astartet, en vez de Aserá, una “mejor” candidata para equipararla con Atíratu debido a esta común conexión con fenicia? ¿O es que todas ellas, al fin del día, son legítimas y viables candidatas?

2.7 ¿Distinta pero similar a Astarté y Aserá?

En la Biblia hebraica notamos algunos giros interpretativos que recalcan la ambigüedad de la identidad de Astarot/Astartet y que, como resultado, refuerzan su condición de enigmática diosa. Esto se pone de relieve cuando, en algunas ocasiones, esta diosa parece ser Astarté o hasta la misma Aserá. Estos cambios nos recuerdan de la tendencia que existía en la antigüedad de “amalgamar” las identidades, posiciones y funciones de las deidades (Wood, 1970, p. 208), por causa de las similitudes entre ellas, pero también por razones convencionales, prácticas y locales. La singularidad divina de las diosas, en este sentido, fue maleable.

En Jue 2:13, la LXX no traduce o translitera la palabra Astarot, como se hace la mayoría de las veces. Más bien la sustituye con la palabra griega *Astarté* en su forma plural (*Astartais*). Este cambio, en cierta medida, refuerza en parte la hipótesis de quienes afirman que Astarot/Astartet y Astarté son “la misma” diosa y que, por lo tanto, la epigrafiya, la iconografía y los relatos que hablan de Astarté pueden utilizarse para hablar acerca de Astarot/Astartet.

En 1Samuel 7:3-4 notamos otras llamativas disonancias. Cuando Samuel habla a Israel y les exhorta a quitar a los dioses extranjeros y a los Astarot de en-

tre ellos y el pueblo termina obedeciendo esta orden, la LXX coloca la palabra “árboles” en el v. 3 y luego la frase “árboles de Astarot” en el v. 4. Lo mismo ocurre en 1Sam 12:10 cuando el pueblo se arrepiente y confiesa haber adorado a los Astarots (es decir, “los árboles” según la LXX). Esto, por supuesto, nos hace pensar en Aserá, a quien la misma LXX casi siempre traduce como “árboles” (Ex 34:13; Dt 7:5; 16:21; 2Re-23:4, 6, 14, 15; 2Re 14:3; Jr 17:2; Miq 5:13) y un par de veces como Astarté (2Cr 5:16; 2 Cr 24:18). A la final, sea por accidente redaccional, falta de precisión o la manera como el autor recibió la información de la tradición, uno termina preguntándose si Astartet/Astarot es la misma diosa que Aserá y Astarté, una diosa diferenciada, ambas cosas o si existe otra mejor explicación. En lo personal, es difícil aceptar que los autores bíblicos, al hablar de “Astarot” junto a Baal (Jue 2:13; 10:6; 1Sam 7:4; 12:10) para luego hablar de “Aserá” junto al mismo Baal (Jue 3:7), en el marco de la historia deuteronomista, haya sido un “error de transcripción” en el que Astarot (plural de la diosa Astartet) fue escrito, en vez de Aserot (plural de la diosa Aserot, la cual fue mucho más popular en Canaán) (contra Smith, 2022, p. 129; y Taylor, 1995, p. 39). Esta hipótesis no explica todas las ocurrencias de estas palabras en la Biblia para referirse a estas diosas (cf. Park, 2011, pp. 553-564). Además, Aserá, en el singular (Jue 6:25s, 28, 30; 1Re 15:13; 16:33; 18:19; 2Re 13:6; 17:16; 18:4; 21:3, 7; 23:4, 6-7, 15), y Aserot (Jue 3:7) y Aserim (1Re 14:15, 23; 2Re 17:10; 23:14), en el plural femenino y masculino, al igual que Astartet, en el singular, y Astarot, en el plural, son deidades claramente diferenciadas.

Otro detalle curioso que fortalece el tema de Astarot/Astartet como Astarté parece ocurrir en 1Sam 31:10. Mientras que en el texto hebreo se habla de “la casa de Astarot” a donde la armadura de Saúl es llevada y su cuerpo puesto Bet-sán tras su derrota en el campo de batalla y muerte, la LXX identifica a este sagrado lugar como el *astarteion*, uno de muchos en la antigüedad. La raíz del término que se usa para designar a este santuario tiene relación directa con la diosa Astarté.

Todos estos cambios, aunque pocos, nos hacen volver al asunto de la escurridiza identidad de Astarot/Astartet: ¿Estamos tratando con la misma diosa, aunque con nombres diferentes, diferentes diosas o la misma diosa cuyo nombre es pronunciado de diversas formas, por lo menos en algunos sectores de la población de Canaán y sus alrededores?

2.8 Residuos culturales

Ateniéndonos a la información provista por la Biblia hebrea, hay muy poco que decir sobre las prácticas de adoración en honor a Astarot/Astartet. Sólo hay una breve referencia a un templo con su nombre y lo que parece ser una acción ritual llevada a cabo en este lugar (1Sam 31:10). Sin detalles, a este lugar sagrado se le llama “la casa de Astarot” en el texto hebreo, mientras que la LXX simplifica esta referencia con el término *Astarteion* y conectándolo di-

rectamente con Astarté, no con Astartet literalmente. Allí, la acción de colocar las armas de Saúl en este recinto sagrado y colocar su cuerpo en el muro de Bet-sán, luego de la muerte de este rey en el campo de batalla, parece tener una función ceremonial y cuyo significado está oculto en el trasfondo social del episodio (1Sam 31:10). Además de suponer cierta relación previa con esta deidad, tal acto puede verse como un tributo a la diosa fenicia por haber concedido la victoria. Y esto no debe sorprendernos o tomarse como una imposición interpretativa. Recordemos que los numerosos relieves grabados en palacios, tumbas, estelas, inscripciones y estatuas para celebrar las victorias militares y grandes obras públicas realizadas por los reyes en el mundo antiguo, a menudo aparecían adorando a las deidades de quienes eran devotos y que fueron responsables por sus logros. Todo lo que ocurrió en este templo, uno de tantos en la antigüedad y por varios siglos, queda a la imaginación responsable de lo que sabemos de otros cultos.

A partir de 2Reyes 23:13 y aunque no se nos provean detalles, podemos inferir que existió “un lugar alto” donde se realizaron actividades culturales, ubicado a la derecha de “el monte de destrucción”, el cual fue edificado por el rey Salomón para honrar a Astoret, Quemós y Milcom, deidades abominables de los sidonios, moabitas y amonitas respectivamente. Y el concepto de “servir” a Astartot solamente puede llevarse a cabo por medio de actos simbólicos y puntuales que cultiven la relación con esta diosa (Jue 2:13; 10:6; 1Sam 12:10 cf. 1Sam 7:3-4). Ideas parecidas pueden derivarse de un estudio posterior que se enfoque en el perfil de Astarté en fuentes sirias y egipcias. En esta línea de pensamiento, nuestro conocimiento de otras religiones nos lleva a suponer que muchas de las actividades que caracterizaron la adoración de deidades en el ACO también se llevaron a cabo en torno a Astartot/Astartet.

3. Breve conclusión

Como consecuencia de esa inercia que me ha llevado a visibilizar la identidad de las diosas con óptica de género, alteridad, trans-culturalidad y equidad, mi análisis de Astartot/Astartet me permite afirmar lo siguiente:

- ◀ Astartot/Astartet, como consecuencia de mis previos comentarios y otras consideraciones, es un misterio, como lo fue la diosa Aserá. En este sentido, le sigue de cerca.
- ◀ La poca información que he podido recopilar acerca de Astartot/Astartet es indirecta y fragmentada. Además de lo que pude inferir de la Biblia hebrea, esto es el resultado de una relativa validación de la hipótesis que afirma que esta diosa tiene nexos con Astarté. Cuatro argumentos apoyan esta hipótesis: 1) Astarté tuvo una importante posición en el panteón ugarítico o fenicio; 2) la Biblia identifica a Astartet como “la diosa de los fenicios”; 3) las palabras Astartet y Astarté (sobre todo en

su forma plural) son parecidas por ser palabras semíticas; y 4) la LXX en unos pocos pasajes identifica a Astartet como Astarté.

- ◀ Las referencias bíblicas sugieren que Astarot/Astartet fue venerada en Canaán y que, debido a su popularidad, sobre todo en tiempos de Josué y Jueces, fue una amenaza al monoteísmo judaico, cuyos promotores quisieron erradicar.
- ◀ Obviamente, esta diosa fue poseedora de lo que he llamado una “personalidad divina”, cuyos detalles están ocultos, pero que cuyo perfil, en parte, puede quizá resumirse en base a lo que se dice de otras deidades femeninas, principalmente de Astarté.
- ◀ Existe una iconografía representativa de Astarté, Ishtar e Inana, por ejemplo, pero no de Astarot/Astartet como tal. Sin embargo, algunas “arboledas” o “troncos” posiblemente sirvieron para representar a Astarot/Astartet en algunos lugares. Aserá no fue la única poseedora de esta característica.
- ◀ Con un trasfondo fenicio, varias expresiones locales de Astarot/Astartet en Canaán surgieron como esfuerzos por recontextualizar su imagen divina, aunque carezcamos de detalles.
- ◀ Finalmente, muy pocos rastros del culto a esta deidad lograron colarse por entre la retórica hostil de la Biblia hebrea (templo en su honor, ritual de ofrecer la armadura de Saúl, lugar alto, etc.). Otros aspectos de la religión de Astarot/Astartet pueden inferirse en base a lo que de otras religiones sabemos.

Todas estas conclusiones son tentativas y, para ser modificadas, quedan a la espera de nuevos descubrimientos arqueológicos, una reevaluación de la evidencia existente y otros abordajes.

Bibliografía

- ANTHONIOZ, Stephanie. Astarte in the Bible and her Relation to Asherah. In: Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite. David T. Sugimoto, ed. Fribourg Switzerland: Academic Press Fribourg, 2014, pp. 125-139. Visitado el 3 de marzo de 2023. https://www.academia.edu/7988493/Astarte_in_the_Bible_and_her_Relation_to_Asherah
- AVISHUR, Yitzhak (1997). *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms*. In: Journal of the American Oriental Society, vol. 117, No. 4, pp. 725-726.
- BOADT, Lawrence (1988). *Reading the Old Testament: An Introduction*. NY: Paulist Press.
- BOLING, Robert G. (1975). *Judges: Introduction, Translation and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc. 1975.

- BROWN, Francis, DRIVER, S.R. y BRIGGS, Charles A. (1979). *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- CARBONI, Romina (2022). *Between Astarte, Isis and Aphrodite/Venus*. In: Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Berlin: De Gruyter, pp. 561-575.
- CORNELIUS, Izak (2008). *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*. 2d ed. Fribourg, Switzerland: Academic Press Fribourg/Paulusverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen. Visitado el 17 enero de 2023.
https://www.academia.edu/73860793/The_Many_Faces_of_the_Goddess_The_Iconography_of_the_Syro_Palestinian_Goddesses_Anat_Astarte_Qedeshet_and_Asherah_c_1500_1000_BCE
- CHRISTIAN, Mark A. y Rüdiger SCHMITT (2013). *Permutations of 'Astarte: Introduction*. In: Die Welt des Orients, vol. 43, No. 2, pp. 150-152.
- ESTEBAN, César y PELLIN, Daniel (2016). *Temples of Astarte across the Mediterranean*. In: Mediterranean Archaeology and Archaeometry, vol. 16, no. 4, pp. 161-166. Visitado el 1 de diciembre de 2023.
https://www.academia.edu/80729422/Temples_Of_Astarte_Across_The_Mediterranean
- FURLAN, Marisa y MARTÍNEZ, Aquiles Ernesto (2022a). *Aserá en el Antiguo Cercano Oriente: cultura material, identidad y enigma*. Visitado el 27 de diciembre de 2022.
https://www.academia.edu/93787933/ASER%C3%81_en_el_Antiguo_Cercano_Oriente_cultura_material_identidad_y_enigma
- _____ (2022b). *Aserá: Su presencia en Canaán según la Biblia hebrea y a pesar de ella*. Visitado el 3 de noviembre de 2022.
https://www.academia.edu/89908694/ASER%C3%81_Su_presencia_en_Cana%C3%A1n_seg%C3%BA_n_la_Biblia_hebrea_y_a_pesar_de_ella
- LÓPEZ MONTEAGUDO, Guadalupe y PEDRAZ, María Pilar (1996). *Astarté-Europa en la Península Ibérica. Un ejemplo de interpretatio romana*. En: Complutum Extra, vol. 6, no. pp. 451-470. Visitado el 2 de enero de 2023.
https://www.academia.edu/77078215/Astart%C3%A9_Europa_en_la_Pen%C3%ADnsula_Ib%C3%A9rica_Un_ejemplo_de_interpretado_romana
- MARGULIS, B. (1970). *A Ugaritic Psalm (RS 25.258)*. In: Journal of Biblical Literature, vol. 89, pp. 292-302.
- MARTÍNEZ, Aquiles Ernesto. *Astarot/Astaret en Canaán y el Antiguo Cercano Oriente: la desconocida pero conocida identidad de una diosa*. Visitado

el 2 de febrero de 2023. https://www.academia.edu/96197014/ASTAROT_ASTARET_EN_CANA%C3%81N_Y_EL_ANTIGUO_CERCANO_ORIENTE_la_desconocida_pero_conocida_identidad_de_una_diosa

- MARTÍNEZ, Fernando, VIALÁS, Helena y MENÁRGUEZ, Antonio (2022). *De la Astarté fenicia a la diosa-madre ibérica. Análisis de la documentación arqueológica del santuario del Castillo de Guardamar (Alicante)*, En: Archivo de Prehistoria Levantina, vol. XXXIV, pp. 145-171. Visitado el 1 de diciembre de 2023.
https://www.academia.edu/92885696/De_la_Astart%C3%A9_fenicia_a_la_diosa_madre_ib%C3%A9rica_An%C3%A1lisis_de_la_documentaci%C3%B3n_arqueol%C3%B3gica_del_santuario_del_Castillo_de_Guardamar_Alicante
- MACCARTER, P. Kyle Jr. (1980). *1 Samuel; A New Translation with Introduction, Notes & and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc.
- NOTH, Martin (1976). *El Mundo del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- PARK, Sung Jin (2011). *The Cultic Identity of Asherah in Deuteronomistic Ideology in Israel*. In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 123, No. 4, pp. 553-564.
- PATAI, Raphael (1990). *The Hebrew Goddess*. Detroit: Wayne State University Press.
- PEHAL, Martin (2008). *Interpreting Ancient Egyptian Mythology: A Structural Analysis of the Tale of the Two Brothers and the Astarte Papyrus*. Praha: Univerzita Karlova V Praze. Visitado el 2 de marzo de 2023.
https://www.academia.edu/81803352/Interpreting_ancient_Egyptian_mythology_A_structural_analysis_of_the_Tale_of_the_two_brothers_and_the_Astarte_papyrus
- SMITH, M.S. (2002). *The Early History of God: Yahweh and The Other Deities in Ancient Israel*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- TAYLOR, J.E. (1995). *The Asherah, The Menorah and The Sacred Tree*. In: *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 66, pp. 29-54.
- WOOD, Leon J. (1970). *A Survey of Israel's History*. Grand Rapids: Zondervan.

Aquiles Ernesto Martínez

*As formas das deusas da antiga Palestina/Israel:
padrões de representação iconográfica
de deusas no Período do Ferro:*

*The forms of ancient Israel/Palestine goddesses:
patterns of iconographic representation
of goddesses in the Iron Age*

Resumo

O artigo apresenta um panorama dos padrões de representação iconográfica de deusas sul levantinas do Período do Ferro I-III, i.e., a região atualmente ocupada pelos estados modernos de Israel, Jordânia e Palestina no período de, aproximadamente, 1130—520 aEC. Destarte, após discutir questões metodológicas na utilização de fontes visuais dessa região e período, o artigo discute duas das principais tensões hermenêuticas do estudo de deusas, especificamente, a conceituação do “feminino”, geralmente essencializado, e do “divino”, geralmente “monolatrizado” na história e arqueologia da religião sul levantina antiga. A partir da discussão conceitual, cinco complexos de ideias advindos da iconografia são discutidos, demonstrando a onipresença e ação multifacetada de deusas em diversos domínios da vida social e privada.

Palavras-chave: Iconografia; sul do Levante; Deusas; Monoteísmo; gênero e religião.

Abstract

The article presents an overview of the patterns of iconographic representation of Southern Levantine goddesses from the Iron Age I-III, i.e., the region occupied by the modern states of Israel, Jordan, and Palestine from approximately 1130-520 BCE. After discussing methodological aspects concerning the use of visual data from this region and period, the paper discusses two of the main hermeneutical tensions in the study of goddesses in the history and archaeology of ancient Southern Levantine religion: the concept of “women,” typically essentialized, and the concept of “divine,” typically “monolatrized.” From this methodological and conceptual discussion,

¹Doutor em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo.

¹ Este trabalho foi financiado pela Fundação Nacional de Ciência Suíça (SNSF), via projeto *Stamp Seals from the Southern Levant* (18626), e pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Código de Financiamento 001), via Grande Prêmio CAPES de Tese Bertha Koiffmann Becker. Agradeço a Jenna Stover-Kemp e Bruno Biermann que, ao ministrarem comigo o curso “*Sex, Gender, and Empire: Intersectional Approaches to the Bible in the Ancient World*” na Universidade de Basileia, Suíça, contribuíram com inúmeros insights ao tema. Quaisquer falhas, não obstante, são de minha responsabilidade.

five complexes of ideas arising from iconography are discussed, demonstrating the pervasiveness and multifaceted action of goddesses in various domains of private and social life.

Keywords: Iconography; Southern Levant; Goddesses; Monotheism; gender and religion.

Introdução

A tarefa de apresentar a iconografia das deusas do chamado “mundo bíblico”³ opera sobre uma linha metodológica tênue. Por um lado, embora sejam vistas como pontes para a alteridade última, divindades são “concebidas, representadas, estabelecidas em locais específicos e construídas por diferentes tipos de ação humana”, tendo sua existência intimamente ligada a fatores históricos e sociais (BONNET et al., 2022, p. 1, minha tradução). Nesse sentido, é importante não desvincular manifestações iconográficas de contextos históricos, vivenciais, sociais e econômicos de produção e uso. Por outro lado, sua interpretação contemporânea também é condicionada culturalmente. Aqueles(as) que interpretam divindades antigas as tra(duz)em⁴ para o nosso contexto histórico, linguístico e ideacional a fim de torná-las compreensíveis. Nisso, há risco de, ao invés de resgatar informações do passado, projetar nele expectativas e ideologias do presente, deformando suas faces e personalidades.

Portanto, ainda que certa dose de anacronismo seja exigida de historiador(a) da(s) religião(ões), essa deve ser feita com cautela e com conhecimento das dificuldades inerentes à tarefa (LORAUX, 1992).

Ciente dessas dificuldades, discuto nesse artigo os padrões de representação das deusas do sul do Levante antigo (atuais Israel, Jordânia e Palestina) do Período do Ferro I-III (c. 1130—520 aEC).

Para evitar deslizes hermenêuticos, antes explicito a razão para estudar imagens do contexto e, depois, discuto concepções no estudo contemporâneo de deusas desse local e período histórico.

Pré-forma: sobre imagens e exegese bíblica

Por que imagens?

Apesar da habilidade de interpretar imagens não parecer requerida à exegese bíblica, um número crescente de exegetas tem utilizado a arte palestina/israelita antiga nas últimas décadas para informar exegeses (KLEIN CARDOSO, 2021b, 2023a). Haja vista sua utilização ser restrita na exegese latinoamericana, gostaria de apontar três razões para sua utilização e estudo.

² Para problematizações do conceito “mundo bíblico”, veja Klein Cardoso (2021a).

³ Aqui, com a ocultação/revelação tipográfica, remeto ao ditado italiano: *traduttore, traditore* (“tradutor, traidor”).

Primeiro, não apenas “havia imagens em Israel” (SCHROER, 1987), mas fontes visuais são mais abundantes, nesse contexto, do que as textuais. A pressuposição da inexistência de imagens resulta de uma série de preconceitos. Ela se funda, por um lado, na interpretação do texto bíblico e na “proibição de produzir imagens” (*Bilderverbot*). Porém, além de tal proibição ser tardia (DOHMEN, 1987; UEHLINGER, 2019a), ela é fruto de uma ideologia escrita que priorizava o texto como textualidade e imagem de culto (KLEIN CARDOSO, 2020). Dada a centralidade da Bíblia na formação da cultura ocidental, não é surpresa que tal pressuposição gerou uma matriz conceitual que associa; monoteísmo/invisibilidade divina, aniconismo, Escritura e proibição de produzir de imagens (UEHLINGER, 2019a, p. 99–101). Contudo, embora disseminada, essa visão corresponde a uma perspectiva particular, ocidental-protestante de religião (KLEIN CARDOSO, 2023b).

Aliada à pressuposição bíblico-teológica acima, a própria conceituação de “arte” na história da arte marginaliza produções artísticas do sul do Levante antigo. Nessa disciplina, “arte” designa obras visuais ocidentais, “modernas” e autossuficientes, enquanto termos como “artefatos” e “não arte”, são utilizados para obras não-ocidentais, consideradas “primitivas” e “derivativas” (SONIK, 2021). No caso sul levantino, o contraste com a arte egípcia e mesopotâmica também a alteriza por sua menor escala e por ser considerada derivativa e ornamental (HALLOTE, 2020). Como resultado, a arte sul levantina antiga é tida, por definição e preconceito, “não arte”. Contudo, apesar desses preconceitos, é historiograficamente irresponsável negligenciar uma fonte rica e abundante como a iconográfica, além de ser virtualmente impossível não lidar com questões advindas de seu estudo.

Em segundo lugar, além de sua abundância, a comparação sistemática entre fontes visuais antigas e textos bíblicos coopera no preenchimento da lacuna entre palavras ancestrais e seus referentes. Muitos(as), infelizmente, ainda tr(aduz)em os textos bíblicos harmonizando-os ao seu próprio mundo e cosmovisão (KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 395). Embora disseminada, a prática fomenta anacronismos e induz intérpretes ao erro. O uso de imagens pode, nesse sentido, complementar ou, em certos casos, corrigir nossa compreensão de termos bíblicos (SCHROER; STAUBLI, 2003, p. 30). Por isso, estudiosos(as) têm defendido a integração de fontes visuais à exegese histórico-crítica (HULSTER, 2009; HULSTER; STRAWN; BONFIGLIO, 2015). A “exegese iconográfica” ganhou recentemente “um lugar na mesa de métodos bem aceitos para estudar a Bíblia Hebraica” (BONFIGLIO, 2016, p. , minha tradução) e, embora plural em abordagens, tem cooperado à renovação da história (+da religião) sul levantina antiga (KLEIN CARDOSO, 2021b, 2023a).

Em terceiro lugar, por passarem por processos de produção, circulação e recepção distintos de artefatos e produções literárias, artefatos visuais informam sobre aspectos históricos, sociais e culturais distintos que, muitas vezes, são

omitidos em textos. Esse é o caso, p.ex., de experiências de grupos vitimados por estruturas “*kiriárquicas*”⁵ (SCHROER, 2008a). É importante considerar que a “voz do grupo de escritores bíblicos não representa a voz da religião da terra, mas, antes, é uma voz dissidente que, ancorada na tradição da profecia bíblica, é patriarcal” (SCHROER, 2021a, p. 50, minha tradução). Assim, haja vista terem trajetórias (“biografias”) distintas dos textos bíblicos, vestígios visuais ajudam a ver outras facetas da vida social antiga que não aparecem ou apenas surgem implícitas nos textos bíblicos. Dada a variedade de formas que injustiças e opressões podem assumir, é razoável considerar seus impactos em diferentes formas de expressão. A utilização de imagens, nesse sentido, tem o potencial de evidenciar tensões entre o dito e o não-dito em textos bíblicos. Ademais, por sua forma distinta de criar sentido, imagens são uma alternativa à lógica logo/etnocêntrica ocidental. Assim, imagens podem ser concebidas ferramentas alternativas a dos “senhores”, para dismantelar suas casas (LORDE, 1983; veja TLOSTANOVA, 2023, p. 150).

Como interpretar imagens?

Perceber a importância de imagens não desobriga a proceder com cautela e critério em sua interpretação. Assim como textos bíblicos, interpretar imagens requer um método crítico e diferenciado para considerar e corrigir as múltiplas dificuldades inerentes à tarefa. Os métodos mais comuns da “iconografia bíblica” e “exegese iconográfica” são inspirados no método de Panofsky (BERLEJUNG, 2012, p. 52–57; HULSTER; STRAWN; BONFIGLIO, 2015, p. 32–38; KLEIN CARDOSO, 2021b, p. 12–16). A “iconologia” é um método qualitativo de análise e interpretação de conteúdo visual que utiliza diversos fios para capturar o que uma imagem significa em seu período (MÜLLER, 2011, p. 285–286). Em três passos (“pré-iconográfico”, “iconográfico”, “iconológico”), ela baliza interpretações através da comparação de, respectivamente, estilo, tipos e símbolos com outras imagens do mesmo contexto histórico-cultural (PANOFSKY, 1991, p. 6–65).

Um cuidado a ser tomado na iconografia, especialmente no tópico ao qual esse artigo se dedica, é de não reduzir imagens a rótulos fixos ou estanques. Esse é um erro comum da prática de interpretação de deuses e deusas do “mundo bíblico”, haja vista praticada em contextos acadêmicos textocêntricos. Em outras palavras, pela pressuposição que imagens produzam significados da mesma forma que textos, muitos(as) entendem que cada imagem aponta para um referente fixo e imutável. Embora tal pressuposição seja também incorreta na interpretação de textos, ela é mais problemática na interpretação de imagens⁶.

⁴ O neologismo, cunhado por Fiorenza, combina os termos gregos *kyrios* (senhor, mestre de escravos, pai, marido, homem de elite) e *archein* (governar, dominar) para descrever o dispositivo piramidal de opressão/violência. Assim, ele não denota apenas discriminação de gênero, mas também de classe, raça, etnia e imperial/colonial (veja SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 9–15).

⁵ O referente ou, segundo a terminologia de Peirce, objeto do signo não é necessariamente um objeto empíri-

Enquanto códigos verbais (“textos”) e não-verbais (inclusas “imagens”) sejam polissêmicos, a forma distinta como produzem sentido faz com que imagens favoreçam sobreposições de sentidos, enquanto textos apontem para sentidos mais inequívocos. Por isso opto por descrever “padrões de representação de deusas”, ao invés de “descrever e nomear deusas”. Isso é particularmente necessário no estudo de deusas, já que, no antigo oriente, “os tipos de revelação de divindades são primários [...], os nomes, porém, são secundários” (SCHROER, 2008b, p. 150). Assim, ao apontar padrões de representação, eu deixo aberta a possibilidade de múltiplas identidades das divindades representadas, ao invés de encerrá-las sob um rótulo único e inequívoco.

Deformações: reflexões hermenêuticas

O estudo de deusas do “mundo bíblico” é particularmente propenso a controvérsias. Atribuo tal propensão às expectativas ideológicas e teológicas projetadas sobre o assunto. Nessa sessão, me ocupo das principais problemáticas— ou “deformações” —no estudo contemporâneo de deusas para explicitar as tensões hermenêuticas presentes na tarefa.

Hermenêuticas do “feminino”

As discussões acadêmicas sobre divindades da Ásia Ocidental e Mediterrâneo Oriental antigo está embebida de modelos binários e redutivos de gênero que impõem preconceitos ao passado (STAVRAKOPOULOU, 2017)⁶. Embora teorias contemporâneas também incorram no risco de projetar ideias ao passado, a problematização de gênero é necessária para reduzir o efeito de tais preconceitos interpretativos (BUDIN, 2020).

Uma problemática comum é a redução do feminino a um único e inequívoco estereótipo. Contudo, “desde sempre houve mais de um conceito de ‘feminilidade’, e desde sempre pôde se compreender ‘feminilidade’ ou ‘ser mulher’ sob aspectos muito diferentes e parcialmente contraditórios” (UEHLINGER, 2019b, p. 10). Para evitar tal reducionismo, é importante ter em mente que papéis de gênero, identificação de gênero, orientação sexual e prática sexual são formados a partir do entrelaçamento e interação entre diferentes aspectos biológicos, ambiente social, consciência individual e experiência corporal, sem que nenhum deles tenha precedência sobre os outros (NISSINEN, 1998, p. 1). Essa perspectiva evita distinguir, de forma simplista, natureza/cultura e sexo/gênero, além de possibilitar o questionamento da associação *a priori* entre papéis

co. Ele pode, portanto, ser algo “inimaginável” (NÖTH; SANTAELLA, 2017, p. 2–). Assim, a interpretação, segundo o semiólogo, resulta numa série infinita de interpretantes, que gera uma semiose ilimitada (ECO, 198, p. 39).

⁶ Preconceito de gênero não afetam apenas objetos de estudo, mas também sujeitos (STAVRAKOPOULOU, 2017).

de gênero e identificação de gênero⁸. Em outras palavras, é necessário evitar essencializar papéis e identidades de gêneros via projeção de perfis tidos como “ideais” ou “representativos”.

A interpretação iconográfica de gênero traz problemas particulares. Geralmente, corpos femininos e masculinos são identificados via percepção de características ginecofórmicas ou via associação iconográfica. Com relação à identificação ginecofórmica, é importante distinguir entre casos ambíguos e não ambíguos. Nem todas as figuras do passado têm gêneros facilmente identificáveis, seja por opção de produtores(as), estilo ou desgate. Nesses casos, é importante não considerar que essas representações são “masculinas até que se prove o contrário” (BIERMANN, 2023). Quando há características anatômicas discerníveis, é importante resistir ao impulso de reduzir a representação à anatomia. Em outras palavras, embora seja comum reduzir corpos femininos a “potencialidades biológicas”, a presença de características ginecofórmicas não significa necessariamente “fertilidade”, “reprodução” e/ou “maternidade” (STAVRAKOPOULOU, 2017, p. 500). Isso seria essencializar o feminino e ignorar que sociedades antigas atribuíam outros significados a representações visuais (BUDIN, 2002). Ademais, é importante ressaltar que nem toda representação feminina remete a uma deusa. Assim, “encontrar implícita uma espécie de ideia primordial de ‘feminino’, ‘maternal’ e ‘divino’ por trás de todos os variados tipos de imagens femininas que abrangem várias culturas e milênios parece uma projeção utópica da concepção monoteísta do divino” (SCHROER, 2021b, p. 11, minha tradução). É, portanto, fundamental considerar como cenas e atributos se manifestaram em diferentes mídias e períodos para a interpretação histórico-religiosa apropriada.

Com relação à associação de temas iconográficos a gêneros humanos via comparação, é importante ressaltar que embora haja continuidade de séculos ou, mesmo, milênios de temas iconográficos, esses temas não necessariamente significaram o mesmo durante toda sua existência e em todas as suas instanciações. Em outras palavras, não é porque um tema foi associado a mulheres em um período, que ele o foi no período seguinte. Também é importante apontar que “as deusas não se limitam ao mundo social das mulheres” (HULSTER, 2015, p. 79). Em outras palavras, deusas não eram exclusivamente cultuadas por mulheres e nem deuses por homens (veja sessão abaixo). A inscrição de Khirbet el-Qom (CROATTO, 2000, p. 33), p.ex., associa a benção de *yhwh* e Aserá a um *homem* nobre (ZEVIT, 2001, p. 359–370) e, enquanto a menção a *yhwh* soa protocolar, Aserá é agente de salvação, emprestando poder e nome à proteção da tumba (SCHMIDT, 2016, p. 158–162).

⁸ P.ex., “o papel feminino de um homem não tem necessariamente a ver com homossexualidade, e a própria orientação homossexual de um homem não gera aparência ou comportamento feminino” (NISSINEN, 1998, p. 13, minha tradução).

Hermenêuticas do “divino”

A essencialização do feminino é reforçada pela “monoteização” da religiosidade israelita/judaíta antigas. Isso ocorre na singularização de “Deus” (*yhwh*) e da “Deusa” (Aserá?). Embora não haja espaço para discutir aqui as teses sobre o surgimento do monoteísmo⁸, é importante apontar para a ênfase desproporcional às origens da divindade masculina principal (FLEMING, 2021; FLYNN, 2020; LEWIS, 2020; OORSCHOT; WITTE, 2017; RÖMER, 2015) e para o tom polêmico e reducionista da discussão da divindade feminina principal (DEVER, 2005; mas veja FREVEL, 1995; HADLEY, 2000; THOMAS, 2016, 2017). Não é minha intenção reduzir a importância desses estudos, que contribuíram de forma ímpar ao estudo dessas divindades. Minha questão é: haja vista o conceito de monoteísmo ser relacional (FREVEL, 2013, p. 3), não seria apropriado estudar o monoteísmo de forma relacional? Em outras palavras, ao invés de repetir a origem de *yhwh* ou questionar o “estado civil” de Aserá, não seria prudente avaliar origens, desenvolvimentos, interdições e extinções de cultos de todas as divindades cultuadas em Judá e Israel (p.ex., Aserá, Anate, Baal, “Rainha do Céu”, Resefe, Sabedoria) (p.ex., KEEL; UEHLINGER, 1998; SMITH, 2008)? A monolatrização diz mais sobre subjetividades e ideologias de pesquisadores(as) do que sobre o passado.

As evidências também apontam para o fato de que a religião de Israel e Judá admitia outras divindades além das “nacionais”¹⁰. Embora limitados, textos (p.ex., Ex 20.3-5//Dt 5.7-9; Sl 82.1; veja BECKING, 2020) e nomes bíblicos atestam para crenças em outras divindades além de *yhwh* (PIKE, 1990; ZEVIT, 2001, p. 60). Na epigrafia, enquanto 68% dos nomes sejam relacionados a *yhwh*, há outras divindades masculinas aparecem, como *mlk*, Ba‘al, Šamaš, Šalim e Šaḥar e Mot (ALBERTZ; SCHMITT, 2012, p. 339–352; SCHMITT, 2020, p. 29) e, apesar do número restrito, deusas surgem através de seus títulos e, ocasionalmente, por seus nomes. *’Aḥīmalkāh* (“meu irmão é Rainha”), p.ex., pode referir a uma “deusa maior” (p.ex., Aserá, Astarte, Istar), enquanto *Ben ‘ānat* (“filho de/criado por Anate”) a Anate. Nisso, é curioso que deusas são mais associadas a nomes *masculinos*, enquanto, na maioria dos casos em que uma mulher é identificada, a deidade referida é masculina (ALBERTZ; SCHMITT, 2012, p. 363–367). Assim, a partir da evidência epigráfica, Albertz sugeriu ser melhor distinguir entre diferentes tipos de politeísmo do que entre “monoteísmo” e “politeísmo” (ALBERTZ; SCHMITT, 2012, p. 33). Quanto à iconografia, a situação é ainda mais límpida: “não há dúvida de que tanto Israel quanto Judá presumiam a existência de outras divindades além de Javé; ambos presumiam que elas eram ativas e acreditavam que havia outros demônios, criaturas híbri-

⁸ Há hipóteses a partir da exegese (p.ex., REIMER, 2009, p. 0–52), epigrafia (p.ex., ROLLSTON, 2003), iconografia (KEEL, 2017; UEHLINGER, 2019a, p. 117–120) e de perspectiva feminista (SCHROER, 2008b, p. 18–152).

⁹ A designação étnico-territorial é problemática em muitos aspectos (veja PORZIA, 2018).

das, poderes e forças além de Javé” (KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 280, minha tradução).

O estudo de *yhwh* é, também, indevidamente “monoteizado”. Além da evidência iconográfica, que aponta pra diferentes figurações (BERLEJUNG, 2017, p. 88–90; KLEIN CARDOSO, 2020, p. 28–3), em Judá, nomes javistas utilizavam o teóforo *yhw* ou *yh*, enquanto em Samaria *yw* (GOLUB, 201). A pergunta a ser feita é: esses Javés eram considerados uma mesma divindade? Enquanto há tendência de interpretar *yhwh* de forma integrativa, p.ex., nas inscrições de Kuntillet ‘Ajrud (CROATTO, 2000, p. 33–3; SMOAK; SCHNIEDEWIND, 2019, p. 5–6), também há espaço para pensar em um “polijavismo” (LEUENBERGER, 2021, p. 18). Nesse sentido, por analogia, é possível concluir que “assim como [...] neoassírios consideravam Istar-de-Nínive distinta de Istar-de-Arbela ou como os fenícios consideravam Baal-Sidon distinto de Baal-Safon, os israelitas politeístas consideravam *yhwh*-de-Samaria distinto de *yhwh*-de-Temã” (ALLEN, 2015, p. 316, minha tradução). Com isso, resalto a importância da não monolatrizar *a priori* as divindades sul levantinas antigas.

Hermenêutica de “deusas”

Por fim, é importante questionar a razão pela qual nos perguntarmos sobre as deusas do “mundo bíblico”. Será que pressupomos que o entendimento das relações de gênero das deusas enxergaremos com mais clareza concepções antigas de gênero? Apesar de divindades antigo-orientais serem, de fato, representadas com características humanas (i.e., antropomorficamente) e se relacionarem de forma análoga a sociedades humanas (i.e., sociomorficamente) (UEHLINGER, 2022), elas eram imaginadas além da esfera e dimensão humanas. Assim, elas não espelham *necessariamente* ideias de gênero humanas (ZSOLNAY, 2009). Portanto, não devemos pressupor que os padrões de representações divinos forneçam padrões de gênero supostamente “normativos” no passado.

A iconografia das deusas sul levantinas

Passo agora a apresentar tipos frequentes de representação iconográfica de deusas. Haja vista o enfoque no Período do Ferro, devo ressaltar que há uma redução na representação iconográfica de deusas entre os períodos do Bronze Tardio/Ferro I (1550-1130/1130-950 aEC) enquanto que, no Ferro II (c. 950-650 aEC), deuses e deusas deixam de ser representados em forma humana (KEEL; UEHLINGER, 1998, §109-111). Nisso, apesar do desenvolvimento anterior apontar para uma patriarcalização da religião israelita/judaíta (OTTERMANN, 2006, p. 11–1), o ulterior também pode ter relação com a regressão do domínio egípcio sobre Canaã e suas marcas na sociedade e imaginário locais (KOCH, 2021). Isto posto, a supressão de representação *antropomórfica* de deusas não

significa sua extinção, mas outras estratégias de representação, como sua representação via atributos. Por essa razão, também descrevo algumas imagens desse período de transição.

Sexualidade, vegetação, reprodução

O tipo mais proeminente de deusa na Palestina antiga é, provavelmente, a “deusa nua”. Essa figuração possui diversas manifestações, em diferentes locais e períodos (panorama em UEHLINGER, 1998). Sua figuração, nesse sentido, se desenvolve entre uma representação simples, atrelada a ramos no Bronze Médio (**Fig. 1a**), para uma mais complexa e com cultuantes no Ferro III (**Fig. 2b**).

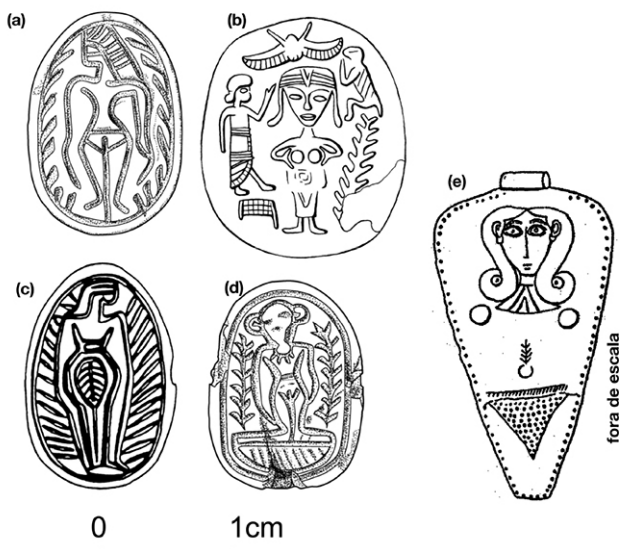


Fig. 1a-e. Fonte: (a) CSSL Lachish 282; (b) Lachish 171; (c) CSSL Aphek 21; (d) CSSL Lachish 33; (e) Keel; Uehlinger 1998, Fig. 49

Um tipo importante é a chamada “deusa-árvore” ou “deusa dos ramos”. Árvores artificiais ou naturais são cultuadas desde o final do quarto milênio aEC até hoje no sul do Levante (KEEL, 1998; ZIFFER, 2010). Assim, desde muito cedo elas foram associadas a deusas cujo domínios abrangiam terra, sexualidade, vegetação e reprodução. A conexão íntima entre esses elementos transparece no entrelaçamento visual de partes de corpos femininos, vegetais e animais apontam para a “personificação do poder da terra frutífera” (OTTERMANN, 2006, p. 11). Essa representação, conhecida desde o Calcolítico (c. 6000-3800 aEC) (SCHROER, 2021b; ZIFFER, 2010, p. 11–12), se materializa na “deusa nua entre ramos” do período do Bronze Médio (c. 2000-1550 aEC). Um exemplo desse tema pode ser visto em um escaravelho encontrado em Afec, que carrega na base a ilustração de uma mulher nua, cuja silhueta se desenha com

ramos, enquanto o triângulo púbico também é uma folha de árvore (**Fig. 1c**). Os artefatos em miniatura nos quais essas deusas foram inscritas sugerem intimidade com os cultuantes. Isso também é visto na variação que tem uma deusa com orelhas protuberantes e olhos fixos no(a) observador (a) (SCHROER, 1989, p. 130–131) (**Fig. 1d**). A mesma fusão ocorre em alguns pingentes encontrados em Tell el-‘Ajjul, cujo formato de pera também funciona como torso (**Fig. 1e**). Esse modelo foi encontrado em camadas da transição entre Bronze Tardio e Ferro (veja, p.ex., WEISSBEIN et al., 2016, No.)¹⁰. Neles, a cabeça da mulher aparece acima, trajada com a peruca de Hator e, abaixo, dois círculos remetem aos seios, enquanto o triângulo púbico, à semelhança de imagens do Calcolítico, é formado por ramos. Essa figuração possui, por um lado, apelo sexual e conotação erótica (ZIFFER, 2010, p. 13–1) e, por outro, representa o poder da deusa para garantir reprodução e vida (BUDIN, 2016).

Nascimento, reprodução e nutrição

Uma constelação próxima à “deusa árvore” é aquela que mostra a “deusa nua” associada a outras criaturas. Deusas, nessa figuração, eram “mães de todos os seres vivos” (*’ēm kol-hāy*, Gn 3.20), possuindo características eróticas e de nutrição (KEEL, 2012, p. 32). A combinação de deusa nua, triângulo púbico e cabritos monteses é frequente (ZIFFER, 2010 Figs. 1, 5-6). No Período do Ferro IIB (c. 775-650 aEC), próximo ao deserto do Sinai, tal combinação surge em Kuntillet ‘Ajrud (**Fig. 2a**). Na cena, dois cabritos se alimentam de uma árvore da vida. A substituição da deusa ou triângulo púbico pela árvore é clara pela sintaxe da cena, que centraliza dois cabritos e a aloca acima de um leão. O tema também surge em estatuetas de terracota, que substituem selos como mídia de representação de deusas no Ferro (SCHROER, 2021c, p. 91–92) e em modelos de templo. Um desses modelos, encontrados em Yavne, em uma *favissa* do final do Período do Ferro IIA (c. 875-775 aEC), tem como duas mulheres nuas como colunas na mesma postura da antiga deusa nua canaanita e trazem, também, cabritos monteses se alimentando (**Fig. 2b**).

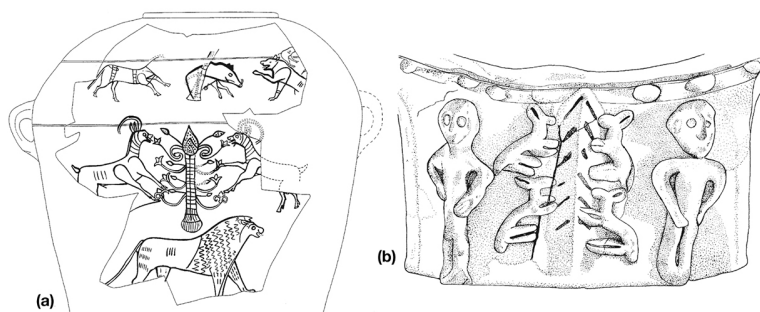


Fig. 2a-b. Fonte: (a) IPIAO 1577; (b) IPIAO 1201.

¹⁰ Para explorações mais abrangentes, veja Schroer (2005-2018) e Keel e Uehlinger (1998). Sobre essas obras, veja Klein Cardoso (2022).

Uma estatueta encontrada em Revadim e origem no Período do Bronze Tardio apresenta uma interessante combinação de temas, que mostram a extensão semântica desse tipo de representação (**Fig. 3**). A estatueta ilustra uma mulher nua, com seios e umbigos aparentes, abrindo a vulva. Seus cabelos caem sobre o corpo e abaixo de seus seios estão duas figuras humanas. Nos braços e pescoço ela possui ornamentos, um deles com o formato da letra Ômega, que remete ao ventre materno. Ela traz em cada uma das pernas cabritos monteses se alimentando de uma árvore (KEEL; UEHLINGER, 1998, §; SCHROER, 2018, p. 280; ZIFFER, 2010, p. 15–16). Enquanto parece certo de que a figura tenha ligação com partos, pela abertura da vulva e expressão de dor, alguns opinam se tratar de figura humana não divina. O artefato, assim, seria apotropaico para o parto de gêmeos (ORNAN, 2007). A confluência de símbolos, contudo, parece apontar para figura divina.

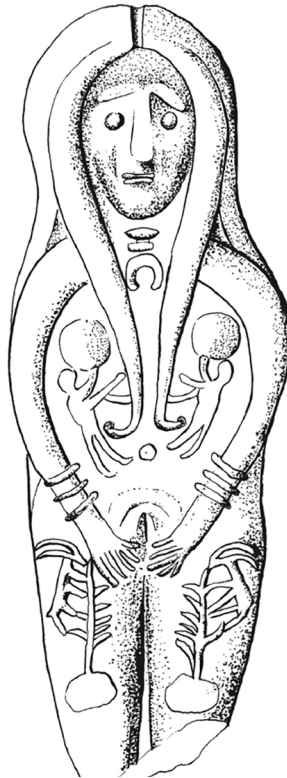


Fig. 3. Fonte: IPIAO 828.

Maternidade, cuidado, nutrição

Enquanto o aspecto materno e de cuidado de deusas surge nas constelações acima, ela aparece mais claramente no período do Ferro I-IIA (c. 1050-775 aEC) no tema dos “caprinos amamentando sob Escorpião”. Esse tema, que

remete à proteção divina sobre rebanhos, geralmente é composto por quatro elementos: (1) um quadrúpede com chifres; (2) um quadrúpede menor entre as patas do animal maior; e (3) a Constelação de Escorpião (**Fig. a-e**). Enquanto o tema reflete a inexorável ligação entre lactante e mãe, conhecida da iconografia egípcia e síria, ela inova ao acrescentar Escorpião. A visão da constelação no céu de setembro marcava o início das chuvas e sementeira. Assim, rebentos do período tornavam-se mais fortes, por desfrutarem pastos verdes na primeira infância (STAUBLI, 2009). O tema é marcante na religiosidade canaano-israelita e ressoa em bênçãos e proibições bíblicas (KEEL, 1980). A sacralidade de tal figuração também transparece na deposição de alguns desses selos junto a objetos de culto¹². O selo de Qeiyafa (**Fig. c**) foi encontrado junto a um altar de basalto e o de Rehov (**Fig. d**) com outros objetos cúlticos, como um “modelo de templo”.

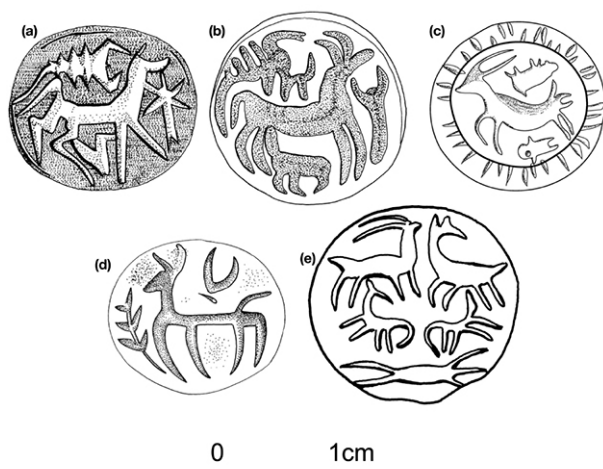


Fig. a-e. Fonte: (a) CSSL Tell Keisan 12; (b) CSSL Megiddo 282; (c) CSSL Khirbet Qeiyafa 8; (d) CSSL Rehov 10; (e) CSSL Nasbeh 70.

Guerra, violência, erotismo

Deusas também são associadas à guerra, violência e erotismo. Mesmo em períodos em que cavalos eram aparentemente apenas utilizados para tração de carruagens, deusas surgem montadas (SCHROER, 2008a, p. 6–10). A postura dessas deusas é geralmente ameaçadora, tendo em mãos uma lança ou arco e flecha. Um selo de Tel Motza, ao norte de Jerusalém, mostra uma figura humana cavalgando e com um arco na mão que parece ser uma deusa (**Fig. 5a**). Embora não haja características anatômicas que assegure tratar-se de uma figura feminina, um selo de Tell el-Far‘a Sul, com motivo similar (**Fig. 5b**), além de outras imagens egípcias, parecem confirmar a interpretação (veja CORNELIUS,

¹¹ Para estratégias de atribuição de religiosidade a objetos, veja Klein Cardoso (2023b).

2008). A deusa montada geralmente surge acompanhada de motivos vegetais e, em certos casos, com um pássaro, provavelmente uma pomba, como ocorre num selo antropomórfico encontrado em Aco (**Fig 5c**). Dada a tendência de evitar antropomorfia no Ferro IIA, a pomba substitui a deusa em alguns dos casos (**Fig. 5d**) (KEEL; UEHLINGER, 1998, §86).

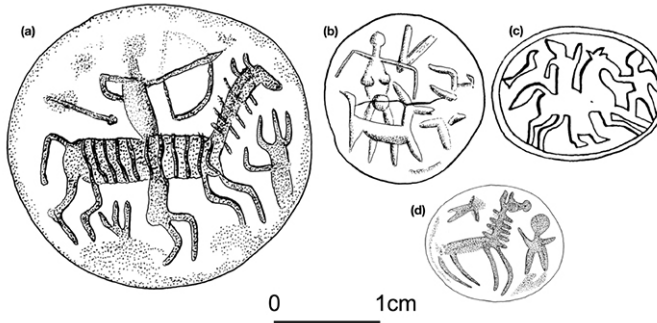


Fig. 5a-d. Fonte: (a) CSSL Tell Motza 2; (b) CSSL Tell el-Far'a Sul 256; (c) CSSL Tell Acco; (d) CSSL Lachish 126.

Poder, astros, estrelas

Com a presença e influência assíria no sétimo século, mais elementos ligados aos astros celestes passam a ser encontrados na iconografia da região. Ishtar é claramente identificada em alguns selos de estampar e cilíndricos desse período. Em um deles, ela surge com uma coroa, túnica com franjas e uma espada em sua cintura (**Fig 6**). Atrás dela, sete pontos retratam as plêiades, enquanto a estrela de Vênus brilha no centro da imagem. Frente a ela está a figura de um adorador (KEEL; UEHLINGER, 1998, p. 171; SCHROER, 2018, p. 600). A imagem mostra o poder astral sobre a noite, assim como demonstra o caráter belicoso e guerreiro de Ishtar, que pode ter sido considerada a “Rainha dos Céus” que surgem no livro de Jeremias (SCHROER, 2021a, p. 56–58).



Fig. 6. Fonte:
(a) CSSL Shechem 86

Conclusão

Com o propósito de descrever as diferentes áreas de atuação das deusas, esse artigo discutiu dificuldades metodológicas e hermenêuticas na interpretação histórico-religiosa sul levantina via iconografia. Com relação à abordagem iconográfica, apesar de seu potencial para notar novas nuances que não são observáveis, estão implícitas ou foram silenciadas em textos bíblicos, ela carece de um método suficientemente diferenciado para superar as dificuldades da tarefa. Com relação às tensões hermenêuticas, foi enfatizada a necessidade de uma abordagem que não essencialize o feminino ou monolatrise o divino, evitando, assim, a projeção de preconceitos ao passado. Na sequência, sem a pretensão de abrangência, o artigo apresentou a multiforme atuação de deusas sul levantinas antigos no Período do Ferro através de seus respectivos tipos e domínios. Foram escolhidos cinco conjuntos de conceitos: (1) sexualidade, vegetação, reprodução; (2) nascimento, reprodução, nutrição; (3) maternidade, cuidado, nutrição; (4) guerra, violência, erotismo; e (5) poder, astros, estrelas. Estes temas, que não representam a totalidade de atuação de deusas na região e período, mostram tanto a onipresença de deusas em diversas áreas da vida, quanto seus papéis, identificações e orientações sociais diversas e parcialmente divergentes, que demonstram a riqueza da concepção desses seres.

Referências

- ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rudiger. **Family and household religion in ancient Israel and the Levant**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- ALLEN, Spencer L. **The splintered divine: a study of Ištar, Baal, and Yahweh divine names and divine multiplicity in the ancient Near East**. Boston: De Gruyter, 2015.
- BECKING, Bob. More Than One God? Three Models for Construing the Relations Between YHWH and the Other Gods. Em: CORNELL, C. (Ed.). **Divine Doppelgängers: YHWH's Ancient Look-Alikes**. Pennsylvania: Penn State University Press, 2020. p. 60–76.
- BERLEJUNG, Angelika. Sources and methods. Em: GERTZ, J. C. et al. (Eds.). **T&T Clark Handbook of the Old Testament**. New York: T&T Clark, 2012. p. 1–58.
- The Origins and Beginnings of the Worship of YHWH: The Iconographic Evidence. Em: VAN OORSCHOT, J.; WITTE, M. (Eds.). **The Origins of Yahwism**. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 67–92.
- BIERMANN, Bruno. 'Male until Proven Otherwise'? Searching for Women with the Help of Inscribed Stamp Seals from Jerusalem. **Near Eastern Archaeology**, v. 86, n. , 2023.

- BONFIGLIO, Ryan P. **Reading images, seeing texts: towards a visual hermeneutics for biblical studies**. Fribourg, CH; Gottingen: Academic Press, 2016.
- BONNET, Corinne et al. Introduction. Em: GALOPPIN, T. et al. (Eds.). **Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean: Spaces, Mobilities, Imaginaries**. Berlin: De Gruyter, 2022. p. 1–9.
- BUDIN, Stephanie L. Creating a goddess of sex. Em: BOLGER, D.; SERWINT, N. J. (Eds.). **Engendering Aphrodite: women and society in ancient Cyprus**. Boston: ASOR, 2002. p. 315–32.
- Reduced to Her Bare Essentials: Bronze Age Piriform Pendants in the Levant. **Near Eastern Archaeology**, v. 79, n. 3, p. 166–173, 2016.
- Sex and Gender and Sex. **Mare Nostrum**, v. 11, n. 1, p. 1–59, 28 set. 2020.
- CORNELIUS, Izak. **The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE**. Fribourg, CH; Gottingen: Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- CROATTO, Jose Severino. La diosa Ashera en el antiguo Israel: el aporte epigrafico de la arqueologia. **RIBLA**, v. 38 (Religion y Erotismo), n. 1, p. 29–39, 2000.
- DEVER, William G. **Did God have a wife?** Archaeology and folk religion in ancient Israel. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- DOHMEN, Christoph. **Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament**. 2. ed. Frankfurt: Athenaum, 1987.
- ECO, Umberto. **Conceito de texto**. Sao Paulo: USP, 198.
- FLEMING, Daniel E. **Yahweh before Israel: Glimpses of History in a Divine Name**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- FLYNN, Shawn W. **A story of YHWH: Cultural Translation and Subversive Reception in Israelite History**. London: Routledge; Taylor & Francis, 2020.
- FREVEL, Christian. **Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs**. Beitrage zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion. Weinheim: Beltz Athenaum, 1995.
- Beyond monotheism? Some remarks and questions on conceptualising ‘monotheism’ in Biblical Studies. **Verbum et Ecclesia**, v. 3, n. 2, p. 1–7, 5 set. 2013.
- GOLUB, Mitka. The Distribution of Personal Names in the Land of Israel and Transjordan during the Iron II Period. **Journal of the American Oriental Society**, v. 13, n. , p. 621–62, 201.
- HADLEY, Judith M. **The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- HALLOTE, Rachel. *The Southern Levant and the Ancient Near Eastern Canon*. Em: GANSELL, A. R.;
- SHAFER, A. (Eds.). **Testing the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology**. New York: Oxford University Press, 2020. p. 5–65.
- HULSTER, Izaak J. de. **Iconographic exegesis and Third Isaiah**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- . Goddess (I. Ancient Near East and Hebrew Bible/ Old Testament). Em: ALLISON, D. C., Jr, et al. (Eds.). **Encyclopedia of the Bible and its Reception**. Berlin: De Gruyter, 2015, V. 10, p. 783–785.
- HULSTER, Izaak J. de; STRAWN, Brent A.; BONFIGLIO, Ryan P. Introduction: Iconographic Exegesis, method and practice. Em: HULSTER, I. J. DE; STRAWN, B. A.; BONFIGLIO, R. P. (Eds.). **Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament: An Introduction to Its Method and Practice**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. p. 19–2.
- KEEL, Othmar. **Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes: Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs**. Fribourg, CH; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- . **Goddesses and trees, new moon and Yahweh: ancient Near Eastern art and the Hebrew Bible**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- . Paraphernalia of Jerusalem Sanctuaries and Their Relation to Deities Worshipped Therein during the Iron Age IIA-C. Em: KAMLAH, J.; MICHELAU, H. (Eds.). **Temple building and temple cult: architecture and cultic paraphernalia of temples in the Levant (2.-1. mill. B.C.E.): proceedings of a conference on the occasion of the 50th anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen (28-30 May 2010)**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012. p. 317–32.
- . **Jerusalem and the One God: A Religious History**. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- KEEL, O.; UEHLINGER, C. **Gods, goddesses, and images of god in ancient Israel**. Tradução: Thomas H. Trapp. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- KLEIN CARDOSO, Silas. Culturas materiais e visuais das religiões do livro: o caso do “Antigo Israel”. Em: MENDONÇA, K. M. L.; RENDERS, H.; HIGUET, E. A. (Eds.). **Religião e Cultura Visual no Brasil: desafios e métodos**. Belém: EDUEPA, 2020. p. 23–51.
- . Para desvendar o mundo bíblico: entre linhas e pressupostos. Em: LEONEL, J.; CARNEIRO, M. DA S. (Eds.). **Para estudar a Bíblia: abordagens e métodos**. São Paulo: Recriar, 2021a. p. 83–111.
- . Exegese Iconográfica: uma brevíssima introdução. **Caminhando**, v. 26, p. 1–26, 2021b.
- . O exegeta como texto: Per/mutações do conceito de religião na História da Religião do Sul do Levante a partir da Escola de Friburgo. Em: SOU-

- ZA, S. D. DE (Ed.). **Ciências da Religião e Teologia: epistemologia, identidade e relações**. São Paulo: Recriar, 2022. p. 201–235.
- The Genesis of Iconographic Exegesis. **Currents in Biblical Research**, v. 21, n. 2, p. 178–217, 2023a.
- Loosening religion. O que torna um artefato “religioso” na história da religião sul-levantina? **Reflexão**, v. 8, n. e23726, 2023b.
- KOCH, I. **Colonial Encounters in Southwest Canaan during the Late Bronze Age and the Early Iron Age**. Leiden: Brill, 2021.
- LEUENBERGER, Martin. Yahweh and His Asherah in the Three Pithoi Inscriptions from Kuntillet ‘Ajrud: A Re-evaluation. Em: VAN DIJK-COOMBES, R. M.; SWANEPOEL, L. C.; KOTZE, G. (Eds.). **From Stone Age to Stellenbosch**. Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie) Cornelius. Münster: Ugarit-Verlag, 2021. p. 179–190.
- LEWIS, Theodore J. **The origin and character of God: ancient Israelite religion through the lens of divinity**. New York, NY: Oxford University Press, 2020.
- LORAUX, Nicole. Elogio do Anacronismo. Em: NOVAES, A. (Ed.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 57–70.
- LORDE, Audre. The Master’s Tools Will Never Dismantle The Master’s House: Comments at “The Personal and the Political” Panel (Second Sex Conference, October 29, 1979). Em: MORAGA, C.; ANZALDUA, G. (Eds.). **This Bridge called my back: writings by radical women of color**. 2. ed. New York: Kitchen Table, 1983. p. 98=101.
- MULLER, Marion G. Iconography and Iconology as a Visual Method and Approach. Em: MARGOLIS, E.; PAUWELS, L. (Eds.). **The SAGE handbook of visual research methods**. Los Angeles: SAGE, 2011. p. 283–297.
- NISSINEN, Martti. **Homoeroticism in the biblical world: a historical perspective**. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- NOTH, W.; SANTAELLA, L. **Introdução à semiótica: passo a passo para compreender os signos e a significação**. São Paulo: Paulus, 2017.
- OORSCHOT, Jurgen van; WITTE, Markus (Eds.). **The origins of Yahwism**. Berlin: De Gruyter, 2017.
- ORNAN, Talay. Labor Pangs: The Revadim Plaque Type. Em: BICKEL, S. et al. (Eds.). **Bilder als Quellen / Images as Sources**. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. Fribourg, CH; Göttingen: Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. p. 215–235.
- OTTERMANN, Monika. A Deusa Inana-Ishtar - uma rival de YHWH? Considerações feministas sobre as Deusas-arvore e o Deus unico da Biblia Hebraica. Em: **Hermenêuticas Bíblicas**. Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. Goiania: UCG; Abib, 2006. p. 136–17.

- PANOFISKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. 3. ed. Sao Paulo: Perspectiva, 1991.
- PIKE, Dana M. **Israelite theophoric personal names in the Bible and their implications for religious history**. Tese de doutorado (Oriental Studies)—Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1990.
- PORZIA, Fabio. “Imagine There’s no Peoples”. A Claim against the Identity Approach in Phoenician Studies through Comparison with the Israelite Field. **Rivista di Studi Fenici**, v. 6, p. 11–27, 2018.
- REIMER, Haroldo. **Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico**. Sao Leopoldo: Oikos, 2009.
- ROLLSTON, Christopher. A. The Rise of Monotheism in Ancient Israel: Biblical and Epigraphic Evidence. **Stone-Campbell Journal**, v. 6, p. 95–115, 2003.
- ROMER, Thomas. **The Invention of God**. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- SCHMIDT, Bryan B. **The Materiality of Power**: explorations in the social history of early Israelite magic. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- SCHMITT, Rudiger. **Die Religionen Israels/Palästinas in der Eisenzeit**: 12.-6. Jahrhundert v. Chr. Munster: Zaphon, 2020.
- SCHROER, Silvia. **In Israel gab es Bilder**: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. Freiburg, Switzerland / Gottingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- . Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Em: KEEL, O.; KEEL-LEU, H.; SCHROER, S. (Eds.). **Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel Band II**. Freiburg, Switzerland; Gottingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. p. 89–207.
- . Gender and Iconography from the Viewpoint of a Feminist Biblical Scholar. **Lectio difficilior**, n. 2, 2008a.
- . A caminho para uma reconstrução feminista da história de Israel. Em: SCHOTTROFF, L.; SCHROER, S.; WACKER, M.-T. (Eds.). **Exegese Feminista**. Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres. Sao Leopoldo: Sinodal, 2008b. p. 83–159.
- . **Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient (=IPIAO)**. Eine Religionsgeschichte in Bildern I-IV. Fribourg, CH: Schwabe, 2005-2018.
- . Cult and War: Contributions of Iconography to a Gender-Oriented Exegesis of Prophecy. Em: CLAASSENS, L. J.; FISCHER, I. (Eds.). **Prophecy and gender in the Hebrew Bible**. Atlanta: SBL Press, 2021a. p. 7–73.
- . Were goddesses already worshipped in the early Chalcolithic Period? Em: VAN DIJK-COOMBES, R. M.; SWANEPOEL, L. C.; KOTZE, G. (Eds.). **From Stone Age to Stellenbosch: studies on the Ancient Near**

- East in honour of Izak (Sakkie) Cornelius.** Munster: Zaphon, 2021b. p. 11–17.
- The Continuity of the Canaanite Glyptic Tradition into the Iron Age I–IIA. **Jerusalem Journal of Archaeology**, v. 1, p. 82–502, 18 jun. 2021c.
- SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. **Simbolismo do Corpo na Bíblia.** Sao Paulo: Paulinas, 2003.
- SCHUSSLER FIORENZA, Elizabeth. Introduction: Exploring the Intersections of Race, Gender, Status and Ethnicity in Early Christian Studies. Em: NASRALLAH, L. S.; SCHUSSLER FIORENZA, E. (Eds.). **Prejudice and Christian beginnings: investigating race, gender, and ethnicity in early Christian studies.** Minneapolis: Fortress Press, 2009. p. 1–23.
- SMITH, Mark S. **God in translation: deities in cross-cultural discourse in the biblical world.** Tubingen: Mohr Siebeck, 2008.
- SMOAK, Jeremy; SCHNIEDEWIND, William. Religion at Kuntillet ‘Ajrud. **Religions**, v. 10, n. 3, p. 211, 19 mar. 2019.
- SONIK, Karen. Art/ifacts and ArtWorks: de-Colonizing the Study and Museum Display of Ancient and Non- Western Things. Em: SONIK, K. (Ed.). **Art/ifacts and artworks in the ancient world.** Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2021. p. 1–82.
- STAUBLI, Thomas. Bull leaping and other images and rites of the Southern Levant in the sign of Scorpius. **Ugarit Forschungen**, v. 1, p. 611–630, 2009.
- STAVRAKOPOULOU, Francesca. The ancient goddess, the biblical scholar, and the religious past: re-imagining divine women. Em: SHERWOOD, Y.; FISK, A. (Eds.). **The Bible and feminism: remapping the field.** Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 95–513.
- THOMAS, Ryan. The Identity of the Standing Figures on Pithos A from Kuntillet ‘Ajrud: A Reassessment. **Journal of ancient near eastern religions**, v. 16, p. 121–191, 2016.
- The Meaning of asherah in Hebrew Inscriptions. **Semitica**, v. 59, p. 157–218, 2017.
- TLOSTANOVA, Madina. Decoloniality: Between a travelling concept and a relational onto-epistemic political stance. Em: GROGLOPO, A.; SUAREZ-KRABBE, J. (Eds.). **Coloniality and Decolonization in the Nordic Region.** London: Routledge, 2023. p. 15–163.
- UEHLINGER, Christoph. Nackte Gottin (B. In der Bildkunst). Em: EDZARD, D. O. (Ed.) **Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie.** Berlin, New York: De Gruyter, 1998, Vol. 9, p. 53-6.
- Beyond “Image Ban” and “Aniconism”: Reconfiguring Ancient Israelite and Early Jewish Religion’s in a Visual and Material Religion Perspective. Em: MEYER, B.; STORDALEN, T. (Eds.). **Figuration and Sen-**

- sation of the Unseen in Judaism, Christianity and Islam:** Contested Desires. London: Bloomsbury Academic, 2019a. p. 99–123.
- . Companhias incomodas para Jave? Deusas no mundo do Antigo Israel e arredores. **Mandrágora**, v. 25, n. 1, p. 5–31, jul. 2019b.
- . Soziomorphie der Gotterwelt: Überlegungen im Anschluss an ein alt-syrisches Zylindersiegel. Em: BACHMANN, V.; SCHELLENBERG, A.; UEBERSCHAER, F. (Eds.). **Menschsein in Weisheit und Freiheit:** Festschrift für Thomas Krüger. Leuven: Peeters, 2022. p. 11–39.
- WEISSBEIN, Itamar et al. Goddesses from Canaanite Lachish. **Strata**, v. 3, p. 1–55, 2016.
- ZEVIT, Ziony. **The religions of ancient Israel:** a synthesis of parallactic approaches. London: Continuum, 2001.
- ZIFFER, Irit. Western Asiatic Tree-Goddess. **Ägypten und Levante**, v. 20, p. 1–30, 2010.
- ZSOLNAY, Ilona. Do divine structures of gender mirror mortal structures of gender? Em: HOLLOWAY, S.; SCURLOCK, J.; BEAL, R. (Eds.). **In the Wake of Tikva Frymer-Kensky.** Piscataway: Gorgias, 2009. p. 103–120.

1Sm 28: Cinco leituras sobre um rei e uma necromante. Exercícios de hermenêutica rabínica e processo-relacional

1sm 28: Five Readings About a King and a Necromancer Rabbinic and Process-Relational Hermeneutics Exercises

Resumo

A narrativa sobre Saul e a necromante (1 Sm 28) nos apresenta um interessante episódio que reflete a atuação ou a censura das vozes de mulheres no papel de profetisas ou videntes na história do Antigo Israel. Nos tempos atuais, saber costurar distintas metodologias interpretativas na produção de um estudo mais profundo é uma competência desafiadora para os intérpretes da Bíblia. Trata-se de uma perícia nexialista que nos é apresentada pela hermenêutica processo-relacional. Neste artigo apresentamos uma análise sócio-histórica da pericope que é enriquecida por duas óticas que se cooperam: a hermenêutica rabínica e a hermenêutica processo-relacional.

Palavras-chave: Feiticeiras. Profetisas. Proibição. Torá.

Abstract

The narrative about Saul and the necromancer (1 Samuel 28) presents us with an interesting episode that reflects the performance or censorship of women's voices in the role of prophetesses or seers in the history of ancient Israel. Nowadays, knowing how to weave different interpretative methodologies in the production of a deeper study is a challenging competence for Bible interpreters. It is a nexialist expertise that is presented to us by process-relational hermeneutics. In this article, we present a socio-historical analysis of the pericope that is enriched by two cooperative perspectives: rabbinic hermeneutics and process-relational hermeneutics.

Keywords: Sorceresses. Prophetesses. Prohibition. Torah.

¹ Lília Dias Marianno é Doutora em História das Ciências e Epistemologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP); Mestre em Teologia Bíblica pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAI/STBSB). Graduada em Administração pela Universidade Estácio de Sá (UNESA).

² Diego Raigorodsky (Rabino Yair Alon) é Doutorando em Filosofia pela Yeshiva University em NY, Mestre em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica e Graduado em Linguística pela Universidade de São Paulo (USP), Graduado em Cultura Judaica pela Universidade Aberta de Israel, possui formação rabínica pela Yeshivá de Raanana, especializado em estudos cabalísticos e talmúdicos.

Introdução

As profetisas e as feiticeiras não eram personagens muito distintas no Antigo Israel, isto é, nos momentos em que os textos do Primeiro Testamento foram escritos. Eram todas mulheres com uma espiritualidade diferenciada e que rivalizavam com os profetas e sacerdotes israelitas do mesmo modo que as rezadeiras do interior de nosso país rivalizam com os párocos e padres, ou que as “irmãs de oração” rivalizam com os pastores. Quando as leis proibitivas de feitiçaria e necromancia na Torá se tornaram estatutárias para o monoteísmo israelita, as profetisas também desapareceram de cena. Nosso estudo usará o método histórico-social para datar a perícopa e estabelecer seu contexto vivencial, seguirá com considerações da exegese rabínica e a organicidade interpretativa será arrematada com o nexialismo processo-relacional.

A trilha da hermenêutica histórico-social

A exegese feita com o Método Histórico-Social (MHS), um desdobramento mais recente do Método Histórico-Crítico, procura buscar o sentido do texto no momento de seu “nascimento”. Ou seja, considera que o texto foi escrito para atender às demandas de sua época e, mesmo que continue falando conosco através dos séculos, teve como objetivo primordial orientar seus primeiros leitores, isto é, seu público-alvo original. Por isso, as exegetas histórico-críticas ou sociais delimitam uma perícopa, datam o período em que a perícopa foi redigida, relacionam seus possíveis autores e então, diacronicamente, estabelecem seu *Sitz im Leben*, isto é, seu lugar vivencial. Só depois deste aterramento é que ousam começar a interpretação do texto.

A trilha da hermenêutica rabínica

Desde muito cedo, os rabinos fizeram uma distinção clara entre seus métodos de exegese: aquela que visava a extrair o significado literal do texto (e que ficou conhecida como *Peshat*) e aquela que tinha por objetivo “atualizar” o texto bíblico, permitindo que ele fosse aplicado ao momento histórico em que estava sendo lido, para atender às necessidades prementes da sociedade. Para esse último método foram empregados uma variedade enorme de métodos interpretativos que vieram a ser chamados de *midrash*.

Dentro da lógica do *midrash*, estratégias como comparações, analogias e ilustrações abundam, e, assim, os rabinos conseguiam encontrar significados que eles mesmos reconheciam estar ocultos no texto; sendo assim, eram significados secretos; daí que esse tipo de atividade interpretativa veio a ser conhecida como *sod* (secreta). Desse modo, os sábios do judaísmo conseguiram fazer com que os textos bíblicos respondessem perguntas que as Escrituras nunca de fato trataram.

Quando tratavam de entender o significado literal do texto, basicamente a estratégia que os rabinos seguiam era: (1) entender o significado de cada uma das palavras do texto isoladamente; (2) entender a função de todas as formas gramaticais das palavras (por exemplo, se um termo está no singular ou plural; ou se o verbo está no presente ou no futuro); (3) entender a construção sintática das orações, das partes das orações e do encadeamento de orações (o que já implica analisar o contexto).

Já quando buscavam “atualizar” o texto bíblico, as etapas do processo eram bastante distintas: (1) definir e deixar claro qual versículo ou parte do versículo será explanado; (2) deixar claro qual é o objetivo da explanação – em geral uma ideia ética, moral, religiosa ou social que os rabinos queriam transferir; (3) explicar o versículo de uma maneira “inovadora” que precisa, forçosamente, ser distinta da leitura literal do texto.

O primeiro tipo de atividade buscava, portanto, o sentido, o significado do texto. Já a segunda atividade buscava uma interpretação das passagens bíblicas.

Por conta desse tipo de diferença interpretativa, na Idade Média surgiu a ideia de que o texto bíblico podia (e, talvez, devia) ser interpretado em diferentes níveis; mais especificamente, quatro, chamados de *Pardês*. A palavra hebraica significa, literalmente, “pomar”, e alude, então, ao pomar interpretativo que o sábio adentra quando vai lidar com o texto bíblico, e cada uma de suas consoantes (lembrando que o hebraico não grafa necessariamente suas vogais) é um acróstico para o nome de cada um dos quatro níveis: P de *Peshat* (literal), R de *Remez* (alegórico e filosófico), D de *Derash* (homilético, ligado ao *midrash* que vimos) e S de *Sod* (segredo, místico, buscando significados ocultos do texto).

Cabe ressaltar que o *Pardês* não é uma metodologia, mas um modo conveniente de descrever os quatro tipos de abordagem que os exegetas medievais judeus usavam para comentar a Bíblia. Alguns exegetas usavam apenas uma abordagem, alguns combinavam duas ou três e, raramente, todas as quatro eram usadas por uma mesma pessoa.

A trilha da hermenêutica processo-relacional

A hermenêutica processo-relacional não deriva de um método exegético em específico, mas sim de um sistema filosófico. Ela é muito mais uma assemblagem de possibilidades interpretativas produzidas por outros métodos distinguindo quais interpretações estão nos níveis superficiais e quais estão nos níveis mais profundos. Possui esta grande afinidade com os níveis de interpretação *PaRDeS* descritos acima. Derivada da Filosofia do Processo, que considera que todos os elementos do cosmos são entidades atuantes (ou ac-tantes) que se interrelacionam e se estendem organicamente umas sobre/pelas outras, a hermenêutica processo-relacional está muito interessada em verificar

as múltiplas dimensões relacionais contidas nas narrativas bíblicas. Ela também apresenta os aspectos aparentemente antagônicos de uma narrativa, não como contraposições, mas sim como contrastes, pois todas as entidades actantes estão interligadas, nada acontece por acaso, eventos e entidades possuem nexos que estabelecem a dinâmica relacional orgânica dentro das narrativas, levando-nos a interpretar os textos com nova ótica e identificando processos relacionais obscurecidos anteriormente (Farmer, 2013; Marianno, 2021).

Situando a perícopa

Nos círculos traditivos clássicos da interpretação bíblica o sistema de leitura é sincrônico, e se tenta entender o sentido dos textos pela ordenação com que eles aparecem no cânon bíblico. No modo sincrônico, portanto, nada mais natural que imaginarmos Saul como um rei que expulsou as/os necromantes do território de Israel porque a Lei de Moisés proibia a prática de necromancia e feitiçaria entre o povo de Israel.

Entretanto, a perspectiva histórico-social trabalha com o critério da diacronia. Ela encontra nos textos bíblicos hebraicos a chamada estrutura concêntrica (das camadas da cebola) que identifica no miolo, isto é, no centro, no coração de um livro, de um texto, de um trecho, o seu conteúdo mais importante ao invés de focar nas suas bordas. Por isso, frequentemente os blocos Torá e Ketuvim são chamados de molduras do TANAK. E o papel da moldura literária é o de dar o “acabamento” a uma obra: sua fundamentação e sua conclusão. Até mesmo em trabalhos acadêmicos é de praxe escrever a introdução de uma pesquisa somente após a conclusão de seu texto principal.

Por isso, nesta perspectiva estrutural, o bloco profético tem o status de conteúdo central, como o coração da Bíblia Hebraica. A Torá, transmitida por séculos na oralidade, quando chegou a se tornar um compêndio literário, passou a ocupar a parte da frente da “moldura” da literatura profética, e por quê? Para dar fundamentação teológica e jurídica à pregação dos profetas, que eram mensageiros vocacionados para trazer Israel à conversão e à preservação da aliança firmada com D’us durante a travessia no deserto. Assim, na perspectiva histórico-crítica e histórico-social, ao ser compilada e alocada no cânon à frente da Profecia a Lei fundamenta e dá “legitimidade” escrita à pregação dos profetas (que era primordialmente oral), cujo conteúdo escrito passou a ocupar o coração da Bíblia Hebraica.

Este pequeno panorama sobre a composição estrutural da Bíblia Hebraica é para dizer que, em termos diacrônicos, quando os/as necromantes foram expulsos por Saul do território de Israel, é possível que a respectiva lei proibitiva não fosse conhecida de todos os israelitas e que nem mesmo Saul a conhecesse, pois não encontramos nas narrativas bíblicas, exceto pela narrativa sobre Josias, já do século VI AEC, contato dos reis de Israel com uma lei escrita, os reis eram acessados pela constante pregação profética, que era oral.

Portanto, em termos diacrônicos, 1Sm pertence ao bloco dos Profetas Anteriores, (composto pelos livros Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis) e a este bloco também é dado o nome de Historiografia Deuteronomista (HD). O percurso redacional da historiografia deuteronomista pode ser dividido em quatro etapas estendidas ao longo de aproximadamente 400 anos (SICRE, 1999). O que é consenso entre os pesquisadores desta teoria é que parte muito significativa da HD registra eventos ocorridos no território do norte, numa proporção maior que os eventos ocorridos no território do sul, e que 1 Sm 28 possivelmente pertença ao núcleo literário mais antigo do compêndio, isto é, faz parte das camadas redacionais nucleares da HD, datadas a partir do século VIII AEC e que recebeu acréscimos e camadas redacionais posteriores.

Se considerarmos a opinião exegética histórico-social de que a narrativa deuteronomista é mais antiga que a legislação da Torá, e se as narrativas sobre Saul se referem a eventos do tempo do tribalismo, registrados nas camadas nordestinas mais antigas da HD, então temos uma coincidência temporal de narrativas. O Código Deuteronomico (Dt 12-26 – possivelmente o conteúdo encontrado na reforma do templo dos dias de Josias) e a narrativa sobre a necromante são textos irmãos, em termos de datação ou, minimamente, o surgimento do Código Deuteronomico é da mesma época que a redação de 1 Sm 28. Este é um dado importante para o que falaremos a seguir (Crüsemann, 2002; Nakanose, 2000).

A lei, a necromancia e a feitiçaria (perspectiva histórico-social)

Existem diferentes leis proibitivas sobre estas práticas na Torá. Tentaremos entender seus períodos de surgimento para entender a evolução do tipo de proibição sobre estas personagens.

Quando entrares na terra que teu Deus te dará, não aprendas a imitar as abominações daquelas nações. Que em teu meio não se encontre alguém que queime seu filho ou sua filha, nem que faça presságio, oráculo, adivinhação ou magia, ou que pratique encantamentos, que interroge espíritos ou adivinhos, ou ainda que invoque os mortos, pois quem pratica essas coisas é abominável a Adonai, e é por causa dessas abominações que Adonai teu Deus as desalojará em teu favor (...) Eis que as nações que vais conquistar ouvem oráculos e adivinhos. Quanto a ti, isso não te é permitido (...) Adonai teu Deus suscitará um profeta como eu no meio de ti, entre os teus irmãos, e vós o ouvireis (...) Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhes ordenar. Caso haja alguém que não ouça as minhas palavras, que este profeta pronunciar em meu nome, eu próprio irei acertar contas com ele. Todavia, se o profeta tiver a ousadia de falar em meu nome uma palavra que eu não lhe tiver ordenado, ou se ele falar em nome de outros deuses, tal profeta deverá ser morto. Talvez perguntes em teu coração: “Como vamos saber se tal palavra não é uma palavra de Adonai?” Se o profeta fala em nome de Adonai, mas a palavra não se cumpre, não se realiza, trata-se então de uma palavra que Adonai não disse. Tal profeta falou com presunção. Não o tema! (Dt 18,9 -22 – *A Bíblia de Jerusalém* – uso de Adonai substitutivo ao nome de D’us)

Esta perícopa está incluída nos discursos de Moisés no escopo do Código Deuteronômico (Dt 12-26) e teve o objetivo primordial de estabelecer a distinção entre o verdadeiro e o falso profeta. Acredita-se que foi compilada num momento histórico do Antigo Israel no qual os profetas proliferavam e muitas vezes profetizavam coisas que não se cumpriam. A profecia clássica e autoritativa começava a cair em descrédito, por isso a lei estabelece a forma de distinguir um profeta verdadeiro dentre outros falsos. E é justamente nesta lei que se encontra a proibição das práticas de necromancia, adivinhação, magia e encantamento.

A composição redacional do próprio Deuteronômio teria acontecido em minimamente quatro etapas. Uma primeira nos dias de Ezequias, a segunda na época de Josias, a terceira durante o exílio e na Babilônia e a quarta no pós-exílio, sendo este livro comparado a “um rio com muitos afluentes” com minimamente trezentos anos de composição. Dt 18,1-8 estaria na segunda camada redacional do livro, formalmente elaborada ou encontrada nos dias de Josias. A reforma religiosa promovida por Josias teria feito demarcações bastante rígidas sobre as práticas sincretistas e sobre o que devia ser evitado no culto a Adonai, promovendo uma versão da “caça-às-bruxas” de seu tempo, embora ainda tenha ficado muito aquém de extinguir estas práticas em Israel (Kramer, 2006, Nakanose, 2000).

Outros textos proibitivos de feiticeiros e adivinhos também estão na Torá, mas há certo consenso na exegese histórico-social de que estes textos da Torá tiveram redação final na época pós-exílica. As demais proibições são:

Ex 22,17: Não deixarás viver a feiticeira.

Lv 19,31: Não vos voltareis para os necromantes nem consultareis os adivinhos, pois eles vos contaminariam.

Lv 20,27: O homem ou a mulher que, entre vós, forem necromantes ou adivinhos serão mortos, serão apedrejados.

O primeiro texto, Ex 22,17, está situado no Código da Aliança, considerada a primeira versão de uma “constituição” no Antigo Israel, com datação aproximada no século VIII AEC (Crusemann, 2002). Ele não especifica necromantes, mas fala de feiticeiras (mulheres). Já as leis contidas no Lv estão no Código Sacerdotal (Lv 16-26), e se sugere que este documento tenha sido todo redigido no pós-exílio, a partir da instauração do monoteísmo como a religião estatal em Israel, já nos dias de Esdras e Neemias (século V AEC) colocando fim ao sincretismo. Neste código a pena de morte é bem explícita.

Então, buscando uma evolução jurídica e cronológica das proibições de necromancia e feitiçaria, temos:

- ◀ O Código Deuteronômico (Dt 18,9-13) - século VIII/VIIAEC, não fala de punição com morte, fala de abominação, de práticas abomináveis que os canaanitas praticavam e que Israel não deveria praticar.

- ◀ O Código da Aliança (Ex 22), nas camadas pós-exílicas, séculos VI-V AEC, fala sobre não deixar a feiticeira viver, mas não especifica o que é uma prática de feitiçaria, o que sugere que a diferença entre uma feiticeira e uma profetisa já era, nesta época, facilmente identificável.
- ◀ O Código Sacerdotal, documento tardio do Pós-Exílio, séculos V – IVAEC, já é explícito: é preciso matar os adivinhos e necromantes com apedrejamento (CRUSEMANN, 2002).

Isto nos permite concluir que houve aumento no rigor da lei sobre necromantes, feiticeiros etc. e este enrijecimento vai da simples proibição até o banimento e apedrejamento.

Se a narrativa sobre Saul e a pitonisa está contida nas narrativas mais antigas da HD, coincidindo com a datação do Código Deuteronômico, a proibição estava se fazendo explícita naqueles dias e a pena de morte por estas práticas ainda não era “fato” na história de Israel.

Dt 18, a partir do v. 9 estabelece principalmente a diferença entre o que seriam práticas “proféticas” em Canaã com aquilo que deveria ser a prática profética em Israel (v.9-22). Por isso, neste período mais antigo, bastava o “contraste entre os costumes “abomináveis” das nações e a prática irrepreensível da profecia” (Silvano, 2020, p. 104; Nash & Neuenfeldt, 2002).

Como os primeiros leitores receberam esta lei? (história da recepção)

Ao estabelecermos datação e os possíveis círculos autorais, identificamos simultaneamente os círculos sociais aos quais eles pertenciam bem como as ideologias que impregnavam sua cosmovisão e orientavam seus comportamentos, mas o estudo destes períodos também nos permite identificar quais seriam os primeiros leitores destas proibições. Se o que acabamos de apresentar for tomado como base, aparentemente os primeiros leitores ou ouvintes do Dt 18 eram mais tolerantes com as feiticeiras/necromantes e pode ser que tal proibição nunca tenha sido seguida ao pé-da-letra, nem mesmo pelos reis de Israel. Saul parece ser o principal exemplo disso. A tentativa de instauração do monoteísmo por Josias não deu conta da religiosidade informal que acontecia fora dos muros da cidade. Havia grande diferença entre a religião oficial e a religião popular, então aparentemente a proibição oficial nunca conseguiu eliminar a mística praticada nas casas (Neuenfeldt, 2004; Nakanose, 2000).

Os secretários de Saul foram muito rápidos em indicar uma necromante para o rei. O mesmo ocorreu séculos depois, nos dias de Josias, quando precisou-se consultar um profeta a respeito dos rolos encontrados no templo e eles rapidamente indicaram Hulda, uma profetisa (1Rs 22-23). E foi a palavra desta profetisa que provocou a reforma religiosa promovida por Josias (Marianno, 2007, Gallazzi, 1993). Alguns pesquisadores sugerem que Hulda não era neces-

sariamente uma profetisa javista, mas sim uma profetisa de Asherá (Edelman, 2001).

Em exegese o silêncio tem valor retórico e muitas vezes acaba dizendo muita coisa ou quase tudo. Enquanto as profetisas atuavam, até os dias de Josias, não havia distinção de autoridade entre elas e os homens. Elas foram contemporâneas de necromantes, feiticeiras e videntes que viviam no mesmo território e a atuação destes místicos acontecia em simultâneo. Mas Tanto Hulda nos dias de Josias, quanto a necromante dos dias de Saul profetizaram eventos que se cumpriram. Qual delas poderia ser chamada de verdadeira profetisa?

A partir da instauração do Monoteísmo, a proibição na Lei sobre a atuação de feiticeiros, necromantes, adivinhos etc. coincide com o silenciamento da profecia de modo geral, tanto de mulheres quanto proferida por homens. A punição para necromantes, feiticeiros/as e adivinhos/as era apedrejamento. Simultaneamente não encontramos rastros nos textos bíblicos que evidenciem a atuação das mulheres profetisas a partir deste período. O sumiço das profetisas acontece praticamente junto com sumiço dos oráculos proféticos.

A religião monoteísta do pós-exílio tratava feiticeiras e necromantes com pena de morte, este tratamento parece ter sido produto da mentalidade religiosa do pós-exílio e não de momentos históricos anteriores. No hebraico as palavras para feiticeiras, necromantes ou adivinhos são diferentes e precisamos da ajuda dos sábios do judaísmo para compreender estas diferenças.

Como a tradição judaica interpreta este texto?

O que será feito neste tópico é um breve exercício hermenêutico e exegetico que demonstra o modo como a tradição rabínica interpreta estes textos considerando os níveis descritos anteriormente.

a) Ensaio no nível Peshat (interpretação literal)

O capítulo começa contextualizando o momento histórico da narrativa, mais um dos períodos em que os filisteus reúnem as suas cinco cidades para guerrear contra Israel. Como é sabido, os filisteus ocupavam basicamente um território a sudoeste do atual território de Israel, em uma região costeira; mas como deixa claro o v. 3, aqui eles marcharam até Shunem (onde acamparam), uma região ao norte de Israel (no vale de Jezreel), e bastante distante de seu local original (pelo menos 200 Km).

Dentro deste conflito, que envolverá Achish, é natural que David se veja envolvido, já que há mais de ano ele é seu vassalo (*éved* – 1 Sm 27,12). Mas aqui, para além de participar do conflito em uma posição genérica, Achish lhe pede que ocupe um cargo espécie, como uma espécie de “guarda costas” e que, literalmente, “guarde sua cabeça” (*shomer leroshi*).

A partir do v. 3, o texto nos mostra como Saul está diante do conflito iminente. Mas antes de fazê-lo, o texto traz uma informação aparentemente redundante e desnecessária, informando que Samuel havia morrido. Ora, essa informação já havia sido mencionada há muito (se assumirmos a narrativa bíblica como cronológica como os rabinos o fazem), em 1Sm 25, 1. No entanto, há uma diferença verbal importante, como nos lembra Ibn Ezra (Mikraot Gedolot: Ha-Keter, 1992). Em Samuel 25 o verbo morrer está na forma *qal*, imperfeita, enquanto no capítulo 28 a forma é perfeita. Ou seja, trata-se apenas de um lembrete, de fato, de algo que já foi mencionado – “Samuel havia morrido”, e não “Samuel morreu”.

Voltando a Saul, o texto nos mostra como ele está com medo e com terror no coração (v. 5) ao ver o acampamento filisteu. Por conta disso, ele resolve inquirir a D’us sobre como agir, e não recebe resposta. Essa não é a primeira vez que isso lhe ocorre (cf. 1Sm 14,37). Frente a isso, ele resolve consultar uma *eshet baalat ov* (v. 7). O termo “ov”, segundo Sforno (Pelcovitz, 1997), possui basicamente três significados na Bíblia hebraica: (1) a alma de uma pessoa falecida em geral (o sentido usado, por sinal, no versículo seguinte, v. 8); (2) a prática da necromancia em si, ou seja, invocar um morto para que ele fale e revele coisas; (3) a pessoa em si que pratica a necromancia, o necromante, ou o que alguns chamariam de médium. A expressão *eshet baalat ov* significa, literalmente, algo como “uma mulher que tem um ov”, ou seja, uma mulher que é necromante, ou, alternativamente, uma mulher que tem o espírito de um falecido com ela. Existem duas outras categorias de necromante – o *doresh el hametim* e *yideoni* – e a principal diferença entre cada um dos três, segundo o Ramban (Ramban, 2010), está nos métodos empregados de invocação e na finalidade da invocação.

A mulher que Saul decide consultar vive em En-Dor, uma cidade a cerca de 7 Km a nordeste de Shunem, ou seja, na direção oposta de onde estavam os filisteus. Durante o ritual de invocação, a mulher grita escandalosamente, como que chorando (v. 12, *tiz’ac becol gadol*). Para o comentarista Bartenura (Shlezinger, 2020), existem três possibilidades do motivo para isso: (1) algo na aparência de Samuel assustou a mulher enormemente; (2) até aquele dia, ela nunca havia conseguido de fato invocar espíritos de falecidos, e aquela foi a primeira vez que ela de fato obteve sucesso na prática, espantando-se consigo mesma; (3) ela percebeu que havia invocado a Samuel e Samuel lhe informou que diante dela estava o Rei Saul, por isso a mulher temeu muito, pois sabia que podia morrer. A última leitura parece mais plausível, dado o contexto do relato e os versículos seguintes (v. 12ss).

Um termo que pode estranhar o leitor é *Elohim*, usado pela mulher para se referir ao que ela viu, quando interpelada por Saul. Como é sabido, a palavra é usada para se referir ou a D’us (no sentido, o D’us de Israel, o verdadeiro D’us), ou a qualquer deus, aos deuses em geral, considerados deuses pagãos,

idólatras (especialmente em Salmos e Deuteronômio). Aqui a mulher utiliza o termo no plural, como comprovado pelo verbo seguinte, *olim* (subindo); que, por sinal, também é uma forma intrigante, pois, na mentalidade moderna (ou cristã?), se ela diz que Samuel está subindo, poder-se-ia pensar que ele está vindo de um lugar como o inferno? O que ocorre é que o termo *Elohim* também pode ser usado para se referir a pessoas poderosas importantes, como nos lembra o Rambam. Assim, o termo pode ser empregado para se referir a gente importante como um deus, e esse é o sentido aqui. Isso também explica o verbo “subir”. Não que ele estava subindo no sentido de vir de um local baixo para um local alto, mas subindo em importância, pois estava esquecido, já que estava morto, e agora estava voltando a ter importância, pois estava sendo requisitado para ser consultado, como um profeta, pelo Rei de Israel.

Na conversa, Samuel usa um termo algo ambíguo, dizendo que Saul e seus filhos estarão com ele (*imi*, lit. “comigo”, v. 19). Isso pode significar, literalmente, tão somente que todos vão morrer, mas também que a alma de Saul estará no mesmo local que a alma de Samuel, o que, nesse caso, pode representar um alívio para Saul, que estava preocupado com seus pecados e aqui está recebendo uma certificação de que estará ao lado de um homem justo e reto, que sempre andou com o Eterno.

Ao final da conversa, o texto conta como a mulher tinha um *éguel-marbec*, ou seja, um gado de engorda. Segundo Rashi (Mikraot Gedolot: Ha-Keter, 1992), trata-se de um animal que era criado já com a intenção de ser vendido no mercado ou abatido para ser consumido. Portanto, era um gado criado em estábulo, e não um gado criado livre no pasto, onde podia correr vários tipos de risco (como ataques de animais ferozes).

b) Ensaio no nível Remez (alegórico e filosófico)

No capítulo 28 de 1 Samuel, temos uma grande lição sobre vários assuntos, mas, principalmente: sobre idolatria e a verdadeira fé. Como é sabido, no judaísmo se entende que contatar os mortos é proibido por D’us e conforme a lei da Torá (cf. Lv 19,31, 20,6, 27, Dt 18,10-12). Saul também sabia muito bem disso, como fica evidente do v. 3, pois ele mesmo foi o emissor de um decreto proibindo a existência de necromantes em Israel. Ainda assim, frente à situação em que se encontrava, ele decide violar a lei mosaica (e o seu próprio decreto) e consultar os mortos.

Essa passagem, obviamente, não deve ser usada como argumento em defesa para a prática de rituais necromantes ou atos do tipo. Embora o trecho sugira que talvez seja possível contatar os mortos – algo que será discutido a seguir – ainda assim a mensagem da passagem é clara: a prática é errada. Além disso, a única mensagem que o falecido Samuel oferece a Saul, para além da mera repetição do que Saul já sabia (de que ele havia sido rejeitado por D’us), é que Saul e seus filhos morreriam.

O texto de Cr 10,13-14 menciona explicitamente que esse incidente foi um dos motivos que levou Saul à morte: “Assim, morreu Saul por causa da sua transgressão cometida contra o SENHOR, por causa da palavra do SENHOR, que ele não guardara; e porque interrogara e consultara uma necromante e não ao SENHOR, que, por isso, o matou e transferiu o reino a Davi, filho de Jessé.”

Cabe-nos perguntar, agora, por que é que o texto bíblico proíbe a prática da necromancia, e eis que do ponto de vista *Remez* (filosófico) pode haver duas razões para isso: ou porque a necromancia de fato existe, é real e “funciona”, e então D’us ordenou que nos afastássemos disso; ou a necromancia é falsa, uma mentira, e apenas engodo e enganação, e justamente por esse motivo D’us quis que nos afastássemos dela, pois como coisa falsa, nada de bom pode nos trazer.

Eis que do ponto de vista *Remez*, método muito advogado pelos sábios judeus chamados *Gueonim*, fica muito claro que a proibição se deve ao segundo motivo, e há várias provas para isso. Tanto a necromancia como outras formas de divinação eram extremamente comuns em todo o Antigo Oriente e nas sociedades vizinhas a Israel, em especial na cultura cananea. É sabido que a Bíblia Hebraica tem enorme preocupação de afastar o povo de Israel das práticas consideradas idólatras, e, em especial, das práticas dos canaanitas – não porque elas sejam práticas reais e efetivas, mas justamente para evitar que os israelitas imitassem as sociedades vizinhas e praticassem atos considerados fúteis ou vãos (cf. Rambam, Mishnê Torá, Leis de Idolatria). É por isso que entre todos os diversos textos antigos descobertos no Antigo Oriente, os bíblicos são os únicos que proíbem as práticas divinatórias. Não só isso, não é por acaso que a necromancia é proibida juntamente com outras práticas divinatórias em um só “pacote”, dentro do grupo de leis visando a combater a idolatria e fortalecer a fé no D’us único e verdadeiro.

Assim, quando Saul decreta a expulsão dos necromantes de Israel, ele está tentando resolver um problema que ainda era persistente na monarquia israelita, apesar de seu decreto desde a época de Moisés: as práticas religiosas divinatórias (e, portanto, idólatras).

As únicas práticas divinatórias consideradas permitidas e ligadas ao D’us verdadeiro de Israel eram os sonhos, os Urim (ve Tumim) e a consulta aos profetas, como nos mostra o versículo 6. Todos esses meios eram modos válidos de saber o desejo e vontade de D’us e, por meio deles, era possível, até mesmo, não receber uma resposta (como, de fato, ocorre no caso de Saul), caso D’us estivesse bravo com o consulente (no caso de Saul, D’us o havia rejeitado como rei em 15,23). Note que no caso de práticas idólatras isso não ocorre, e o consulente sempre uma resposta, o que reforça o aspecto falso dessas práticas, segundo o Rambam.

Alguns questionaram como se pode dizer que a necromancia não é real se esse texto parece ser uma evidência em contrário disso, e se parece que a mulher consultada por Saul de fato chamou Samuel. Mas para além das provas mencio-

nadas anteriormente – de que a Torá proíbe a necromancia justamente por ela não ser real – o próprio texto nos dá indícios lógicos e internos de que o evento narrado não pode ter sido real. É o que nos dita a razão e a filosofia.

Primeiramente, ao fazer sua “invocação”, e ao ser questionada sobre o que está vendo, a mulher responde que está vendo *Elohim*. Esse é o termo usado para se referir aos deuses idólatras, como é bem sabido, e, em especial os deuses moabitas e, que, muitas vezes, eram confundidos, ou considerados, espíritos dos mortos (cf. Nm 25,2 e Sl 106,28). Assim, a mulher afirma claramente que não está invocando Samuel, mas tão somente os deuses de sua cultura – e nem sequer espíritos de mortos. Além disso, e em segundo lugar, como poderia um ser humano vivo ter o poder de ordenar a alma de um profeta santo e elevado, em especial um dos maiores que já existiram, como Samuel?

O que a mulher está fazendo é tão somente utilizar de palavras de efeito e de truques de linguagem ou de mágica para impressionar o Rei Saul – que, o texto faz questão de nos lembrar que estava em estado emocional e abalado, e, além disso, sem comer por várias horas –, dando-lhe o efeito de que ela tinha poderes especiais ou espirituais.

Mas o texto foi inserido no texto bíblico justamente para nos alertar sobre os perigos da idolatria, das práticas divinatórias, da necromancia em particular, e de como um líder deve cuidar de seus atos e como suas escolhas podem inclusive levá-lo à morte.

c) Ensaio no nível Derash (homilético, midráshico)

Para o ensaio deste nível, utilizaremos o Midrash Tanchuma, editado por Solomon Buber em 1885. Buber se baseou em um manuscrito de datação bastante debatida, que alguns pesquisadores colocaram tão longe quanto no ano 150 e.c., e outros no ano 750 e.c. Este Midrash não cita os rabinos que trazem suas opiniões interpretativas. O trecho aqui utilizado está em Emor 4.

A Torá (Lv 27) afirma que um necromante deve receber a pena de morte e logo no versículo seguinte, o texto afirma que se deve falar com os sacerdotes. Qual é a relação entre as duas coisas?

D’us já havia previsto que Saul seria Rei de Israel, que mataria todos os sacerdotes e que procuraria uma necromante. Veja que curioso, Saul mata os sacerdotes, mas apenas proíbe e desterra os necromantes. Se ele tivesse seguido a lei da Torá, muitos problemas teriam sido evitados, e daqui aprendemos que quando uma pessoa deixa de fazer o que é preciso, muitos sofrimentos vêm sobre ela.

Existe uma parábola ou analogia que pode ser feita com Saul. Ele é como um rei que entrou numa cidade e disse: quero que todos os galos da cidade sejam mortos hoje à noite. No dia seguinte, quando ele acordou tarde e perdeu a hora, reclamou com os súditos, nessa cidade não tem galo para cantar e anun-

ciar o raiar do dia? Disseram para ele: mas você não pediu que os galos fossem mortos?

O texto afirma (v. 8) que Saul “se disfarçou” (*vaitchapês*) para ir ver a necromante. O que significa *vaitchapês*? Que ele negou (*vaitchapês*) a monarquia para poder vê-la. Também está dito que ele foi com dois homens. Quem? Abner e Amasai. Por que o texto precisava dizer isso? Para nos ensinar o modo correto de agir: não se deve fazer uma viagem de noite sozinho. Veja que nosso patriarca Abraão também agiu do modo correto (em Gn 22:3), “tomou consigo dois dos seus servos”.

Em seguida o texto fala que era de noite. Mas era mesmo? Não, na verdade o que ocorre é que a época era tão escura para eles como a noite. Então ele pede que a mulher chame um espírito e ela diz que não pode pois ele sabe o que Saul fizera, proibindo a necromancia. Imediatamente Saul jura em nome do Eterno dizendo que ela não será punida por isso (v. 10). Novamente podemos fazer uma metáfora e analogia sobre esse ato de Saul. Ele parece com um homem que foi pego com sua amante e que jurou pela vida de sua esposa.

Ela pergunta quem deveria trazer, Saul pede por Samuel, e ela faz o que precisa fazer, e de fato o traz. Assim que Samuel vem, ela percebe que o consulente dela é Saul, e pergunta: “por que me enganaste? Tu és Saul”. Como ela sabia? Pelo modo com que o espírito de Samuel veio. Um espírito não vem para um rei do mesmo jeito que vem para uma pessoa comum. Os sábios do judaísmo ensinaram que mesmo depois da morte as regras de etiqueta continuam sendo mantidas, e os espíritos precisam fazer reverência se são chamados diante de um rei.

O Rei Saul pede para que ela não tenha medo e pergunta o que ela vê. Ela responde usando uma palavra plural, Elohim, o que significa que dois espíritos de pessoas importantes subiram. E quem eram? Vieram Moisés e Samuel. Quando Saul ouviu isso, ele ficou com muito medo, pois ele pediu por uma pessoa, e vieram duas. Foi por isso que ele perguntou: “qual é a aparência dele?”. Essa pergunta tem dois objetivos: testar a capacidade de necromancia da mulher e se acalmar. E a mulher respondeu: é um senhor velho, usando um manto. Daqui aprendemos algo importante: uma pessoa é facilmente identificada pelas roupas que usa, e isso fica muito bem guardado na memória das pessoas, às vezes mais do que o próprio rosto da pessoa ou o seu nome. É por isso que uma pessoa deve tomar cuidado com as roupas que usa; e a necromante, sabiamente, deu o sinal mais distintivo de Samuel, para que Saul soubesse que ela estava falando a verdade. O manto de Samuel era tão típico dele que já em 1 Sm19 vemos o texto informar que sua mãe lhe havia feito uma pequena túnica. Isso mostra que ele sempre usou a mesma túnica, e que milagrosamente a túnica foi crescendo com ele, à medida que seu corpo crescia. Ele foi enterrado com ela, e com ela apareceu para Saul. Foi por isso também que ele ficou tão irritado quando Saul a rasgou (1Sm 15,27). Bem, isso também nos ensina que a roupa com a qual uma

pessoa foi enterrada será a roupa que a pessoa terá quando da ressurreição dos mortos na época da vinda do Messias.

Uma vez dado o sinal distintivo, Saul soube que de fato se tratava de Samuel, por isso ele se prostrou e prestou suas reverências. Mas Samuel estava bravo, e por isso disse: Por que me perturbaste? Qual era o motivo da irritação de Samuel? Ele achou que era o Dia do Julgamento, e que tinha sido despertado por isso, e ele ficou com medo. E foi por isso que ele chamou Moisés para ir consigo, para que pudesse advogar em seu nome, e defendê-lo. E daqui aprendemos uma lição importante. Se Samuel, o maior de todos os profetas, estava com medo do dia do julgamento, imagina o resto da humanidade, quanto medo deve ter do dia em que será chamada para prestar contas diante do Eterno. E esse é o temor que Saul mesmo deveria ter tido, e não ter matado os sacerdotes, e não ter inquirido da necromante quando viu que o Eterno não havia lhe respondido. Se ele tivesse mantido seu temor, apesar do medo que se apoderara de seu coração, poderia ter sido salvo e muitos infortúnios lhe teriam sido poupados.

d) Ensaio no nível Sod (secreto, místico, buscando significados ocultos)

Muitos foram os que debateram se os eventos narrados em 1Sm 28 são eventos reais ou fictícios, mais especificamente, em termos de se a necromancia é uma prática real e efetiva, e em particular se o espírito que a mulher invoca realmente era o espírito de Samuel ou não.

Os que fazem esse tipo de pergunta certamente não compreenderam as proibições bíblicas a respeito da necromancia e de outras práticas divinatórias: se algo é proibido, é justamente porque o objeto da proibição é real, efetivo e o Eterno D'us deseja que nos afastemos dele.

Ao contrário do que dizem os filósofos, não há proibição na Torá que venha para nos afastar de falsidades, pois se esse fosse o objetivo do texto bíblico, ele precisaria criar um sem-número de leis, e as suas proibições deveriam ser, na verdade, infinitas, de tal modo que não caberiam em um texto escrito. Por outro lado, se essa fosse a preocupação do texto, ele poderia trazer um mandamento genérico e agregador que dissesse algo como: “não acredite em coisas falsas, mas tão somente naquilo que pode ser provado e comprovado” (Cf. Ramban, Introdução aos Comentários Bíblicos, Peirush ha Ramban al há Torá, 2010).

Obviamente não se trata desse caso. Quando a Torá diz “não coma desse fruto”, é porque o fruto existe; se ela diz “não coma carne de porco”, é porque o porco existe, e quando ela afirma, igualmente “não pratiques necromancia” ou “não faças divinação”, é porque esses são atos reais, existentes e efetivos.

O próprio texto nos deixa provas inequívocas – para leigos e para os conhecedores do segredo (*sod*) de que a necromancia é real, e, em especial, de que a necromante de Endor estava de fato chamando o espírito de Samuel. Primeiramente, os v. 15 e 16 chamam o espírito do falecido de Samuel. Se não

fosse Samuel, ou se fosse um espírito falso, por que o texto sagrado o chamaria de Samuel? Ele estaria mentindo para nós? D'us nos livre!

Além disso, o espírito invocado fala para Saul basicamente o mesmo que ele já havia dito em vida (cf. vv. 16-18 e compare com 15,18, 26,28). Em especial, veja como em ambos os casos Samuel se refere a David como “companheiro” (*reê*) de Saul. Se isso fosse apenas um truque de linguagem da mulher, ou uma inteligência de engodo dela, como ela saberia usar as expressões e frases exatas que Samuel usava quando falava em privado com Saul?

Os que conhecem o *sod* (segredo), sabem que muitas vezes é possível invocar espíritos demoníacos e malignos que se fazem passar por espíritos de falecidos (cf. Ramban); e talvez a mulher estivesse fazendo isso para enganar a Saul. Mas mesmo esse caso não se sustenta frente às evidências que o texto nos traz. O espírito que fala com Saul usa o nome de D'us (o Tetragrama, o Nome mais sagrado, sete vezes); e, além disso, faz uma profecia verdadeira de que Saul e seus filhos morrerão na guerra no dia seguinte. Como é de saber comum, nenhum demônio ou espírito falso usaria o Nome de D'us, e nem tem o poder de fazer profecias verdadeiras.

Outra prova é a descrição que a necromante dá quando Saul pede um relato do que ela está vendo. É verdade que essa é uma prova mais fraca, pois Samuel era uma figura famosa em Israel, e qualquer um poderia descrevê-lo como um ancião usando um manto. No entanto, a evidência de que era Samuel fica reforçada pelo fato de que no v. 15 o espírito invocado diz “Por que me perturbas?” (*lama hirgaztani?*), ou, mais literalmente “por que me irritas?”, indicando que já havia um estado de irritação entre ele e o Rei Saul, e que não se tratava de um espírito qualquer.

Do versículo 11 para o 12 o texto não nos revela quais palavras ou atos foram usados para invocar Samuel, talvez porque o autor não quis mencionar como a necromancia é praticada e nem ensinar indiretamente aos leitores como se envolver com essas práticas abomináveis. Ainda assim, algumas pistas foram dadas, e que também servem para corroborar o fato de que o relato é verdadeiro.

Quem faz todo o ritual de necromancia é uma mulher e, como é sabido, 90% ou mais dessas artes eram, e são, praticadas por pessoas do sexo feminino. As mulheres têm muito mais ligação com a espiritualidade, seja para o bem ou para o mal, para a monolatria ou a idolatria. O ritual foi conduzido à noite, que é o momento mais adequado para consultar o espírito dos mortos. O jejum de Saul também provavelmente era parte do ritual, e ajuda a invocar o espírito. Mesmo sem o jejum, a fraqueza que Saul demonstra ao final do ritual é típica da necromancia (mesmo quando se está como espectador passivo), e em especial com espíritos elevados como no caso de Samuel (cf. Zôhar Lech Lechá 27b, Bahir 3)

Na tradição judaica classicamente afirma que ao invocar um espírito geralmente três papéis são definidos: (1) quem o invoca o vê, mas não o escuta; (2) quem pediu que ele venha o ouve mas não o vê; e (3) quem está por perto nem

vê nem escuta. Vemos que isso está de fato ocorrendo na história, conforme uma tradição fiel e verdadeira (opinião do Malbim [SUBAR, 2013] e do Ramban).

No entanto, o único detalhe que essa tradição deixa de fora é que existem três classes de necromantes, e esses três papéis não se aplicam em todos os casos, mas apenas para o caso do *ov* (que é o caso da mulher consultada por Saul). Este tipo de necromante é aquele que invoca um espírito especificamente para saber sobre o futuro. Sua técnica é colocar o osso de um cadáver sob a axila, recitar uma fórmula mágica, e dali sai a voz do falecido (ouvida apenas pelo consulente).

O *yideoni* usa uma técnica similar, mas coloca o osso do cadáver sob a língua, e assim ele fala pela própria boca, fazendo com que a necromancia seja mais impressionante. Nesse caso, o poder do necromante também é maior, e ele consegue não só falar sobre o futuro, mas tem certo poder de onisciência, respondendo praticamente a qualquer pergunta que o consulente desejar, por isso o nome desse necromante vem da raiz *iodea* (sabe).

Por fim, o *doresh el hametim* é o mais fraco dos três necromantes, e precisa utilizar algum tipo de oráculo para seu contato, mas nunca ouve a voz do falecido; e, em geral, não consegue sequer chamar falecidos, mas tão somente espíritos malignos. O mais comum é que ele use terafim, mas também pode usar agulha, cortiça flutuando sobre água, espelhos, copos etc. (cf. San'hedrin 7:7; Sifra Lev 20:27, Talmud Babilônico San'hedrin 65b).

Por fim, a última prova que temos é que o texto descreve Samuel como subindo para encontrar com Saul. Isso ocorre porque Samuel estava no local a que chamamos Sheol e, como todos sabem, fica abaixo de nossa terra física, sendo o local para onde vão os mortos, sejam eles bons ou perversos.

Assemblagem: a hermenêutica processo-relacional

Muitos exegetas, principalmente os de tradição cristã católica ou reformada, formados pelas escolas interpretativas críticas, demonstram certo desinteresse sobre o sério trabalho interpretativo dos rabinos. Ainda que não seja possível categorizar tais interpretações como científicas, em termos semióticos e traditivos não há nada mais rico.

Como vimos, o que permeia a interpretação rabínica é outra lógica. A proposta ética e a aplicação moral são a finalidade central. E para extrair os ensinamentos que são úteis para tornar-se um ser humano uma pessoa melhor do que era antes, valem todos os métodos de interpretação. A exegese rabínica consegue, em muito nos ajudar na atualização da mensagem do texto.

O que há de mais fascinante na interpretação rabínica é a completa abertura para que o texto continue sendo interpretado ao longo da história de formas diferentes dos primeiros intérpretes. E aqui vale o dito: “onde houver 2 rabinos haverá 3 opiniões” porque, de fato, eles não entendem como positivo fechar os

significados. Nas tradições cristãs as interpretações acabam ficando confinadas ao dogmatismo da ortodoxia ou ao cientificismo da crítica, sem espaço para a consideração das ideias que transitam entre um polo e outro, no espaço do “entre”, da construção de pontes. E foi nesta polarização de vertentes exegéticas que acabamos perdemos a capacidade de dialogar com os sábios do judaísmo.

A hermenêutica processo-relacional vem para preencher este espaço do “entre”, vem para construir pontes com as ideias que transitam entre os extremos. Nela a exegese científica dos métodos histórico-crítico e histórico-social não é vista como antagonismo aos níveis *Peshat*, *Remez* da interpretação rabínica (que também se aproxima da semiótica e das análises narrativas). A hermenêutica processual denomina estas diferenças como contrastes dentro da mesma realidade narrativa. Por outro lado, os níveis *Derash* e *Sod* da hermenêutica rabínica são irmanados com os níveis de leitura de profundidade da hermenêutica processual. Os quatro níveis *PaRDeS* são orgânicos com os níveis de superfície e de profundidade da hermenêutica do processo.

É possível que os leitores e leitoras deste texto esperem que o desfecho recaia sobre uma libertação da necromante da condenação da Lei, isto é, do reconhecimento de que a interdição de feiticeiras e necromantes foi promovida pelas lideranças sacerdotais e que isso contribuiu para o silenciamento de mulheres nos escritos bíblicos. Isto já foi realizado em muitos artigos, inclusive mencionado aqui anteriormente, e ainda que a premissa seja verdadeira, numa abordagem processo-relacional há muitas outras perguntas a serem feitas a este texto do que respostas fechadas.

Por exemplo: o que fazia desta necromante uma figura de “autoridade” na consulta aos mortos, ao ponto de ela ser a primeira personagem a ser lembrada pelos criados de Saul? Por que, na ausência de Samuel (e há certo consenso entre os pesquisadores críticos que possivelmente Samuel deixou um legado profético em forma de escola de profetas), não se pensou num aprendiz de profecia, mas a mulher vidente foi a primeira pessoa que ocorreu ao rei? É muito curioso que Saul não tenha respeitado o banimento que ele próprio impôs. Então estas relações de poder entre o rei e a necromante ainda estão para ser devidamente exploradas.

Para além do ponto que mais incomoda os intérpretes de tradição cristã sobre este texto (se foi ou não o espírito de Samuel quem subiu e neste sentido a rica discussão rabínica nos fez ver que essa não é uma prioridade para o judaísmo), há perguntas a serem feitas sobre as vestes mencionadas na perícopa, tanto do rei quanto do espírito de Samuel, e aqui faltam recursos na exegese crítica que deem conta de explicar o profundo significado destas vestimentas mencionadas no texto. Elas não estão ali por acaso. Qual o papel das vestimentas no empoderamento? Mais um tema em aberto para ser pesquisado pelos leitores e leitoras deste artigo.

O que teria significado para Saul ter que se “rebaixar” para consultar uma mulher, cuja função a tornara uma banida de Israel e por ele mesmo? Ou, o que significou para a mulher ter sido procurada pelo rei que provocara o seu banimento? Outra questão relacional que a interpretação processual nos empurrará para descobrir é: por que a mulher acudiu Saul (seu inimigo), com ternura e cuidado, insistindo para que comesse e recobrasse o ânimo, mesmo sabendo que este rei (que a essas alturas já era conhecido por ter um comportamento dúbio, atirar lanças em seus comandantes e andar perturbado por algum espírito que só se acalmava ao som da harpa) poderia mudar de ideia a qualquer momento e matá-la (Levinson, 1995; Nash & Neuenfeldt, 2002)? Inúmeras perguntas sobre os processos relacionais entre as personagens presentes na narrativa continuam abertas e nenhuma delas será satisfatoriamente respondida se não formos mais inclusivos com as riquezas da interpretação rabínica. Por fim, “no creio em brujas, pero que las hay, las hay” Deus conosco!

Bibliografia

- BUBER, Solomon (1885). *Midrash Tanhuma: ha-qadum ye-ha yashan meyuhas le-Rabi Tanhuma be-Rabi Abā 'al Hamishah humshe Torah*. Vılna,.
- CRÜSEMANN, Frank (2002). *A Torá: teologia e história social da lei no Antigo Testamento*. 2a. ed. Petrópolis: Vozes.
- EDELMAN, Diana (2001). *Hulda, a profetisa de Yhwh ou de Aserá?* Em: Brenner, Athalya (organizadora). “Samuel e Reis a partir de uma leitura de gênero”. São Paulo: Paulinas, pp. 296-322.
- FARMER Ronald (2013). *Como devo ler a Bíblia? A busca por uma hermenêutica satisfatória. Introdução à hermenêutica processual*. Em Marianno, Lília Dias (organizadora). “Bíblia, violência e direitos humanos. Contribuições ao V Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica”. Rio de Janeiro: Eagle Books; Goiânia, Abib pp. 39-68.
- GALLAZZI, Sandro (1993). *Por que consultaram Hulda?* Em: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis/São Leopoldo, n. 16, pp. 38-46.
- KAPLAN, Aryeh (1989). *The Bahir*. Nova Iorque: Weiser Books; Revised ed. Edition.
- KRAMER, Pedro (2006). *Origem e legislação do Deuteronomio: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*. São Paulo: Paulinas.
- LEVINSON, Deirdre (1995). *A psicopatologia do rei Saul*. Em: Buchmann, Christina e Spiegel, Celina (organizadoras), “Fora do Jardim mulheres escrevem sobre a Bíblia”. Rio de Janeiro: Imago, pp. 135-152.
- MARIANNO, Lília D. (2007). *Profetisas no Antigo Israel: entre um conselho e outro, interferindo no curso da história*. Em: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, n. 60, pp. 158-166.

- MARIANNO, Lília D. (2021). *A profetisa, a feiticeira e a lei. Análise histórico-social em textos do Primeiro Testamento*. Em: Leonel, João; Carneiro, Marcelo (organizadores). “Para estudar a Bíblia: abordagens e métodos”. São Paulo: Recriar, pp. 113-138.
- MIKRAOT GEDOLOT: HA-KETER. Editado com introdução de Menachem Cohen. Ramat Gan: Bar-Ilan University, 1992.
- NAKANOSE, Sigeyuki (2000). *Uma história para contar... a Páscoa de Josias*. São Paulo, Paulinas.
- NASH, Peter; NEUENFELDT, Elaine G. (2002). *De magias e demônios: os processos de exclusão e marginalização do/a outro/a*. Em: Estudos Bíblicos, Petrópolis, n. 74, pp. 70-78.
- NEUENFELDT, Elaine (2004). *Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel: um estudo a partir de Ez 8,14-15 e 13,17-23*. São Leopoldo, Escola Superior de Teologia [Tese].
- PELCOVITZ, Raphael (1997). *SFORNO: Commentary on the Torah, Complete Volume*. Nova Iorque: Mesorah Publications.
- RAIGORODSKY, Diego (2015). *Zóhar – Tomo IV, vol. V*. São Paulo.
- RAMBAM (2010), *Mishneh Torah*. Nova Iorque: Moznaim Pub Corp.
- RAMBAN (2010). *Peirush ha Ramban al ha Torá*. Nova Iorque: Mesorah Publications.
- SHLEZINGER, Aharon David. *Pirkei Avot Explicado: El Legado de Nuestros Ancestros*. 2020.
- SICRE, Jose Luis (1996). *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes.
- SICRE, Jose Luis (1999). *Introdução ao Antigo Testamento*. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes.
- SIFRA (1956). *Fac-símile do Codex Assemani 66 da Biblioteca do Vaticano*. Editado por Finkelstein, Louis e Morris Lutzki. Nova Iorque: JTS.
- SILVANO, Zuleica (2020). *As leis políticas (Dt 16,18-18,22)*. Em: Konings, Johan; Silvano, Zuleica Aparecida Silvano (organizadores). “Deuteronômio: Escuta, Israel”. São Paulo: Paulinas, pp. 88-108.
- TANAKH. *Texto completo com comentários*. Versão JPS. Disponível em: <<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh>> Acesso em: 01 de novembro de 2023.
- SUBAR, Reuven (2013). *The Essential Malbim - Vayikra, Bamidbar and Devarim: Flashes of Insight on Vayikra, Bamidbar and Devarim The Kohn Family Edition*. Nova Iorque: Artscroll.

Lília Dias Marianno
Diego Raigorodsky

“No dejarás vivir a la bruja” (Éxodo 22,17).

La difícil relación con lo diverso

“You shall not allow a witch to live” (Ex 22,17).

The difficult relationship with diversity

Resumen

Magia y brujería, rechazadas como peligrosas por las religiones institucionales del Oriente Medio, sobrevivieron en el medio popular, donde gozaban de mucha credibilidad y aceptación. Este conflicto evidencia la difícil relación con lo diverso, lo extraño, lo alternativo, que, en el contexto judaico, se vuelve más amargo en relación a la mujer bruja, por su capacidad de seducción y de perversión. El presente trabajo enfoca el proceso de demonización que acaba con el mandado de eliminación de la bruja. Y plantea una ética de la diversidad, que se apoya en otra propuesta paradigmática, desde la complejidad, la pluralidad, la interrelacionalidad, donde la figura del otro, se vuelve central por sus diversidades y una oportunidad de hacer surgir algo nuevo.

Palabras clave: Bruja; Demonización; Religión; Ética de la diversidad; Complejidad.

Abstract

Magic and witchcraft, rejects as dangerous by the institutional religions of the Middle East, survived among the popular medium, where they enjoyed of credibility and acceptance. This conflict shows the difficult relationship with the different, the strange, the alternative who, in the Jewish context, becomes more exacerbated in relation with the witch woman, for her capacity for seduction and perversion. This work considers the process of demonization that resulted in the mandate to eliminate the witch woman. And propose an ethic of diversity, which is based on another paradigm, from the complexity, plurality, interrelationship, when the figure of the other, becomes central for its diversity and an opportunity to generate something new.

Keys Words: Witch; Demonization; Religion; Ethic of diversity; Complexity.

Introducción

Pensar el mundo desde la diversidad y no más desde la homogeneidad es el propósito de ese trabajo. La homogeneidad es expresión del poder de la ley, que necesita de límites, barreras y fronteras para imponerse, reduciendo a la so-

¹ Luigi Schiavo doctor en Ciencias de la Religión, filósofo y bibliista. Investiga el tema de la diversidad, sea en lo social, político, cultural, como en lo religioso. Email: gigi.schiavo57@gmail.com

ciudad a una masa de iguales. Hobbes, padre de la moderna filosofía del Estado, afirma que la ley natural (o ley de la selva), agresiva, competitiva y violenta, puede ser contrastada solo por la ley civil. Para eso, los individuos renuncian a sus derechos personales para someterse al dominio soberano de quienes detienen el poder (el tirano, el rey o el mismo Estado) (1983 II, 17): “la ciudadanía coincide, por tanto, con la aceptación de un sistema de leyes que garanticen protección al individuo que, a su vez, acaba sometándose obedientemente a la disciplina” (SCHIAVO-CAMPUSANO, 2023, 22). En este sistema de poder, las diversidades son peligrosas, porque amenazan la estabilidad y la paz social, pues no siempre se encajan dentro de los moldes predefinidos del orden estatal. En la tentativa de definir los límites de tolerancia, el Estado defiende su poder aplicando normas punitivas a quienes no se someten a su poder absoluto y transgreden sus leyes. Esta dinámica es común también en el ámbito de la religión, donde la violación de las normas religiosas y de las leyes morales constituídas es condenada como pecado, rechazada como rebeldía al poder constituido y transgresión de la misma ley divina (Num 12,1-10).

La mujer bruja, en la religión bíblica representa la alternativa a la religión oficial de los varones sacerdotalizados, intolerante en relación al protagonismo de las mujeres en un campo que no les compete. Es también un resquicio del conflicto entre la religión ancestral de la Diosa Madre y la religión patriarcal de los varones que se refiere a YHWH como su Dios .

Buscaremos en primero lugar entender el significado y el papel de la magia en las religiones del Oriente Medio y en Israel, para enfocar, en seguida, el proceso de rechazo, demonización y eliminación física de la mujer-bruja en Israel, desde una mirada de la diversidad.

1. La magia en las civilizaciones del Oriente Medio

Los pueblos mesopotámicos (Sumerios, Babilonios y Asirios), en su cosmovisión religiosa, creían que el cielo era habitado por ejércitos de espíritus, buenos y malos, que influían en la vida de las personas. Por eso, desarrollaron toda una serie de oraciones, exorcismos, rituales y encantamientos para protegerse de la mala suerte. En la biblioteca del rey asirio Assurbanipal (668-629 a.C.), encontrada en las excavaciones de Nínive, se hallaron innumerables tablitas de escritura cuneiforme, con fórmulas mágicas. Tablitas con contenido parecido, que remontan desde el III milenio hasta el IV-II siglo a.C., fueron encontradas en Assur y en otras ciudades antiguas de Mesopotamia (RIBICHINI, 2018). Se trata de un arte defensivo, de una sabiduría concreta, usada para enfrentar las fuerzas maléficas, demoníacas y sobre-humanas (descritas con los ideogramas UDUG y GIDIM) que podían ser peligrosas para las personas. Entre ellas, había una tríade de demonios nocturnos: *Lilu*, demonio de la lujuria que abusaba furtivamente de las mujeres durante la noche; *Lilitu* su contraparte femenina,

conocida como estranguladora de niños; y *Ardat-Lili*, una linda virgen, celosa del sexo y de la maternidad. Alejarse de los espíritus tutelares y protectores (los “genios”, indicados con el ideograma LAMA), significaba caer bajo la influencia de los demonios: para librarse de ellos era necesario consultar un sacerdote especializado que diagnosticaba los conjuros, exorcismos y rituales para cada caso. Existían también sacerdotes-adivinos que pronunciaban conjuros para alejar los demonios. En fin, existía también el arte de los brujos y hechiceras, con sus oscuros poderes. De hecho, astrólogos y magos gozaban de grande prestigio junto a los pueblos mesopotámicos, teniendo la misma importancia de los sacerdotes.

Plinio el Joven (escritor romano del I siglo d.C.) atribuye el origen de la magia a la combinación entre medicina, religión y astrología y afirma que todo inició en la Persia de Zoroastro. Afirma el autor romano:

“Nadie dudará que (la magia, ndr.) es derivada de la medicina y que, bajo apariencias salvíficas, se ha difundido haciéndose pasar por el más eficaz y más sagrado remedio, y que, de este modo, con promesas seductoras a quien estaba lleno de expectativas, ha servido para reforzar las supersticiones religiosas: en las que sigue tanteando la raza humana. Finalmente, para coronar su obra, se apropió de la ciencia del cielo, ya que no había nadie que no quisiera conocer su futuro y que no creía poder encontrarlo con absoluta certeza en los astros. Esclavizó por lo tanto a la inteligencia de los hombres con tres vueltas de cadena y alcanzó un rango tan alto que, aún hoy, ejerce su poder sobre la mayoría de los pueblos y domina en Oriente sobre los reyes de los reyes” (los reyes persas, ndr).²

Desde la Mesopotamia, la magia habría se difundido hasta occidente, por obra de los maestros orientales como también de los sabios griegos. Plinio tenía una consideración negativa de la magia, definiéndola como “la más fraudulenta de las artes” (*fraudolentissima artium*).

En Egipto existía la idea de un poder benéfico, una energía dinámica, la sabiduría (*heka*) que permeaba todos los seres y la naturaleza y que se pensaba fuese un atributo del dios Ra. Era un don de dios contra la mala suerte. Sin embargo, existía también un humano (*hekai*) que tenía el poder de manipular, con ritos y fórmulas mágicas, esta energía. No hacía parte del clero oficial y actuaba entre las camadas más populares. Desde el 2000 a.C., hay testimonios que reconocen esa actividad mágica, comúnmente atribuida a “encantadores”, a los que se reconocían inmensos poderes. Elemento fundamental de sus rituales era la escritura en papiros o en amuletos que eran dejados en las sepulturas de los difuntos y que darán vida al famoso “Libro de los Muertos”, un conjunto de fórmulas para neutralizar los peligros de la vida después de la muerte, como también para la vida cotidiana. El libro es atribuido al dios Thot. Para los vivos, existían inúmeros textos rituales para protegerse de cualquier peligro. En el I

² Plinio el Joven, *Historia Naturalis*, XXX 2,8-9.

milenio se usaba cargar consigo pequeñas fajas de papiros o rolos con funciones protectoras, con himnos sagrados y fórmulas mágicas contra enfermedades y peligros de la vida. También, los egipcios creían en el poder protector de los amuletos y de las fórmulas grabadas en ellos: el ojo de “*ugiat*”, con poderes curativos; la señal de la vida (*ankl*); el pilar *djed*, generalmente montado en anillo o colgado al cuello (Ribichini, 2018, 6-7). No había mucha diferencia entre magia y religión entre los egipcios, al contrario, los sacerdotes egipcios eran al mismo tiempo auténticos magos y como tales fueron considerados por los hebreos, especialmente en el arte de la momificación de cadáveres. De hecho, ellos “utilizaban rituales en los que estaban presentes numerosos elementos que encontraremos en los rituales mágicos posteriores al período egipcio, estos elementos eran numerosos y de particular importancia para la purificación del cuerpo, antes de realizar los rituales; inscripción del oficiante en un círculo correspondiente a la divinidad en el momento de la celebración; uso de sonidos y palabras como agentes de poder; uso de fórmulas mágicas para facilitar el paso del alma del difunto desde el mundo inferior al más allá” (PELLEGRINO-CALABRIA, 2020, 3).

2. La magia en Israel

Israel era influenciado por los pueblos vecinos. En una localidad entre Betlehem y Gaza (Marisa) fueron encontradas 16 estatuillas de plomo amarradas en los brazos y piernas, del período seléucida (III siglo a.C.). Tales estatuillas eran acompañadas por varias tablitas con los escritos de las fórmulas mágicas de bendición o maldición de un adversario. Este hallado, confirma las duras palabras de Ezequiel durante el exilio babilones (593-571) contra las falsas profetizas:

Y tú, hijo de hombre, vuélvete hacia las hijas de tu pueblo que profetizan pro su propia cuenta, y profetiza contra ellas. Dirás: Así dice el Señor Yahveh: ¡Ay de aquellas que cosen bandas para todos los puños, que hacen velos para cabezas de todas las tallas, con ánimo de atrapar a las almas! Vosotras atrapáis a las almas de mi pueblo, ¿y vais a asegurar la vida de vuestras propias almas? Me deshonráis delante de mi pueblo por unos puñados de cebada y unos pedazos de pan, haciendo morir a las almas que no deben morir y dejando vivir a las almas que no deben vivir, diciendo mentiras al pueblo que escucha la mentira. Pues bien, así dice el Señor Yahveh: Heme aquí contra vuestras bandas con las cuales atrapáis a las almas como pájaros. Yo las desgarraré en vuestros brazos, y soltaré libres las almas que atrapáis como pájaros. Rasgaré vuestros velos y libraré a mi pueblo de vuestras manos; ya no serán más presa en vuestras manos, y sabréis que yo soy Yahveh. Porque afligís el corazón del justo con mentiras, cuando yo no lo aflijo, y aseguráis las manos del malvado para que no se convierta de su mala conducta a fin de salvar su vida, por eso, no veréis más visiones vanas ni pronunciaréis más presagios. Yo libraré a mi pueblo de vuestras manos, y sabréis que yo soy Yahveh. (Ezequiel 13,17-23).

El Antiguo Testamento condena varias veces ese tipo de actividades mágicas, atribuidas a personas distintas del clero oficial. También los Códigos de la Alianza y de Santidad, así como varios profetas (Moisés, Ezequiel entre otros) prohíben el uso de la magia, que era muy conocida y usada por el pueblo. A comprobar la difusión de esa práctica son las numerosas serpientes de cobre, utilizados como amuletos y halladas en varios lugares de Palestina y que se refieran con certeza al episodio de la serpiente de cobre de (Números 21,4-9).

Amuletos mágicos y rituales de conjuros y protección contra peligros o de maldición de adversarios eran comunes en todo el Oriente Medio, así como magos, brujos, adivinos, masculinos y femeninos, que actuaban en el medio popular, fuera de las religiones oficiales, siendo en muchos casos rechazados.

3. Magia y brujería

Nos interesa el contenido, el lugar y el sujeto de la magia. En relación al contenido, ella era solicitada donde y cuando la religión y la ciencia evidenciaban sus propios límites, como en el dominio del azar, de la imprevisibilidad y de lo inexplicable (MALINOWSKI, 1994). La magia era buscada en situaciones de riesgo, no controlables a través de las normales formas de conocimiento religioso y científico. En relación al lugar, la magia no era una expresión institucional, sino que se afirmaba en el medio popular, como una respuesta que iba más allá de las propuestas religiosas oficiales. Al contrario, generalmente ella era perseguida y condenada por los sacerdotes oficiales. Sus sacerdotes y sacerdotisas eran respetados y temidos por el poder que manipulaban, sin embargo, eran poderes carismáticos, que no provenían de una escuela de formación, sino que se caracterizaban por su capacidad práctica de manejar poderes ocultos, tanto positivos como negativos. En este campo no hay diferencia entre hombre o mujeres: lo discriminante era la mera capacidad de manipulación de los poderes mágicos.

La magia se difundió entre las clases populares menos cultas y distantes del culto de la religión oficial del estado. Sucesivamente, el judaísmo, desde el monoteísmo, interpretó la magia como expresión del politeísmo de las religiones orientales y el cristianismo la consideró como acción diabólica contraria a Dios. Los romanos, cuya legislación prohibía los ritos mágicos, instituyeron procesos contra magos y brujas, que continuaron en la Edad Media por manos cristianas. De esa forma, se afirmó la oposición de las prácticas de la magia. Sin embargo, para tal oposición influyó nuestra mentalidad dualista, pues en la cultura del Oriente Medio, magia y religión coexistían, refiriéndose, en las mayorías de los casos, a las mismas realidades.

La magia, en su significado literal (*mageia*), indicaba originariamente las prácticas rituales de los Caldeos, una sabiduría divina consagrada a las curas de las enfermedades, distinta de la brujería. Solo en un segundo momento pasó a

indicar los iniciados a los cultos místéricos y pasó a asumir la connotación negativa de estafadores, taumaturgos, exorcistas³. Hasta llegar a combinar *μαγεία* y *γοητεία*, en el sentido común de “magia” y “fascinación”, donde *μάγος* se utiliza como sinónimo de *γόης*, o sea: “chamán” o “hechicero”⁴. De esta forma, expresiones religiosas como los cultos místéricos, la adivinación, la cura, la purificación, la brujería, actuadas por personajes carismáticas, marginales y en algunos casos itinerantes, pasaron a ser vistas como engañadoras, fuera del ámbito de la polis y, por lo tanto censuradas⁵. Muy rápidamente, el concepto de magia, como el arte de los sacerdotes persas, deja lugar al concepto denigratorio de magia en Grecia, a partir del V-IV siglo a.C.: este proceso fue ciertamente influenciado por el odio a la vecina Persia, como también por el desarrollo de la filosofía y la evolución de la ciencia médica. Marginalizada por la civilizada Grecia, la magia continuó en tierras lejanas: en Frigia, Colquida, Tessalia y en otros cantones periféricos.

4. *Kasháf* (קַשָּׁף)

En la Biblia hebrea, el término *kasháf* (קַשָּׁף) se refiere a la hechicería en general, como también a los encantadores, adivinos, hechiceras. En su etimología, “es muy probable que el hebreo קַשָּׁף *kashaf* y el árabe *cashafa*, originalmente tuvieron el mismo significado: descubrir, quitar un velo, manifestar, revelar, hacer desnudo; mientras que el derivado árabe *mecashfat* era usado para indicar el comercio con Dios”⁶. La *mecashshephah* o bruja, por lo tanto, probablemente revelaba misterios ocultos.

En su forma piel, *קַשָּׁפִים* *kashaf* se refiere a quienes practicaban la magia, como los encantadores y hechiceros y, en el femenino, las magas y brujas: en ese sentido aparece en varios textos bíblicos, entre ellos: Éxodo 22,17, refiriéndose a la bruja y a los sabios; y en Ex 7,11 para indicar a los hechiceros de Egipto.

Hay una gran gama de términos que definen la magia, que se diversificaba en diversas especialidades. Esa variedad de artes mágicas puede ser interpretada como testimonio de la gran influencia que esa práctica ejercía en las personas, de la aceptación que encontraba y de la procura de la cual era objeto. Es de imaginarse que cada mago y maga podía actuar en diversas modalidades

³ J. Bidez – F. Cumont (1938). *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I, Paris. pg.144

⁴ El término debió indicar inicialmente al experto en lamentos fúnebres, pero luego se utilizó en sentido peyorativo de “mago”, “tramposo”. Cf. W. Burkert, *Γόης*. Zum griechischen Schamanismus: *Rheinisches Museum* 105, 1962, pg. 36-55.

⁵ Cf. F. Graf, *Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic*, in L. Meyer – P. Mirecki (ed.). (1995). *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden. pg. 29-42.

⁶ Ver: Comentario Bíblico de Adam Clarke. Disponible en: <https://www.bibliaplus.org/es/commentaries/7/comentario-biblico-de-adam-clarke/exodo/22/18>

y recibía un digno compenso por sus servicios. De hecho, la magia era una profesión reconocida en la antigüedad.

A seguir, resumimos las diferentes especialidades mágicas, así como aparecen en la Biblia hebrea:

נְבִיאִי (*nabí*): se refiere a los (falsos) profetas (Jr 27,9)

קַשְׁפִּים (*kasháf*): brujos o magos (Dt 18,9-12; Is 47,9; Jr 27,9; Ex 7,11)

מְסֻקִּים (*casám*): los adivinos (Num 23,23; Dt 18,9-12; Jr 27,9; Zc 10,2)

עֲנַןִּים (*anán*): hechiceros que advinan por las nubes (Lv 19,16; Dt, 18,9-12; Jr 27,9; 2Cr 33,6)

חֲבָרִים (*héber*) encantamientos (Dt,18,9-12; Is 47,9)

חֲרָטִים (*hartóm*): los intérpretes de sueños o magos de Egipto (Ex 8,18 y Gn 41,8), se encuentran juntos con los חֲכָמִים (*hacám*): los sábios de Egipto (Ex 8,18 y Gn 41,8; Ex 7,11)

חֲלוֹמִים (*halóm*): soñadores (Jr 27,9)

נְחָשִׁים (*nahásh*): los que hacen presagios (Dt 18,9-12; Lv 19,26; 2Cr 33,6)

אֹבִים (*ob*): los evocadores de los espíritus (Dt 18,11; Is 8,19-20; 2Cr 33,6; 1Sam 28,7)

יְדַעְוִים (*yideoní*): los adivinos, sabios conocedores (Is 8,19-20; 2Cr 33,6)

שְׂאֵלִים (*shaál*): los que consultaban (horoscopistas?: Dt 18,11)

דַּרְשֵׁי (*darásh*): los frecuentadores de los muertos (Dt 18,11)

Había también una ciudad, Akshaf (אֲכַשַׁף), a oeste del Jordán, cuyo rey estaba en el listado de los reyes vencido por Josué en la conquista de la tierra. Esa ciudad se encontraba en la planicie de Esdrelon, en las encuestas del Monte Carmelo (Js 12,20 y 19,25), en el territorio de la tribo de Asher. Su nombre probablemente testimonia la importancia de este lugar para la actividad mágica, relacionada a algún personaje famoso, evento o al mismo lugar. Tal vez, al mismo profeta Elías, que vivió en las cercanías.

5. El proceso de demonización de la kasáf (קַשְׁפִּים) en Israel

La identificación de la kasáf (קַשְׁפִּים) con prácticas religiosas caldeas, es percibido como un peligro por la religión judaica, que desde el VII siglo se encierra en su rígido monoteísmo. El exilio acentuará este proceso identitario, frente al peligro de las religiones paganas que representaban una seria amenaza al culto a YHWH. El rechazo origina un proceso de demonización de la magia y de sus practicantes, que se desarrolla en varios pasos.

1° Paso: Clasificación y valoración de las prácticas mágicas

En el libro del Éxodo se encuentran las primeras referencias al poder mágico, en el enfrentamiento entre Moisés y Aarón con los magos de Egipto, en las “plagas de Egipto” (Éxodo 7,8-13,16). El autor inicia con las palabras de YHWH a Moisés: “Yo te he constituido dios para Faraón, y tu hermano Aarón

será tu profeta” (Éxodo 7,1), donde “dios” es la traducción del hebreo elojím (אֱלֹהִים), que trae en su etimología originaria el significado de “fuerte” y “divino”. La tarea de Moisés “elohim” será la realización de “señales y prodigios” de YHWH en Egipto. Esta presentación confirma que a los ojos de los hebreos, Moisés y Aarón son entendidos como distintos de los magos de Egipto, que al parecer realizan meros encantamientos (אֲסֻרֹת *lat*): por lo contrario, Moisés, como dios, actúa con el poder divino, mientras que Aarón es profeta de Dios, “boca de Dios”.

Los relatos de las plagas ponen frente a frente los magos de Egipto a Moisés y Aarón: “Entonces Faraón llamó también a {los} sabios y a {los} hechiceros, y también ellos, los magos de Egipto, hicieron lo mismo con sus encantamientos” (Éxodo 7,11). Sin embargo, la vara de Aarón, símbolo de su poder mágico, transformada en serpiente, devoró todas las varas de los magos de Egipto, también transformadas en serpientes (Éxodo 7,12). Moisés y Aarón no son diferentes en relación a los magos de Egipto: realizan los mismos prodigios o hechizos, como en el caso de la transformación de la vara en serpiente (Éxodo 7,11) del agua del Nilo transformada en sangre (7,22), de la invasión de ranas (Éxodo 8,3). Pero, desde los piojos, los magos de Egipto no “pudieron” (לֹא יָכוּל *yakól*, con el significado de “no fueron capaces”, “no lograron”) más hacer los mismos hechizos (8,14). Al contrario, la magia de Moisés y Aarón los afecta también en sus personas, como en el caso de las úlceras (Éxodo 9,11). Su impotencia en contrastar el poder de Moisés y Aarón, lleva Faraón a reconocer el poder de YHWH (Éxodo 9,27), para al final, dejar salir Israel de Egipto (Éxodo 12,31).

Es presentado como superior el poder de Moisés y Aarón en relación al poder de los magos de Egipto, representando el primer paso para la reivindicación de una diferencia y de un alejamiento que coincidirá con la afirmación de una identidad específica frente a los egipcios. Inclusive, el poder de Moisés y Aarón es dicho de ser el mismo poder de YHWH, que hace de ellos elohím y nabí. Así, la confrontación sirve para afirmar el poder de YHWH sobre los dioses de Egipto. Poder que es abierto, fuerte, reconocido también por Faraón, mientras que el poder de los magos de Egipto se limita a la realización de “encantamientos”: el término hebreo אֲסֻרֹת *lat* se refiere a algo encubierto, escondido, que no se sabe de dónde viene, entonces puede ser “engañoso”.

Todo se presenta como un proceso de confrontación que lleva, por lo tanto, a la separación y a la clasificación: se definen límites, fronteras e identidades, se fundamenta la oposición dualista entre el “yo” y el “tú”, un adentro y un afuera; y se clasifican los opuestos en buenos y malos, verdaderos y falsos, divinos y engañosos o demoniacos. Empieza el proceso de rechazo del otro, que luego se transformará en demonización, acabando, en determinados contextos, en conflicto abierto, hasta su eliminación física.

2° Paso: **La afirmación de una identidad social y colectiva**

La diferenciación y clasificación lleva a la afirmación de una identidad social y colectiva. Se trata de un proceso que es fruto de las relaciones sociales, políticas, culturales, religiosas. Se da en la percepción de las igualdades y al mismo tiempo de las diferencias en relación a los demás, así como de la interacción entre el reconocimiento social y la consciencia de sus propias especificidades. De hecho, “la ocasión de crear nuevos enemigos cimienta el sentimiento de identidad nacional y su poder” (ECO, 2016, 10). La identidad social produce un vínculo de identificación con un grupo que se caracteriza por la percepción de pertenencia (elemento cognitivo); la consciencia del por qué pertenecer a ese grupo (elemento evaluativo); y un afecto por los componentes el grupo (elemento afectivo). Por eso, la identidad social, según Henry Tajfel, se entiende como “el conocimiento que posee un individuo de que pertenece a determinados grupos sociales junto a la significación emocional y de valor que tiene para él/ella dicha pertenencia” (1981: 255). En relación al proceso de integración a la identidad colectiva, Habermas destaca la importancia de una fase simbólica en que los individuos comparten valores, imágenes, mitos que caracterizan el referencial común y coincide generalmente a una tradición a la cual los individuos pueden participar de forma diversa, según sus intereses y que delimita su lugar de distinción en el espacio social común (HABERMAS, 1987, 77).

La opción religiosa por YHWH, Dios de Israel y la identificación y asunción de los mismos mitos y de una misma historia definen unos rasgos comunes de la identidad religiosa de Israel: la fe en el mismo Dios, YHWH; el reconocerse todos en el evento fundante el pueblo de Israel: el éxodo; la pertenencia a la misma tierra; la asunción de las mismas leyes (la Torah) y códigos morales, etc. Detrás de todo eso está la consciencia de que YHWH es el protagonista de esa historia: por eso la fe religiosa se vuelve el cemento de agregación e identificación social y colectiva de Israel.

Todo eso está planteado en la Biblia, sobretudo en la Torah, con sus imágenes míticas: la salida de Egipto, el camino por el desierto, la tomada de la tierra, la alianza y el desarrollo de un estilo de vida basado en presupuestos religiosos y sociales distintos de los pueblos vecinos: eso va conformando el imaginario colectivo del pueblo de Israel, compartido por cada miembro.

Concretamente, la unicidad de YHWH y el rechazo consecuente de otros poderes divinos y mágicos, como la brujería, se afirma en Deuteronomio 18,9-12:

Quando entres en la tierra que el Señor tu Dios te da, no aprenderás a hacer las cosas abominables de esas naciones. No sea hallado en ti nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, ni brujo (כַּוֵּן) anán) practique adivinación (מַסְקִי), ni hechicería (קַשָּׁפ), o sea agorero (שִׁחַן = presagi), o hechicero (קַשָּׁפ), o encantador (חַבֵּר), o consultador (לְאָשִׁי), o evocador de los espíritus (אוֹב), ni quien consulte (frequentemente שִׁדְרָא) a los muertos.

Reconocer a la brujería significa reconocer la existencia de otros poderes divinos, clasificados, como vimos anteriormente, no provenientes de YHWH o realizados por ministros no suyos y, por lo tanto, censurados como magia. Por eso, Deuteronomio condena todo tipo de artes mágicas, asociándolas a las “cosas abominables” de las naciones paganas.

La tradición simbólica/religiosa (que se expresa en los códigos de la Alianza, en sus dos redacciones: Éxodo 20,1-17 y Deuteronomio 5,6-21) garantiza la especificidad de Israel, frente a los demás pueblos, y caracteriza su identidad social y colectiva. Al mismo tiempo, define lo que es bueno y malo para los que se identifican con ese imaginario común y destaca también las estrategias de rechazo, condenación y alejamiento de las actitudes que son contrarias a esta opción, además de las puniciones en caso de transgresión de las normas de referencia del pueblo (ver, por ejemplo, Josué 24,25-27).

La brujería, es así considerada idolatría o contaminación religiosa proveniente de los cultos de dioses extranjeros, provenientes, sobre todo, de Babilonia, Egipto y de los pueblos cananeos. Leemos en Levítico 19:26 “No comeréis (cosa alguna) con su sangre, ni seréis adivinos ni agoreros”. El motivo del rechazo es que no se puede comparar YHWH con esos poderes: “Porque no hay agüero (𐤀𐤒𐤍 = adivinación) contra Jacob, ni hay adivinación contra Israel. A su tiempo se le dirá a Jacob y a Israel: ¡{Ved} lo que ha hecho Dios!” (Números 23,23). Al contrario, Israel debe concentrarse en YHWH, el dios que le ha revelado su poder y su benevolencia: “Y cuando os digan: consultad a los evocadores de espíritus y a los adivinos que susurran y murmuran, responded: ¿No debe un pueblo consultar a su Dios? {Acaso consultará a los muertos por los vivos? ¿A la ley y al testimonio! Si no hablan conforme a esta palabra, es porque no hay para ellos amanecer” (Isaías 8,19-20). Por consecuencia, no resta que el desprecio como falsos de la brujería y de sus poderes mágicos: “Porque los terafines (ídolos de familia) han dado vanos oráculos, y los adivinos han visto mentira, han hablado sueños vanos, y vano es su consuelo; por lo cual el pueblo vaga como ovejas, y sufre porque no tiene pastor” (Zacarías 10,2).

3º Paso: **Infidelidad y castigo de los reyes de Israel que recorren a la magia**

La brujería, rechazada y demonizada era considerada una amenaza a la identidad social de Israel y una infidelidad a su Dios. La costumbre, sobretodo de los reyes, de apoyarse a las artes mágicas, costa caro al rey Manasés, uno de los últimos y de los peores reyes de Israel (687-642), autor de abominaciones, como la construcción de altares “al ejército del cielo” en el templo de Jerusalén, la restauración de los cultos cananeos, la colocación de una estatua de Asherá en el templo y la consulta de hechiceros y nigromantes: “Hizo pasar por fuego a su hijo, practicó la hechicería, usó la adivinación y trató con nigromantes y adivinos. Hizo mucho mal ante los ojos del Señor, provocándole la ira”

(2Reyes 21,6ss., 2Crónicas 33,6). Es evidente que las artes mágicas eran rechazadas como abominaciones y peligrosas contaminaciones religiosas.

Otro caso interesante es la consulta a adivinas y nigromantes antes de una batalla. Es famoso el caso del rey Saúl que procura la nigromante de Endor para consultar al espíritu de Samuel, que había muerto poco antes. El mismo rey que había expulsado nigromantes y adivinos (1Samuel 28,3), frente al silencio de YHWH que “no le respondió ni por sueños, ni por la suerte, ni por profetas” (v. 7), decide procurar una nigromante: “Se disfrazó Saúl, y se puso otros vestidos, y se fue con dos hombres, y vinieron a aquella mujer de noche; y él dijo: Yo te ruego que me adivines por el espíritu de adivinación, y me hagas subir a quien yo te dijere” (v. 8). Al final, la mujer vio

Un hombre anciano viene, cubierto de un manto. Saúl entonces entendió que era Samuel, y humillando el rostro a tierra, hizo gran reverencia. Y Samuel dijo a Saúl: ¿Por qué me has inquietado haciéndome venir? Y Saúl respondió: Estoy muy angustiado, pues los filisteos pelean contra mí, y Dios se ha apartado de mí, y no me responde más, ni por medio de profetas ni por sueños; por esto te he llamado, para que me declares lo que tengo que hacer. Entonces Samuel dijo: ¿Y para qué me preguntas a mí, si YHWH se ha apartado de ti y es tu enemigo? YHWH te ha hecho como dijo por medio de mí; pues YHWH ha quitado el reino de tu mano, y lo ha dado a tu compañero, David. Como tú no obedeciste a la voz de YHWH, ni cumpliste el ardor de su ira contra Amalec, por eso YHWH te ha hecho esto hoy. Y YHWH entregará a Israel también contigo en manos de los filisteos; y mañana estaréis conmigo, tú y tus hijos; y YHWH entregará también al ejército de Israel en mano de los filisteos. (1Sam 28,14-19).

En la realidad, lo que Samuel, por intermedio de la nigromante predijo a Saúl, fue su derrota militar y su muerte, el día siguiente. No teniendo más el favor divino por no haber cumplido con la orden divina en relación a Amalec, y buscando no más a YHWH, sino a la magia, Saúl declara su infidelidad, su queda moral participando de un culto que él mismo había prohibido y muere inmediatamente. Alejándose de su Dios, también la vida se aleja de él.

4° Paso: **El proceso de demonización de Babilonia**

Babilonia es considerada la madre de las artes mágicas, por su religión volcada a la observación de las estrellas, en búsqueda de protección contra las influencias de los espíritus malos y favorecer los buenos. Con certeza, en su estadía en Babilonia durante el exilio, la magia sedujo y fascinó a muchos de los hebreos, que la trajeron para Israel. No es un caso que Ezequiel, profeta que actuó en Babilonia durante el exilio, tuvo palabras muy duras contra las artes mágicas, como hemos ya visto: siendo sacerdote, percibía la amenaza que ejercía en relación a la identidad de Israel y a la fe en YHWH (Ezequiel 13,17-23).

También el Deutero-Isaías, otro profeta exilio, tiene expresiones duras contra Babilonia y su tradición religiosa astral. El profeta denuncia la altivez

y la seguridad de un imperio que confía demasiado en su sabiduría: la ciencia de la astrología, dice Isaías, ha desviado Babilonia y engañado todos los que creyeron en ella:

Estas dos desgracias vendrán sobre ti en un instante, en el mismo día. Carencia de hijos y viudez caerán súbitamente sobre ti, a pesar de tus numerosas hechicerías (הַשִּׁפְּזָה) y del poder de tus muchos sortilegios. Te sentías segura en tu maldad, te decías: «Nadie me ve.» Tu sabiduría y tu misma ciencia te han desviado. Dijiste en tu corazón: «¡Yo, y nadie más!» Vendrá sobre ti una desgracia que no sabrás conjurar; caerá sobre ti un desastre que no podrás evitar. Vendrá sobre ti súbitamente una devastación que no sospechas. ¡Quédate, pues, con tus sortilegios y tus muchas hechicerías con que te fatigas desde tu juventud! ¿Te podrán servir de algo? ¿Acaso harás temblar? Te has cansado de tus planes. Que se presenten, pues, y que te salven los que describen los cielos, los que observan las estrellas y hacen saber, en cada mes, lo que te sucederá. Mira, ellos serán como tamo que el fuego quemará. No librarán sus vidas del poder de las llamas. No serán brasas para el pan ni llama ante la cual sentarse. Así te serán aquellos con quienes te fatigaste, los que traficaron contigo desde tu juventud. Cada uno errará por su camino, y no habrá quien te salve (Isaías 47,9-15).

Se trata de un texto importante, porque llama de hechicería y sortilegios a la ciencia astrológica de Babilonia: desde el punto de vista de los judíos, eso no pasa de mentira y llevará Babilonia a la desgracia. Sin embargo, estamos frente a un proceso de demonización de Babilonia, que abarca todos y todas las seguidoras de la kashaf (הַשִּׁפְּזָה, las artes mágicas) en Israel, especialmente a la mujer, que será descrita como bruja.

El proceso de demonización es un potente instrumento simbólico que pretende forjar el imaginario colectivo de un grupo social o pueblo, en vista de orientar comportamientos, actitudes, jerarquías, funciones y un pensamiento común: “El imaginario es como la sociedad quiere ser y como ella se ve a sí misma: es el pensamiento común, el sentido común de una sociedad” (Schiavo, 2012, 50-53). Todo lo que no se conforma con el imaginario, no adecuándose a las representaciones colectivas o se presenta como una propuesta alternativa, es condenado como amenaza al orden socio-cultural-político y rechazado como peligroso a la normalización de comportamientos y de conductas. Por eso, para ejercer el poder, se debe dominar el imaginario colectivo, orientando interpretaciones y tendencias, en vista de su legitimación. Es aquí que entra el proceso de demonización, como un instrumento de rechazo de las artes mágicas como malas: la asociación simbólica de los poderes mágicos a la hechicería y al arte del encantamiento (sortilegios) es para definirlos como malos y peligrosos para la sociedad, porque representan una infidelidad en relación a la religión de YHWH. La punición a los que se involucran con eso será muy dura: la pérdida del favor divino, el pecado y la desgracia, hasta la muerte, como en el caso del rey Saúl y del rey Asa que, “enfermando gravemente a los pies, no buscó a

YHWH, sino a los médicos” (2 Cr 16,12): se murió inmediatamente. Recorrer a los médicos, equiparados en aquella época a los magos, representaba una traición a de la fe en YHWH, punible con la muerte.

Por eso, Jeremías solicita a su pueblo a vigilar contra todos que, en el medio del pueblo, incitan a seguir la magia: es ponerse fuera de la bendición divina, a servicio de Babilonia, con el peligro de perder la tierra, ser expulsados y morir: “Vosotros, pues, no escuchéis a vuestros profetas, a vuestros adivinos (נִחְזָקִים), a vuestros soñadores (חֲלֹמֵי חֶזְיוֹן), a vuestros agoreros (נִבְיֵי חַלְמֵי חֶזְיוֹן) ni a vuestros hechiceros (קְשָׁפִים) que os hablan, diciendo: “No serviréis al rey de Babilonia.” Porque ellos os profetizan mentira, para alejarlos de vuestra tierra, y para que yo os expulse y perezcáis” (Jeremías 27,9-10).

Clasificar como mala una actitud o persona es exponerla a las puniciones previstas para determinada transgresión: desde el alejamiento social hasta la muerte, dependiendo del peligro social y religioso que representa. La demonización se presenta como una estrategia de defensa social, frente a todo lo que es considerado alternativo, diverso y desestabilizante la sociedad o la religión. Al final, la diversidad “lleva la mirada para más allá de lo constituido y lo definido, aparece como una alternativa, la posibilidad de salir de la esclavitud de la norma, la fuga de la imposición para la elección libre. La diversidad, representa también una crítica al modelo de ciudadano impuesto por el Estado, revelando que la diferencia no solo es posible, sino que oportuna, justa, ecua, porque la realidad es compleja” (SCHIAVO-CAMPUSANO, 2023, 108)

5° Paso: “No dejará vivir a la bruja”

El proceso de demonización llega a su ápice con la condenación a muerte de la mujer hechicera, según afirmación de Éxodo 22,17: “A la bruja (קְשָׁפָה *kasháf*) no dejarás que viva”. No tenemos testimonios directos, a excepción de este texto y de las profetizas de Ezequiel 13,17-23 acusadas de prácticas poco ortodoxas, de la existencia de mujeres que practicaban la brujería en Israel, pero es de suponer que había, una vez que la ley judaica legisla contra ellas. La severidad de la pena para las brujas (la muerte) confirma el peligro que ella representaban para la sociedad y la religión judaica: la mujer, especialmente la extranjera, era descrita como seductora, como lo fueron las esposas egipcia de Salomón y Jézabel de Tiro, mujer del rey Acab, que desviaron sus maridos de la observancia de la religión javista. Por eso la reforma de Esdras, al retorno del exilio babilonense, se concentraba en la expulsión de todas las mujeres extranjeras y de sus hijos (Esdras 9,2), considerando muy peligrosa la mezcla de sangre que contaminaba la tierra de Israel con la inmundicia de los pueblos y de sus abominaciones (Esdras 9,11), además de una grave infidelidad a YHWH.

Existen numerosos textos en el libro de los Proverbios, alertando contra el peligro de las mujeres extranjeras. Entre ellos, recordamos Proverbios 5,1-7:

Los labios de la mujer extraña (extranjera) destilan miel, y su paladar es más blando que el aceite; mas su fin es amargo como el ajeno, agudo como espada de dos filos. Sus pies descienden a la muerte; sus pasos conducen al Seol. Sus caminos son inestables; no los conocerás, si no considerares el camino de vida. Ahora pues, hijos, oídme, y no os apartéis de las razones de mi boca.

Donde “extraña” viene del radical hebreo זר (*zur*), con el sentido de profano, pero también de bárbaro, ilegítimo, pervertido. Con certeza los consejos del autor de Proverbios podían ser aplicados también a las brujas y a sus artimañas. Su extrañeza no dependía del venir de otro país, sino de su perversión en relación a la religión judaica y de su capacidad de extraviar con su seducción.

Frecuentar ese tipo de mujer podía llevar a la apostasía, como Salomón, con sus miles de mujeres, entre ellas muchas extranjeras. Así continúa Proverbios: “Porque abismo profundo es la ramera, y pozo angosto la extraña” (Proverbios 23,27). Por su seducción ella lleva a la perdición: “Al punto se marchó tras ella como va el buey al degolladero, y como el necio a las prisiones para ser castigado; como el ave que se apresura a la red, y no sabe que es contra su vida, hasta que la saeta traspasa su corazón” (Proverbios 7,22-23). Proverbios concluye sugiriendo la inteligencia y la sabiduría para que “te guarden de la mujer ajena, y de la extraña que ablanda sus palabras” (Proverbios 7,5). Las imágenes usadas en esos textos revelan un creciendo de dominio sobre el hombre que, sin darse cuenta cae en la red de las seducciones de tales mujeres y, totalmente dominado por ellas, como en una prisión, acaba herido a muerte. A una mentalidad profundamente patriarcal, se suma el miedo por lo extraño y lo extranjero.

Cuando la mujer, esclava del varón y su posesión particular toma la iniciativa y se impone sobre él, es considerada peligrosa: es necesario levantar muros y barreras para protegerse de ella, como de un enemigo. Pero, el enemigo siempre será “percibido como diverso y feo, porque es de clase inferior” (Eclesiástico, 2016, 21). Frente al enemigo, al extraño, al extranjero, la ley se ergue a defensora del interior, del familiar, del tradicional, del senso común y de la identidad. La atribución a los enemigos de trazos diabólicos, recurso típico de la demonización, traslada el conflicto del ámbito social para el religioso. Solo así la ley de “no matar” puede ser supensa y se instaura lo que Agamben define “el estado de excepción”, o sea, la suspensión temporaria de las leyes del Estado y la autorización a matar al enemigo, transformado en “homo sacer”, o sea en víctima sacrificial, en un hipotético sacrificio religioso, necesario para mantener la pureza, la santidad y la integridad de la raza (Agamben, 2006).

El rechazo a la diversidad, llevado a cabo por el proceso de demonización, lleva a “consecuencias sociales terribles, como el etnocentrismo (la superioridad cultural de un pueblo sobre los demás); el nacionalismo (la superioridad de una nación), el racismo (la superioridad de una raza); el patriarcalismo (la superioridad del varón sobre la mujer); la xenofobia (el miedo del diverso,

de lo extraño, del extranjero); el imperialismo y el colonialismo (imposición del propio sistema de poder)” (SCHIAVO-CAMPUSANO, 2023, 110). En el ámbito religioso, el resultado será el dogmatismo, el autoritarismo; el absolutismo; el moralismo y el fundamentalismo.

Por todo eso, una mujer, por el simple hecho de ser mujer, peor se extranjera y concedora de las artes mágicas, se vuelve un terrible cáncer en la sociedad patriarcal judaica, controlada por los sacerdotes que, en la tentativa de neutralizar su acción peligrosa, la asimilan a los sacerdotes paganos que extraían de YHWH, contaminan el pueblo y la tierra. Así demonizada, es aislada, perseguida e eliminada como bruja.

6. Conclusión: por una ética de la diversidad

La cuestión de la brujería debe ser leída dentro el tema de la diversidad. Desde un paradigma dualista y clasificatorio que acentúa la búsqueda por un centro, el diverso es considerado negativamente como un problema, una deficiencia, una transgresión, una incapacidad, una amenaza a la homogenización social. Pero, desde una visión compleja, la diversidad se impone como uno de los aspectos esenciales de la realidad. De hecho, la naturaleza necesita de la diversidad para perpetuarse y garantizar la sobrevivencia de las especies: la biodiversidad es sinónimo de riqueza y de multiplicidad de formas vivientes. También en el ámbito cultural, la diversidad representa las distintas formas de adaptación a contextos diferentes, que se traduce en diferentes formas y lenguajes de transmisión de las varias tradiciones culturales. También el mercado capitalista se alimenta de la diversidad y variedad de productos, para expandirse y diversificarse. En el ámbito humano, múltiples relaciones nos atraviesan y las experiencias que vivimos nos afectan positiva y negativamente, modelándonos desde una perenne interacción. Querer cerrar todos en moldes comportamentales, legales, culturales y religiosos no pasa de homogeneización, imperialismo y colonización. Así como afirmar una única verdad e interpretación representa la imposición de un pensamiento único.

La diversidad exige un cambio de perspectiva: no se trata más de limitarse en “tolerar las diversidades, sino proponer, desde ellas, una convivencialidad desde la pluralidad y multiplicidad de visiones, interpretaciones y razones” (SCHIAVO-CAMPUSANO, 2023, 127). Este es el único camino para la paz y la justicia, porque “desenmascara la violencia implícita en las relaciones, revela las estrategias ocultas de sujetamiento y dominación (como la “pedagogía del olvido”), denuncia el dogmatismo y la autoreferencialidad, desvenda el inmovilismo que bloquea cualquier tentativa de transformación (SCHIAVO-CAMPUSANO, 2023, 128). Porque, como afirma Mignolo, es necesario “pensar desde conceptos dicotómicos en vez de ordenar el mundo en dicotomías” (2003, XIV).

Desde esas reflexiones, la brujería y la bruja en particular, no son el enemigo que debe ser eliminado, sino que representan una práctica religiosa alternativa, que no viene a suplantarse la religión de un pueblo, sino a proponerse como otra forma, diversa, de vivir la experiencia religiosa. Más bien, el problema se presenta con el monoteísmo, como religión etnocéntrica, dogmática y autorreferencial, extremadamente cerrada en su forma, culto, moral y jerarquía, incapaz de separar contenido y forma y, por lo tanto, de relativizar su estructura que la define como “religión”. Este cierre lo inhabilita al diálogo con las demás, eligiendo una postura de competencia y de defensa.

La relación con la diversidad reivindica una “ética de la diversidad”, en el sentido que la diversidad “exige una opción ética y política, pues el margen, y no el centro, representa una tremenda potencialidad de “apertura radical”, según lo considera bell hook (1984). O sea, el encuentro con la diversidad es potencialidad de transformación y renovación que, si de un lado cuestiona lo mismo, lo idéntico, lo homogéneo, del otro abre a modelaciones recíprocas impensables, en un dinamismo que no conoce límites. Preservar las diversidades se vuelve así imperativo ético, como también principio de renovación y transformación, involucrando actitudes de cuidado, de cura y de solicitud para con lo diverso, pues, como afirma Boff, “urge un nuevo ethos de cuidado, de sinergia, de religación, de benevolencia, de paz perenne para con la Tierra, para con la vida, para con la sociedad y para con el destino de las personas, especialmente de las grandes mayorías empobrecidas y condenadas de la Tierra” (BOFF, 2002, 35). El propósito no es una sociedad de iguales, “normalizada” y homogeneizada, sino la interculturalidad y la convivencialidad, donde las clasificaciones y jerarquizaciones sociales son superadas en favor de la valorización de cada uno y una desde sus diversidades y potencialidades.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. **Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida**. Valencia, Ed. Pre-Textos, 2006
- BOFF, L. **El cuidado esencial. Ética de lo humano compasión por la tierra**. Madrid, Ed. Trotta, 2002
- ECO, Umberto. **Costruire il nemico e altri scritti occasionali**. Milano, Ed. Bompiani, 2016
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**, vol. 1, Madrid: Taurus, 1987
- HOBBS, Thomas. **Leviatán**. Madrid, Editorial Sarpe. 1983
- HOOKS, Bell. Choosing the margin as a space of radical openness (144-153) en **Yearning: Race, Gender and Cultural Politics**. Boston: South End Press, 1984.

- MALDONADO, Asael Mercado – Oliva, Alejandrina V. Hernández (2009). **El proceso de construcción de la identidad colectiva**. México, Rev. Convergencia vol.17 no.53 Toluca may./ago. 2010. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352010000200010 –
- MALINOWSKI, B. **Magic, Science and Religion**. Glencoe, Illinois: The Free Press, (1948) (en italiano, ed. del 1982).
- MIGNOLO, Walter D. **Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal Ed. 2003.
- PELLEGRINO, Giovanni – Calabria, Ermelinda. (2020). La Magia nel Mondo Antico: Dai Babilonesi ai Romani. Disponible en: <https://centrostudio-misteritaliani.com/2020/12/30/la-magia-nel-mondo-antico-dai-babilonesi-ai-romani/> - Visitado en: 18/10/2023
- RIBICHINI, Sergio. **Roma. Fascino dall'Oriente e prime lezioni di magia**, 2018. https://www.academia.edu/37424814/Fascino_dallOriente_e_prime_lezioni_di_magia
- SCHIAVO, L. – CAMPUSANO, M. Cristina Ventura. **Etica della diversità. Per un mondo altro**. Ed. Gabrielli, Verona. 2023.
- SCHIAVO, L. **La invención del Diablo. Cuando el otro es problema**. Ed. Lara, San José de Costa Rica, 2012.
- TAJFEL, H. **Human groups and social categories**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (Versión española Tajfel, H. Grupos humanos y categorías Sociales. Barcelona: Herder, 1984.

Luigi Schiavo

***La “Bruja” que nos habita:
Lectura afrolatinoamericana
de la Mujer Sabia de Endor
(1 Samuel 28:3-25)***

*The “Witch” that inhabits us: Afro-Latin American
Reading of the Wise Woman of Endor
(1 Samuel 28:3-25)*

Resumen

Esta es una propuesta de lectura del texto de 1 Samuel 28:3-25, desde mujeres afrodescendientes. La lectura establece el diálogo entre el texto, a partir de la “Adivina de Endor” y la experiencia de Luzia Pinta, mujer africana, exesclava que vivió en Brasil en el siglo XVIII. Entramos al texto recordando la historia de Luiza Pinta en su labor de sanadora y cuidadora, y luego acompañamos a la Mujer Sabia Adivina de Endor. Para nuestra sorpresa encontramos a reyes infligiendo sus propias leyes y consultando a adivinas en momentos de toma de decisión, a profetas manifestándose y hablando por la boca de una mujer en trance. En el movimiento y diálogo, entre vidas, textos historias se busca deconstruir imaginarios que refuerzan visiones racistas de África como tierra de hechizos y brujerías y la discriminación de las mujeres, mujeres afrodescendientes por estos mismos imaginarios socialmente construidos y reforzados por lecturas bíblicas racistas y patriarcales.

Palabras clave: 1 Samuel; Brujería; Profetisas; Diosas; Culturas.

Abstract: This article proposes a reading of 1 Samuel 28:3–25 from the perspective of women of African descent. It establishes a dialogue between the story of the woman medium at Endor and the experience of Luzia Pinta, an African woman who was enslaved in Brazil during the eighteenth century. We approach the text recalling the story of Luiza Pinta, working as a healer and carer, before accompanying the Wise Woman Medium of Endor. To our surprise, we encounter kings transgressing their own laws and consulting mediums to help them in their decision-making; and we hear prophecies spoken from the mouth of a woman in a trance. In the movement and dialogue between lives, texts and stories, this reading seeks to deconstruct stereotypes that reinforce racist constructs of Africa as a land of spells and witchcraft,

¹ Brasileña, trabaja y vive en Costa Rica. Doctora en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica; Maestría en Ciencias Bíblica y Licenciatura en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana; Bachiller en Teología, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

in addition it seeks to challenge discrimination against women of African descent due to these same socially constructed prejudices which are reinforced by racist and patriarchal biblical interpretation.

Keywords: 1 Samuel, witchcraft, female prophets, goddesses, cultures.

Presentación

Diosas y brujas son palabras que corren por nuestros cuerpos, marcan la vida de mujeres afrodescendientes, en América Latina y en el Caribe, pronunciadas, no raras veces, con tono de acusación. Palabras que unen el pasado y el presente y hacen de nuestros cuerpos lugar de encuentro de los tiempos. A partir de los saberes y espiritualidades ancestrales descubrimos que la palabra profetisa también nos pertenece, también nos habita y resignifica las palabras anteriormente mencionadas. Ahora bien, si relacionamos estas palabras, que son parte de nuestra historia, con la Biblia, el diálogo se enriquece y genera experiencias profundamente liberadoras para las mujeres, para la comunidad negra, para la sociedad y para las lecturas bíblicas. Este movimiento de cuerpos, historias y textos resulta liberador, es un anuncio profético que contribuye en la deconstrucción de imaginarios y relaciones sociales todavía marcadas por un racismo estructural, social, religioso-teológico, relacional y epistémico.

Este artículo es un aporte a este movimiento y diálogo, entre vidas, textos, historias e imaginarios sociales construidos y reforzados por interpretaciones bíblicas. El punto de partida es la vida de una mujer africana que vivió en tierras brasileñas. Una historia que se conecta con nuestras historias de afrodescendientes. Luego entramos en el diálogo con el texto bíblico, con la atención puesta en dos momentos: el primero es cuando los textos no nos ayudan a superar las lecturas y actitudes racistas y patriarcales frente la vida y frente la Biblia; el segundo, reconociendo la primacía de la vida frente el texto, de la historia de los pueblos, en este caso específico del pueblo negro, de las mujeres afrodescendientes, buscamos la resignificación del texto. Terminamos compartiendo algunas “aprendencias” que alimentan el compromiso liberador.

1. Poder y transgresión: patriarcado, colonialismo y esclavitud

1.1 Persecución a las brujas y control de los cuerpos de las mujeres

La caza, la persecución y quema de las brujas es uno de los capítulos más tenebrosos de la historia de la iglesia cristiana en Europa. En el año 1275, en Toulouse, al sur de Francia, era condenada a la hoguera la primera “bruja”. Fueron aproximadamente 518 años, hasta que en Posen, actualmente parte de Polonia, que en 1793 se tiene noticia de uno de los últimos procesos comprobados de mujeres condenadas a la hoguera (Haag, 1978, p. 363). Toda mujer que tuviera un poder sobrenatural, “mujer transgresora” que, a su vez, desafiara

hegemonías, entraría en la categoría de bruja. Cualquier marca en el cuerpo de una mujer (por lo general de condición pobre) ya sea un lunar, cicatrices, manchas, vitiligo, entre otras, era identificada como las marcas de Satán, y razón suficiente para llevarla a un juicio por ser bruja. Eran mujeres que ejercían poder. Enamoramiento, adulterio, anticoncepción, impotencia, infertilidad, aborto, embarazo, parto y crianza de los niños eran algunas de las áreas principales hacia las que se dirigían. Entre estas formas de poder por ellas practicado, se destaca el control que ejercían sobre la función reproductiva. Controlar y punir esta forma de ejercicio de poder fue allanando el camino para el desarrollo de un patriarcado mucho más opresivo. En realidad, se puede decir que la brujería diabólica fue “producida” por la jerarquía eclesiástica en un contexto de luchas permanentes por afirmar su autoridad (Suárez, 2020, pp. 25-37). El forzar la confesión fue otra forma de abusar de los cuerpos de las mujeres consideradas brujas, una violencia con la aprobación social. El hecho de gozar de un poder jurídico total sobre el cuerpo femenino pudo avivar la propensión a la violencia (Barstow, p. 172).

La persecución a las llamadas brujas es una expresión del patriarcado, estructura política más arcaica y permanente de la humanidad y que moldea la relación entre posiciones de prestigio y de poder y que fue agravada y transmutada por el proceso de conquista y colonización. Es el patriarcado el apropiador del cuerpo de las mujeres y de este como primera colonia (Segato, 2016, pp. 18-19).

Brujas, brujerías, fueron y son experiencias que acompañaron las historias de las mujeres de Europa y también de nuestro continente. Historias que no son parte del pasado, sino que pesan sobre nuestros cuerpos, nos acompañan, y siguen como formas de control sobre nuestras vidas.

1.2 Africanas, afroamericanas: imaginarios de África y la brujería

Cuando las mujeres afrodescendientes analizamos el tema de la brujería, además de conectarnos con la historia de apropiación de los cuerpos de las mujeres por la sociedad patriarcal, se hace evidente el colonialismo y el racismo, que marcan la historia de nuestro continente. Es una realidad donde el color de la piel, el ser negra, la cultura y la experiencia religiosa ancestral son asociados a la práctica de la brujería.

Los estudios decoloniales y del feminismo negro decolonial visibilizan la historia de dominación de los pueblos afrodescendientes, su vínculo con la invasión y la apropiación de África y la colonización de América. Son experiencias vivenciadas en los dos continentes, con sus similitudes y diferencias. El Atlántico une nuestras historias, con la historia de las ancestras, ancestros, diosas y dioses en común. El racismo que dejó marcas tan profundas en nuestros cuerpos, se actualiza en sus formas de manifestación y se ha mantenido como

soporte ideológico desde el inicio de la colonización. Este proyecto colonial estuvo basado en una propuesta civilizatoria donde civilización y evangelización se correspondían como las dos caras de una misma moneda.

Para el proyecto colonizador, África fue símbolo del atraso, del lugar de perdición de las almas porque era habitada por quienes no conocían a Dios, el Dios del cristianismo. Este es el contexto de la bula papal *Romanus pontifex* (1455), la cual apoyó y justificó el imperio portugués en África, con el argumento de sacar a los negros y negras de sus prácticas originales y traerlos al seno de la cristiandad con el fin de salvar sus almas.

[...] y con la ayuda de Dios por quien luchan, venzan la obstinación de los malvados (...) te concedemos, por la autoridad apostólica y a tenor de las presentes, la plena y libre facultad, que poseerás a perpetuidad y según tus usos y los de tus sucesores, de invadir, conquistar, apoderarte, subyugar y reducir a esclavitud perpetua a los sarracenos, paganos y otros infieles y a los enemigos de Cristo cualesquiera que sean y sus reinos en cualquier parte que estén establecidos [...] sea como sea la forma que presenten o sean dominados, que ocupen y posean los mismos sarracenos, infieles y enemigos de Cristo (Bula Papal *Romanus Pontifex*, 1455).

En sermones del siglo XVII, por ejemplo, África es caracterizada como continente de las bestialidades, tierra de demonios (Alencastro, 2000, p. 53), lugar de perdición, de la oscuridad, de la gentilidad, de ausencia de Dios. Predicadores como Padre Antonio Vieira (1608-1697), alimentaron con su pensamiento y prédica esta misma visión de África:

¡Oh! Si el pueblo negro, sacado de las breñas de las tierras salvajes de su Etiopía y llevado para Brasil, supiera bien cuánto debe a Dios y a su Santísima Madre por lo que puede parecer destierro, cautiverio y desgracia, pero que no es más que un milagro, y un gran milagro (Vieira, Sermón XIV del Rosario).

El predicador jesuita se refiere al traslado de africanos y africanas en la condición de esclavitud, de África a las tierras brasileñas. Sus sermones, especialmente los que son dirigidos a personas africanas esclavizadas² en Brasil, sirven de soporte teológico e ideológico a la esclavitud negra. Continente de las bestialidades, tierra de los demonios... es así como la historia de las brujas se vincula con la vida de mujeres africanas y afrodescendientes.

² Los tres sermones de Vieira dirigidos a personas esclavizadas son: Sermón XIV del Rosario, Sermón XX del Rosario, Sermón XXVII del Rosario.

2. Cuando nuestras historias se entrelazan: Luzia Pinta y la pitonisa de Endor

2.1 *Luzia Pinta: ventos que soplan en el oído*

Diosas, brujas y profetizas son palabras que conectan historias de mujeres de diferentes tiempos y lugares. Luzia Pinta, nacida en Angola, vivió en Brasil como persona esclavizada, en la región de Minas Gerais. El 18 de diciembre de 1742, llegó a la cárcel del Santo Oficio en Lisboa. Para este tiempo había conquistado su libertad. ¿Una mujer africana, angolana, que había sido esclava, llevada a los tribunales de la inquisición? Sí. Y condenada por un acto que sus inquisidores no sabían qué significaba, lo único que podían decir, era que esta mujer hacía brujería.

Luzia Pinta ejercía el “calundus”. Una práctica religiosa de origen bantú, vinculada a la región de Angola. Eran ceremonias que personas africanas practicaban en diferentes lugares del imperio portugués y que recibían nombres variados como quilundus, lundus, ulundus, colundus y finalmente conocida como calundus. El comisario inquisitorial José Matias de Gouveia, encargado de escuchar los testigos del caso de Luzia Pinta, suponía que el acto religioso era un tipo de hechicería o pacto diabólico. Los inquisidores de Lisboa le escribieron una carta en la cual solicitaban que recogiese algunos testimonios en relación con esta mujer, sobre la cual pesaban dos denuncias: una por practicar las adivinanzas y las curas y la otra por “unas danzas que vulgarmente se llamaban calandus³”. Los deponentes, ocho hombres nacidos en Portugal, que vivían en Brasil, en Sabará, Minas Gerais, representantes de los “buenos cristianos”. Eran hombres bien posicionados en la jerarquía de la sociedad, que estaba marcada por la extracción del oro que empleaba un gran número de mano de obra de personas esclavizadas. Se comparten algunos de estos testimonios. Llamamos primero a João do Vale Peixoto, quien afirmó haber convocado a Luzia Pinta a su casa para buscar sanar a su esposa. Frente el espanto del escribano, explicó que lo hizo movido por la desesperación, “ya que su esposa tenía una enfermedad que los médicos y cirujanos no lograban curarla”. Sanadora famosa en la región, Luzia Pinta, era conocida “públicamente como ‘calanduzeira’, adivina y sanadora de hechizos” (citado por Marcussi, 2015, p. 19). Los detalles del testimonio de Peixoto son una evidencia de que él mismo estuvo presente en los rituales de sanación practicados por Luzia Pinta y solicitó que ella tratase a su esposa, por un tiempo largo. Pasamos al segundo testigo. Que entre para declarar el señor Diogo Carvalho. Diogo destaca en su testimonio las palabras de Luiza que afirmaban que, en las ceremonias, ella no sabía por sí misma cómo sanar los

³ Otro relato hace referencia a “ulundus”, correlato de calundus, y lo utiliza para referirse a una enfermedad. Su naturaleza son los antepasados, parientes que murieron en Angola, los ancestros. Estos se incorporaban en los cuerpos de otras personas y las oprimía. Por esta razón la necesidad de recibir una intervención ritual por una sanadora o sanador, para que fuesen expulsados. Ulundus o calundus podría ser la ceremonia o la enfermedad (Marcussi, p. 144)

enfermos; era Dios quien le decía “qué tenía que hacer”. Otras veces la misma Luzia habla de los vientos de adivinanza que entraban en sus oídos (Marcussi, 2015, p. 21). Sigamos un poco más con los relatos de los testigos. Escuchemos al Doctor Baltazar de Morais Sarmiento, quien ocupaba el puesto de “defensor del pueblo” de la comarca. Su testimonio informa que Luiza efectuaba sanaciones y también era consultada sobre enfermedades, ejecutaba el diagnóstico y la terapia o cura. La experiencia religiosa de Luzia le posibilitaba también adivinar o tener acceso a ciertas informaciones solicitadas por los que la buscaban. Este fue el caso de la denuncia de Gonçalo Luis da Rocha, en 1739, al Santo Oficio. Da Rocha relata lo ocurrido en casa de Antonio Pereira de Freitas. Antonio, al enterarse de que habían llevado cierta cantidad de oro de su casa, envió a su asistente a la casa de Luzia Pinta para que ella descubriera quién se había sacado dicho oro. Después de efectuar la ceremonia de costumbre que tenía variaciones de acuerdo con la situación que atendía, Luzia reveló a Domingos que él tenía en la casa dos negras, y que se acostaba con una de ellas, pero no le daba nada. Entre las dos negras se aconsejaron y decidieron quitarle una parte del oro. Lo que manifestó Luzia Pinta correspondía a lo que estaba realmente sucediendo en la casa de Domingos.

Como se percibe, a través de los testimonios, los que llegaban para declarar en contra de Luiza de alguna manera se beneficiaron de sus brujerías, actos de adivinanzas y sanación. Por las declaraciones presentadas, encontramos que los espacios donde se ejecutaban dichas sanaciones y ceremonias eran frecuentados no solo por personas enfermas, sino que también estaban presentes familiares, otras personas que acompañaban o que sencillamente llegaban para observar lo que sucedía. Las ceremonias eran marcadas por el sonido de tambores y otros instrumentos, bailes y cantos en lengua africana. Hierbas, polvos, medicinas en forma de atol, bebidas a base de vino eran utilizadas en el rito de sanación. Una práctica religiosa que sobrevivió hasta inicios del siglo XX. Los registros escritos son aquellos producidos por la Inquisición a través de las declaraciones de Luzia Pinta y de los testimonios presentados contra ella en la ciudad de Sabará. Otros escritos proceden de los registros policiales y noticias de periódicos, es decir, una historia contada a partir de sus perseguidores y por esta razón se presenta tan sesgada, incompleta, distorsionada o equivocada. “Los calundus fueron también lugares de resistencia donde esclavos y libertos africanos y afrodescendientes elaboraron una crítica a la esclavitud y propusieron alternativas muy propias, distintas de la ideología liberal moderna” (Marcussi, 2015, p. 8).

Por último, hay que destacar que la acción de Luzia Pinta se daba en un estado de trance, donde ella bailaba, acompañada de otras “pretas” que tocaban el tambor. El proceso inquisitorial de Luzia se desarrolló considerando esta pregunta de fondo: ¿Qué espíritu le acompañaba, Dios, como afirmaba Luzia o el demonio?

2.2 La pitonisa de Endor: “muertos que, como dioses, suben de la tierra y hablan”

Sobre el relato

El relato que narra su historia está en 1Sm 28, 3-25. Su nombre no sabemos, se refieren a ella como la mujer pitonisa de Endor, mujer espiritista (La Biblia Latinoamericana), la adivina de Endor (Reina Valera, la Biblia de las Américas), la hechicera de Endor (Biblia Hispanoamericana). En el texto en hebreo, tanto Saúl como sus siervos utilizan términos como *mujer* תַּשְׁאָה *maestra en* בְּעֵלְתָּ בְּאִיּוֹן *adivinación* אִיּוֹן.

El texto se encuentra dentro de los relatos de Saúl, de la tribu de Benjamín, jefe de una unidad política que se formó en las montañas centrales de Palestina alrededor del año 980 a. C. Con Saúl, todavía no se puede hablar de una monarquía, pero será “la primera experiencia consistente y duradera de un liderazgo políticamente centralizado en Israel” (Nakanose y Dietrich, 2022, p. 73). Saúl fue ungido por Samuel (1Sm 9,16; 10,1), no como un rey sino como *naguid* נָגִיד, (comandante, jefe, para estar al frente de). Gobernaba bajo un árbol, lo que nos recuerda el tiempo de jueces, específicamente la jueza Débora (Jz 4,5). Además de la región montañosa de Palestina central, controlaba una pequeña parte de la Transjordania (Nakanose y Dietrich, 2022, p. 73).

El libro 1 de Samuel resulta de un proceso redaccional que reunió y editó un gran número de fuentes, algunas muy antiguas, otras más recientes donde el redactor proveniente de los círculos proféticos utiliza de estas tradiciones para elaborar cada una de las unidades que componen el libro, o sea, son narraciones teológicas (Bailão, RIBLA 60, p. 59). La redacción deuteronomista del pasaje procede de mediados del primer milenio a. C.

La mujer de Endor está ahí, entre historias de líderes tribales, reyes o casi reyes, luchas por el reinado, historias de codicia, de disputas y guerras, que son interrumpidas por actitudes inteligentes de mujeres sabias y gestos de generosidad de videntes-profetizas valientes que rompen la lógica del poder y de la fuerza. Sus cuerpos conectan mundos, balbucean alternativas o reafirman acontecimientos que están por venir.

En los libros 1 y 2 de Samuel encontramos abundantes relatos e informaciones de mujeres. Los personajes mencionados en estos libros no aparecen en otros escritos contemporáneos, además de la Biblia. De modo que necesitan ser leídos con cierto cuidado por la dificultad en separar los hechos en sí mismos del acto del narrador. De este modo, las historias muestran el involucramiento de las mujeres en la historia y formación de Israel. Se trata de cómo el pueblo recordaba y representaba a las mujeres (Sharon, p. 92).

Para comprender el poder de las mujeres en estos relatos, es importante recordar el tipo de sociedad a la cual corresponde este libro. Se trata de una sociedad donde el poder es centralizado, como hemos mencionado anteriormente, hereditario y jerárquico, donde los hombres tienden a dominar el espacio

público. Esta es una sociedad distinta de una sociedad más abierta al liderazgo carismático, como en el libro de Jueces (Sharon, p. 93). El texto de la pitonisa de Endor se une a este conjunto de relatos de la vida y actuación de las mujeres.

Recuerdos y recuento – buscando la pitonisa dentro del relato

Para recordar el texto 1Sm 28, 3-25, lo dividimos en tres partes. La primera contempla los versículos 3 al 7; la segunda los versículos 8 al 20 y la tercera de los versículos 21 al 25. Pasamos a destacar elementos relevantes de cada una de las partes mencionadas.

Muerte de Samuel, expulsión de nigromantes y consulta de Saúl (vv. 3-7)

Los cinco primeros versículos del texto ofrecen parte del contexto en que este se desarrollará. La muerte de Samuel sepultado en su ciudad, Ramá, la tristeza del pueblo por su partida. La información que sigue es sobre los/las nigromantes y adivinos, quienes fueron expulsados del país por Saúl. Y luego noticias del campamento de los filisteos que se reunieron en Sunem y los israelitas convocados por Saúl que acamparon en Gelboé. Es un tiempo de guerra. El miedo de Saúl frente los filisteos, es algo que se destaca en estos primeros versículos del texto: *“Cuando Saúl vio el campamento de los filisteos, tuvo miedo y se turbó sobremanera su corazón. 6 Consultó Saúl a Jehová, pero Jehová no le respondió ni por sueños ni por el Urim ni por los profetas. 7 Entonces Saúl dijo a sus criados: —Buscadme una mujer que tenga espíritu de adivinación, para que vaya a consultar por medio de ella. Sus criados le respondieron: —Aquí, en Endor, hay una mujer que tiene espíritu de adivinación”* (1Sm28, 5-7 – RVR 1995).

El miedo de Saúl nos introduce al tema central de esta reflexión. Consultó primero a Yahveh a través de los medios adivinatorios permitidos en Israel. El v. 6 de este capítulo ofrece un pequeño catálogo de estos medios permitidos: “sueños, ‘urim’ (suertes) y profecía (legales)”. Con los sueños y las profecías, estamos más familiarizadas. Nos queda la pregunta acerca del “urim”. ¿Qué eran los “urim”? **אֲרִימִים** (urim), **תִּמְמִים** (Tummím)? Serían las piedras que el sumo sacerdote llevaba en el pectoral, y el brillo que de él emanaba. El Sumo sacerdote lo llevaba puesto cuando entraba a la presencia del Señor, y era un medio del cual se aseguraba el cumplimiento de la voluntad de Dios en cualquier asunto importante que afectaba a la nación (Ex. 28:30; Lev 8:8; Num 27:21; Neh 7:65). No hay una descripción exacta de cómo eran utilizados. Una posibilidad es que se utilizaban estas piedras para echar suertes, como dados, y que dependiendo de la forma en que caían revelaban de algún modo la voluntad de Dios (1Sa 10:19-22; 1Sa 14:37-42). Echar suerte utilizando piedras para encontrar la voluntad de Dios ya sorprendería a un grupo de lectoras y lectores de la actualidad, mientras sería muy familiar para personas procedentes de otras

prácticas religiosas, como las religiones de matriz africana, donde encontramos prácticas similares. Pero, esperemos y caminemos un poco más con el texto.

Al no obtener respuesta de Yahveh, a través de los medios reconocidos por la religión oficial, Saúl inmediatamente, sin dudar, manda contactar a una mujer con espíritu de adivinación⁴ para que él la vaya a consultar. Recordemos que él mismo había expulsado, a nigromantes y adivinos del pueblo. Como suele suceder, la señora nigromante que había sido expulsada era conocida, pues seguidamente uno de los siervos le informó de la “nigromante de Endor” (v. 7). Endor, era una ciudad situada en las llanuras del territorio de Isacar, pero de manera formal la localidad estaba asignada a la tribu de Manasés y su nombre significa fuente, manantial⁵. Localizada a cuatro millas al noroeste de Sunem y por lo tanto peligrosamente cerca de donde acampaban los filisteos⁶.

En la noche, un espectro que sube de la tierra - la voz del profeta a través del cuerpo de la nigromante (vv. 8 al 20)

Disfrazado, con otras ropas, en la noche, acompañado de dos de sus siervos, Saúl va al encuentro de la mujer con espíritu de adivinación, una nigromante. La palabra utilizada para referirse a espíritu de adivinación es **רוח** y remite a la idea de un sonido de borboteo, borbollar, algo hueco, al mismo tiempo adivinación, asume en el texto el significado de evocador de espíritus. Y es eso lo que inicialmente hace la mujer, evocar espíritu de muertos. Dice Saúl a la mujer: “Adivíname por un muerto y evócame el que yo te diga” (v.8). La mujer le recuerda la prohibición de Saúl, diciéndole: “Saúl había exterminado a los que invocaban los muertos” (v.8) e insiste en el riesgo de vida que representaba para ella concederle la consulta. Saúl le promete que ningún castigo le sucederá, y luego, le comparte el nombre de Samuel, que era quien ella debería evocar. Al ver a Samuel, la mujer da un grito, reacciona de forma enérgica con Saúl, al darse cuenta de que la había engañado. “No temas; pero ¿qué has visto?”, pregunta Saúl. Y ella lo describe: “Veo un espectro que sube de la tierra” (v.13). Por las características descritas por la mujer, Saúl identifica que es Samuel, se postra delante de “ella-de él”. El texto nos lleva como lectores a experiencias que resultan ser contradictorias. Por un lado, la prohibición, la noche, el engaño para acceder al contacto con el muerto. Por otro lado, la naturalidad con que

⁴ En el Antiguo Oriente, en el Oeste Semita, la brujería o magia significaba hablar con una persona afectada sobre lo que necesita hacer, actuar, o lo que le va a pasar. La hechicería, a través de fórmulas mágicas, de encantamiento atendía a las necesidades relacionadas a enfermedades, adversidades, infortunios, contrariedad, infelicidad. En el Primer Testamento la hechicería estaba entre las prácticas consideradas mágicas. Términos como “hechicería o encantamiento”, “adivinanzas”, “astrología”, “necromancia”, “espíritu familia”, “susurrar, murmurar” eran utilizados para expresar estas prácticas. Los términos más usados para expresar las prácticas de magia son “hechicería o encantamiento”, “adivinanzas”, “astrología”, “necromancia”, “espíritu familia”, “susurrar, murmurar”. Entre los asirio-babilónicos las mujeres hechiceras, con conocimiento de las hierbas medicinales, bálsamos, masajes, ocupaban un lugar de mayor importancia que los hombres hechiceros (Brancher, 2005, pg.63).

⁵ <https://www.significadobiblico.com/endor.htm>

⁶ https://www.blueletterbible.org/Comm/guzik_david/spanish/StudyGuide_1Sa/1Sa_28.cfm

el narrador describe la escena, expresando lo común de la situación, de esta práctica de consulta a los muertos, de la presencia de nigromantes, adivinos y videntes en medio del tiempo, en aquel tiempo.

Y así sucedía, pues la invocación a los muertos, o necromancia, era una práctica habitual en Israel (2 Reyes 21, 6, Is. 8: 19, 65:4) a pesar de los ataques y prohibiciones de la Ley (Lv 19,31; 20,6-27; Dt. 18:11) (Piñero, 2001). La insistencia en estas prohibiciones en diferentes momentos de la historia del pueblo, manifiesta cuan presentes están en la vida cotidiana. La forma como el texto narra esta práctica, demuestra que el narrador comparte de esta misma creencia, o sea, creencia en la comunicación con el espíritu de los muertos, y lo hace con naturalidad, con absoluta ingenuidad, en palabras de Piñero (2001, p. 59). Las palabras utilizadas para transmitir la forma como se daba el contacto de la mujer con el espíritu del muerto, o sea, de Samuel, transmiten este contacto profundo, el “in-corporar”, recibir en su cuerpo el espíritu con el cual ella entra en contacto. Las palabras utilizadas en el texto, se acercan al “ventrílocuo⁷”, transmitiendo la idea de que los espíritus penetraban en el vientre del médium y desde ahí bisbiseaban, es decir, musitaban, emitían un sonido como cuchicheo. Saúl busca a la mujer para hacer la consulta de forma secreta, escondido en la noche; el susto, el miedo está en transgredir una prohibición, pero en ningún momento se cuestiona su validez. “*He visto a un dios (o un ángel, un ser superior: elohim) subiendo de la tierra*” (v.13). El espíritu de los muertos era concebido como una forma de protección para los vivos. La veneración de los muertos, su identificación con un ser divino, sobrevivió en Israel durante mucho tiempo (Piñero, 2001, p. 60). ¿Y cuál fue el resultado de la consulta? A través de la mujer evocando el espíritu del ya difunto Samuel, se confirma lo que Saúl no quería aceptar, que él sería derrotado por los filisteos. Al oír las palabras de Samuel, a través de la mujer, Saúl cayó por tierra.

Mujer adivina, profecía y cuidado

La misión de la nigromante terminaría al cerrar su contacto con el muerto. Y eso se dio en el versículo 19, cuando Samuel anunció a Saúl la derrota del ejército de Israel, al día siguiente y que, en ese mismo día, Saúl y sus hijos morirían: “*Mañana tú y tus hijos estaréis conmigo. Yahveh ha entregado también el ejército de Israel en manos de los filisteos*” (v.19). Nuevamente el miedo se apoderó de Saúl que se cayó por tierra, pues ya le faltaban las fuerzas.

Saúl se encontraba agotado, sin fuerzas, por las palabras de Samuel (28, 20), pero también por el ayuno practicado en ese día, como era costumbre ocurrir antes de la consulta a una nigromante (Marcos, 2001, p. 21). Sí, porque la consulta de Saúl siguió lo que estaba previsto en la costumbre y práctica religiosa de consulta a las/los adivinos. Al ver el estado en que se encontraba

⁷ Que tiene la habilidad de hablar cambiando su voz natural sin apenas mover los labios ni los músculos de la cara, de manera que da la impresión de que es otra persona la que habla.

Saúl, la mujer le ofreció algo de comer para que recuperara las fuerzas y pudiera seguir su camino, seguir hasta el final. Lo preparó para el enfrentamiento con los filisteos sabiendo de su derrota. Ofrece e insiste, una y otra vez. Se mantiene firme delante del rey, lo enfrenta como lo hizo al inicio del texto al recordarle la prohibición de consultar a adivinos /as. Con el apoyo de sus acompañantes, lo convence de comer. Prepara el alimento. Un trabajo que pudo haber durado toda una noche. Una comida que se acercaba a un ritual, al ofrecer, al sacrificar (תִּזְבֹּחַ) un ternero gordo (בֶּן־בָּרִי) que tenía en su casa y preparar panes sin levadura (לֶחֶם בְּצֵלֶם). La mujer, la adivina de Endor, con su gesto rompe por un instante, la lógica de disputas, muertes y guerra. Es la profetiza, la sacerdotisa que prepara una ofrenda, es la que la cocina y la ofrece. Lo que hace pareciera innecesario, frente el destino asignado a Saúl, como consecuencia de sus propios actos de iniquidad. No le importa. Tiene un gesto de cuidado, de afecto de quien acompaña hasta el final. El texto termina afirmando que Saúl y sus acompañantes comieron y se marcharon esa misma noche.

3. La crítica de la historia interpretativa del texto y otras perspectivas hermenéuticas

3.1 Cuando las interpretaciones de los textos refuerzan lecturas racistas y patriarcales

La interpretación de un texto bíblico supone no solo el ejercicio exegético y hermenéutico del texto, sino también mirar de forma crítica su historia interpretativa, atentas al caudal de publicaciones y presupuestos que han condicionado la interpretación de cada texto durante generaciones. Esta afirmación que se refiere a todos los textos se aplica especialmente a los relacionados con el tema de profetismo y magia (Marcos, 2001, p. 13).

Encontramos comentarios e interpretaciones de 1Sm 28, los cuales afirman que la labor de la pitonisa fue una acción diabólica, otros aseguran que lo que hizo fue un fraude. Lo que le apareció en realidad, fue un demonio. Ella estaba controlada y gobernada por un demonio adivinador. Otros dicen, al fin y al cabo, no le reveló ninguna información nueva a Saúl. Samuel ya le había dicho a Saúl que Dios lo había desechado. Luego recuerdan el capítulo 15 de 1 Samuel que en el versículo 23, dice: “Como pecado de adivinación es la rebelión, como ídolos e idolatría la obstinación. Por cuanto rechazaste la palabra del Señor, también él te ha rechazado para que no seas rey”⁸. Y comentan: “Es una nota triste cuando una practicante del ocultismo consuela al Rey de Israel. Pero los dos eran del mismo tipo; cada uno vivía en rebelión a Dios, y ambos estaban bajo el juicio de Dios” (Guzik, 2016).

Otros que podrían parecer un poco más generosos, creen que esta fue una aparición genuina (aunque extraña) de Samuel. Esta explicación está apoyada

⁸ Escuela Bíblica – Siguiendo el Maestro. (<https://www.escuelabiblica.com/estudio-biblico.php?id=384>)

por la reacción de la adivina y por la verdad de lo que dijo Samuel (y el texto dice que Samuel lo dijo). Algunos podrían decir que es imposible que Samuel reaparezca de alguna forma, regresando a este mundo del más allá. Pero, sigue el argumento, Moisés y Elías también vinieron del mundo del más allá a este mundo cuando se aparecieron con Jesús en la transfiguración (Mateo 17:3). “Yo creo que la mujer de Endor no tenía poder alguno sobre Samuel; y que ningún encantamiento puede ser utilizado sobre un santo de Dios que ya ha partido, ni tampoco sobre ningún espíritu humano incorpóreo. Samuel realmente vino, pero no porque la adivina lo llamó. Samuel apareció porque Dios tenía un propósito especial para ello. Dios permitió esta extraña aparición de Samuel porque logró dos cosas. Reconfirmó el juicio venidero contra el rey Saúl de una manera dramática, y le enseñó a la adivina una poderosa lección sobre el peligro de las prácticas ocultistas. (Clarke, Clar)

Estos comentarios, que son parte de la historia interpretativa del texto, manifiestan el imaginario que, por un lado, está por detrás de la interpretación del texto y, por otro, se puede decir, que estos mismos imaginarios se refuerzan con la lectura de textos como este que estamos analizando.

Es el cambio de sujetos, de comunidades y de lugar hermenéutico lo que viabiliza el encuentro con otras posibilidades de interpretación, que como afirmamos al inicio de este texto, son interpretaciones liberadoras tanto para las mujeres, de las mujeres y el pueblo afrodescendientes, como para la liberación de otras comunidades populares, de personas en situación de dolor, marginación, enfermedad, desorientación y que encuentran en prácticas religiosas marginalizadas y discriminadas por el poder religioso, social y económico, un alivio, un consuelo para cuerpo, su espíritu, un bálsamo para su alma.

Nuevamente regresamos a Luzia Pinta, quien nos ayudará a ver otras dimensiones en el trabajo, en la misión, en el profetismo de la pitonisa de Endor. Del encuentro y diálogo entre estas experiencias, surgen “aprendencias” que llevamos para nuestras vidas y compartimos con las comunidades.

3.2 Vivencias y “aprendencias”: el diálogo con Luzia Pinta y con la Maestra Divina de Endor

En esta última parte, en forma de conclusión, compartimos algunas “aprendencias” y vivencias que surgen a partir de la lectura del texto.

Las expresiones religiosas, las espiritualidades, son parte fundamental de la vida. Acompañan en todos los momentos, especialmente cuando ya no hay salidas, no hay de dónde agarrarse. En momentos de miedo e inseguridad, en circunstancias en las cuales tenemos el corazón en la palma de la mano y no sabemos dónde ponerlo a descansar. Situaciones existenciales que tocan a todas, todos, todes y que serían momentos especiales para sentirnos una única humanidad, una única “creacionalidad”, más allá de las diferencias y privilegios. No raras veces son las mujeres con sus hechicerías, sabidurías, mandingas, las pro-

fetizas del cotidiano las que amparan. Protegen y cuidan, pero también disciernen, cuestionan, se comunican con la Divinidad, siendo lugares privilegiados, canales de bendición y de cuidado. Encontramos en Luzia Pinta y en la Mujer sabia de Endor este lugar de acogida, atención y cuidado.

Conocemos mujeres negras, y otras mujeres que no raras veces llevamos esta capacidad, este don del cuidado espiritual, de la salud de otros, con culpa, miedo y como una carga. La culpa por sentir en nosotras esta fuerza divina, la capacidad de comunicación, de contacto con otras dimensiones de la vida, la sabiduría que vamos adquiriendo a partir de los dolores, encuentros y alegrías del día a día. Pero somos desacreditadas, nos avergonzamos y reprimimos a la Bruja y a la Diosa que llevamos adentro. Ellas se rebelan y quieren manifestarse, y otras veces buscamos contenerlas, sin darnos cuenta de que ellas somos nosotras mismas. Y es así como nos vamos achicando, disminuyéndonos, desacreditándonos, desconfiando de lo que sentimos y no siguiendo nuestras intuiciones y pensamientos. Y, finalmente, logramos matar a la Bruja, a la Profetisa y a la Diosa que somos. El miedo acompaña este proceso porque sabemos que irónicamente el poder religioso patriarcal toda vez que no consigue ejercer el dominio sobre el poder religioso, espiritual femenino, cuando no logra controlarlo a su favor, lo descalifica, lo persigue, lo prohíbe, y si es necesario nos sacrifica en las hogueras modernas de la invisibilización, del rechazo y de la soledad. Nos hacen a un lado, pero nos consultan en la oscuridad de la noche, llegan para utilizar de nuestros dones y gozar de la abundancia de vida que nos habita. Pero también está la naturalización del cuidado como responsabilidad femenina y la carga que representa para las mujeres. Es más, se puede mencionar la feminización y la racialización de los cuidados, porque estos han sido atribuidos a las mujeres y se espera que mujeres racializadas sean las que naturalmente se encargan de ejecutarlos. Lo que puede ser un don, se transforma en un deber ser y una obligación. La politización de los cuidados es un tema de las agendas feministas que necesita ser profundizado en los diferentes círculos y ámbitos de la vida social y el primer paso es su desnaturalización.

En el texto, como se ha mencionado, se destaca la naturalidad con que el narrador desarrolla el relato y como introduce la consulta de Saúl a la mujer adivina de Endor. Si nos detenemos un poco más en el tema encontramos la presencia de una religión oficial, la que condena la presencia entre el pueblo de las adivinas y las necromantes, expulsándolas. Pero ellas están ahí, pareciera que personas ligadas al poder saben dónde están, lo que demuestra su cercanía no solo geográfica sino también la cercanía a la vida del pueblo. Lo mismo encontramos con Luzia Pinta, pues los que testifican contra ella son los mismos que utilizan su “servicio espiritual”. Nuevamente la ironía de un sistema religioso y social que empuja hacia la clandestinidad a las que significan una alternativa y también una amenaza a los que detiene el poder de lo sagrado. En América Latina y en el Caribe permanece el desafío del reconocimiento, del respeto, de la

valorización de las religiones ancestrales indígenas, religiones de matriz y otras expresiones del Divino en el alma de los pueblos.

Por fin, una lectora o un lector más atento podría preguntar: ¿Y qué pasó con las Diosas? ¿No aparecen en este texto? Las Diosas, como hemos mencionado, las traemos adentro, son la fuente de inspiración, son la conexión con la trascendencia profundamente inmanente en la cotidianidad de la vida. Las Diosas viajaron en los barcos, en los navíos negreros, cruzaron el mar y desde siempre aprendieron el arte de ocultarse, revelándose, incorporándose en nuestros cuerpos. Como sucedió con la Maestra Divina, la profetisa de Endor, las Diosas son como un viento que susurra en nuestros oídos, y su voz sale por nuestras bocas, son ellas que se manifiestan en los actos de cuidado y de rebeldía, que nacen de nuestras manos. Las Diosas nos transmiten la sabiduría que proviene de las aguas dulces y saladas, aguas mansas, que mojan la tierra, bañan y humedecen los cuerpos, corren por los ríos y cascadas. Aguas que se transforman en tempestades, aguas violentas que rompen barreras y van más allá del cauce de los ríos. Diosas, Brujas y Profetisas, fuentes de las diversas sabidurías que cruzan nuestras historias y atraviesan nuestros cuerpos, sabidurías que desafían a los que se atreven a definir quién tiene y quiénes no tienen el poder de Dios.

Bibliografía

- ALENCASTRO, L. F. (2000). *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BAILÃO, M.P. (2008). *La decadencia del rey y el ascenso del Mesías - 1Samuel 13 – 2Samuel 5*. Revista RIBLA, No. 60, pp. 58-65.
- BARSTOW, A.L. (1999). *La caza de Brujas en Europa. 200 años de terror misógino*. Gerona: Ed. Tikal.
- BRANCHER, M. (2005). *La violencia contra las mujeres hechiceras*. Revista RIBLA. No. 50, pp. 61-64.
- BULA PAPAL Romanus Pontifex, 1455. Disponible en: <https://alatinacolonias2013.files.wordpress.com/2013/01/bula-romanus-pontifex-del-papa-nicolc3a1s-v.pdf>
- CLARKE, C. (s/f). *Saúl y la adivina de Endor*. Disponible en: <https://es.enduringword.com/comentario-biblico/1-de-samuel-28/>
- FERNÁNDEZ, N. (2001). *Profetismo y magia en el antiguo Israel*. Madrid. Disponible en: https://www.romanicodigital.com/sites/default/files/2019-09/C17-1_Natalio%20Fern%C3%A1ndez.pdf
- GUZIK, D. *1 de Samuel 28 – Saúl y la adivina de Endor*. Disponible en: https://www.blueletterbible.org/Comm/guzik_david/spanish/StudyGuide_1Sa/1Sa_28.cfm

- HAAG, H. (1978). *El diablo. Su existencia como problema*. Barcelona: Editorial Herder.
- MARCUSSI, A. (2015). *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese Doutorado em História Social – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- NAKANOSE, S. y DIETRICH, L. (org) (2022). *Uma História de Israel: Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia*. São Paulo: Editora Paulus.
- NEWSOM, C. y RINGE, S. H. (Author) (1998). *The Women's Bible Commentary – Expanded*. Edition Louisville: Westminster John Knox Press.
- PIÑEIRO, A. (Ed.) (2001). *En la frontera de lo imposible, Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba: Ediciones el Almendro-Madrid. Universidad Complutense.
- SEGATO, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- SOUZA, L. (2009). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil. Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SUÁREZ, S. (2020). *El poder de la bruja. El lado oculto de la transgresión femenina*. Argentina: Ediciones Felicitas.
- VIEIRA, A. *Sermão XIV do Rosário*, 1693. Disponible en: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4926734/mod_resource/content/0/Vieira%2C%20Antonio%20-%20Serm%C3%A3o%20XIV.pdf

Silvia Regina de Lima Silva

***Prostitutas ou Sagradas?
A classe sacerdotal Qədēšâ na Bíblia Hebraica²***

***Prostitutes or Woman Sacred?
The Priestly Class Qədēšâ in The Hebrew Bible***

Resumo

O presente artigo objetivou-se apresentar uma discussão sobre as traduções do termo hebraico *qədēšâ* e suas flexões a fim de compreender a classe sacerdotal mencionada nos textos da Bíblia Hebraica. Para início da discussão, analisaram-se as evidências arqueológicas sobre *qadištu*, termo correlato no acadiano, que designa uma classe sacerdotal de mulheres amplamente atestada no Antigo Oriente Próximo, desde o período da Antiga Suméria, segundo milênio AEC, até o período neoassírio, 911-609 AEC. Em seguida, discutiu-se a tradição patriarcal interpretativa de *qadištu* e *qədēšâ* como “prostituta cultual”, concluindo que não há nenhuma evidência textual ou iconográfica que relacione estas classes sacerdotais com prostituição cultual. A partir desta argumentação, analisaram-se as narrativas bíblicas de Genesis 38,21-22, Oseas 4,14 e Deuteronomio 23,18, concluindo que *qədēšâ* “sagrada” refere-se a uma classe sacerdotal feminina de mulheres sagradas dedicadas ao serviço cültico de uma ou mais divindades, e, plausivelmente, estavam a serviço do casal divino, Asherah e YHWH.

Palavras-chave: *qədēšâ*; sacerdotisa; prostituição cultual.

Abstract

This article aimed to present a discussion on the translations of the Hebrew term *qədēšâ* and its inflections to understand the priestly class mentioned in the texts of the Hebrew Bible. To begin the discussion, analyzed the archaeological evidence on *qadištu*, a correlative term in Akkadian, which designates a priestly class of women widely attested in the Ancient Near East, from the period of Ancient Sumer, second millennium BCE, to the Neo-Assyrian period, 911-609 BCE. Next, the patriarchal tradition interpreting *qadištu* and *qədēšâ* as “cultic prostitute” was discussed, concluding that there is no textual or iconographic evidence linking these priestly classes with cultic prostitution. From this argument, the biblical narratives

¹ Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professora de Teologia na Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES). Membro do Grupo de Pesquisa Arqueologia do Antigo Oriente (UMESP). Associada ABIB.

² O presente artigo faz parte de um recorte da minha tese de doutorado “As sagradas de Asherah e YHWH: Narrativa e memória do sacerdócio feminino no templo de Jerusalém”, defendida em setembro de 2022 na Universidade Metodista de São Paulo.

of Gen 38:21-22, Hos 4:14 and Deut 23:18 were analyzed, concluding that *qedēšā* “woman sacred” refers to a female priestly class of sacred women dedicated to the cultic service of one or more deities, and, plausibly, were in the service of the divine couple, Asherah and YHWH.

Key-words: *qedēšā*; priestess; cultic prostitution.

Introdução

A atuação cültica de mulheres nos textos da Bíblia Hebraica é evidenciada poucas vezes de maneira explícita. Por exemplo, há o uso do termo *nəḇî’â* “profetisa” empregado para Miriam (Êxodo 15,20) e Débora (Juízes 4,4). Há também diversas referências às mulheres enquanto cantoras e musicistas, especificamente, cantoras do “cântico da vitória” (cf. Êxodo 15,20-21; Juízes 5,1-31; 1Samuel 18,6-7; Salmo 68,11-12), imagem observável na iconografia do período do ferro em Israel e Judá³, bem como em tigelas fenícias⁴.

Ademais, as mulheres israelitas e judaitas participavam, enquanto musicistas, de diversos rituais do ciclo da vida. Particularmente é bem atestado o seu papel enquanto cantora de lamentos nos ritos funerários. Por exemplo, o texto de Isaías 5,1-7 se baseia em um canto de celebração da colheita, que, originalmente, deve ter sido cantado por uma mulher, conforme indicado pela referência a um amado masculino no v.1 (Ackerman, 2016, p.20-21).

Entretanto, não há o uso do termo feminino de *kōhēn* “sacerdote” para referir-se a uma sacerdotisa, embora se possa observar o exercício de uma função sacerdotal por uma mulher, como no caso de Zípora (cf. Êxodo 4,25). De acordo com Cleusa Caldeira e Vicente Artuso (2020, p. 10), Zípora pode ser considerada uma sacerdotisa cuchita, pois realiza um ato cultural, a circuncisão do seu filho, Gerson⁵. O termo mais próximo relacionado ao sacerdócio feminino é *qedēšā* “sagrada”. Sim, traduz “sagrada” e não “prostituta cultural” ou “prostitua sagrada” como muitas traduções bíblicas, pois o substantivo é derivado da raiz verbal *qdš* “consagrar, santificar”, logo, etimologicamente, trata-se de uma pessoa sagrada, consagrada a uma divindade para servi-la.

Neste artigo, portanto, discutirei sobre esta classe sacerdotal a partir das narrativas bíblicas, porém, em diálogo com as evidências textuais sobre a classe sacerdotal *qadištu* no Antigo Oriente Próximo, termo acadiano correlato ao hebraico *qedēšā*, demonstrando que há uma ideologia patriarcal na tradução dos termos, tanto no hebraico como no acadiano, por prostitutas sagradas.

³ Veja: SCHROER, Silvia. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient Eine Religionsgeschichte*. Band 4: Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft. Bern: Schwabe Verlag, 2018.

⁴ Veja: ACKERMAN, Susan. The Mother of Eshmunazor, Priest of Astarte: A Study of her Cultic Role. In: *Die Welt des Orients*, v. 43, n. 2, 2013, pp. 158-178.

⁵ Em seu artigo, cuja leitura é recomendada, a autora e o autor discutem toda a problemática dos conflitos de gênero e raça que permeiam as interpretações acerca da personagem Zípora, propondo uma leitura decolonial da narrativa de Êx 4,24-26.

1. A classe sacerdotal *qadištu* no Antigo Oriente Próximo

O substantivo feminino acadiano *qadištu* (em assírio *qadiltu*, *qadissu* e no plural *qašdātu*; nos textos de Mari *qašatu* e *qašdatu*) deriva do verbo acadiano *qadāšu(m)*, o qual significa “tornar limpo” quando empregado em contextos domésticos, e “consagrar” em contextos cultuais. Em síntese, o termo *qadištu* é empregado para indicar uma classe de funcionárias cúltica, no entanto, pode ser utilizado como adjetivo ao qualificar um objeto ou lugar que foi consagrado a uma ou mais divindades, assim como o adjetivo masculino *qaššu(m)* “consagrado, santo” (Botterweck, 2003, pp. 523-524).

Ademais, a proximidade do termo acadiano com a língua semita observa-se através da etimologia. O verbo semita *qdš* “consagrar/santificar” indica o ato de consagrar alguém ou algum objeto a uma divindade, o que é explicitado já em uma carta de Mari, na qual um pai “consagrou/santificou” (*qadāšu*) uma “menina sagrada” e a dedicou (*našû*) para ser uma “mulher sagrada” (Stol, 2016, p. 608). Todavia, este uso nos textos de Mari é uma exceção, pois em documentos babilônicos não há o emprego da raiz *qdš* para referir-se à dedicação de uma filha a uma divindade. Aliás, o uso desta raiz verbal no acadiano é raro.

Deste modo, Phyllis Bird e Anna Glenn (2019, p. 213) questionam a possibilidade de uma influência semítica, ou até mesmo representar uma importação de uma classe particular de mulheres dedicadas a uma divindade, mesmo que não haja evidências para esta influência semítica. Por isso, as autoras argumentam que o mais provável é que o termo *qadištu* seja um renome acadiano para uma categoria sacerdotal suméria mais antiga, a *nu.gig*. Para elas, o termo vernáculo para esta classe era *qadištu*, evidenciado na maioria dos textos babilônicos antigos, ao invés do sumério *nu.gig*, o qual é atestado a partir de meados do terceiro milênio AEC como nome para uma classe especial de mulheres na sociedade suméria. E, posteriormente, *nu.gig* é utilizado em textos rituais e literários neoassírios, os quais suas origens podem remontar aos primeiros textos babilônicos e fontes sumerianas.

De acordo com Marten Stol (2016, p. 608), a classe suméria *nu.gig*, cujo significado é “intocável”, foi identificada pelos babilônios em duas classes sacerdotais, a *qadištu* e a *ištarītu*, conforme observado acima, mulheres que eram dedicadas a Ishtar. Nos textos sumérios, Inanna era frequentemente intitulada “a *nu.gig* do Deus dos céus”, e por isso, para o autor, uma *nu.gig* poderia indicar uma mulher que ocupava uma posição elevada na terra, por ter essa referência da própria Deusa Inanna como *nu.gig*.

Por outro lado, há um extenso conjunto de fontes textuais do Antigo Oriente Próximo que menciona *qadištu*, datados desde a Antiga Babilônia e a Antiga Assíria até o período Neoassírio, evidenciando o uso por mais de um milênio. Sendo assim, elencarei alguns exemplos para que se possam observar

as características desta classe sacerdotal referenciada por mais de um milênio em diversos contextos literários.

Os textos da Babilônia antiga que mencionam *qadištu* formam um escopo de fontes de um período de 200 anos, aproximadamente o primeiro terço do segundo milênio AEC, mostrando que *qadištu* foi uma instituição significativa e estável na sociedade. De modo geral, estes textos apresentam a *qadištu* como uma classe de mulheres dedicadas a uma divindade e que, pelo menos às vezes, serviu como ama de leite. Textos legais e documentos econômicos tratam de questões de herança, propriedade, manutenção, pagamento para serviços, e adoção. Em todos os textos, a *qadištu* aparece como um membro estabelecido da sociedade, cujo lugar e funções não necessitam de explicação. Ou seja, era uma classe de mulheres amplamente conhecida em toda sociedade que não precisava de apresentações. Entretanto, por conta disto, têm-se poucas informações sobre a vida e atividades da *qadištu* na sociedade (Bird; Glenn, 2019, p. 213-217).

Por exemplo, o Código de Hamurabi (1750 AEC), uma das principais fontes deste período, legisla sobre a herança e dote das diversas classes de mulheres religiosas, incluindo *qadištu* e *nu.gig*. De acordo com a lei (linhas 60-75), se um pai dedica sua filha a uma divindade, seja como *nadītu*, *qadištu*, *nu.gig*, ou *kulmašītu*, mas não lhe conceder um dote, após o falecimento de seu pai a filha tomará sua parte de um terço da propriedade como sua herança para desfrutar enquanto viver, porém, o patrimônio pertence apenas a seus irmãos. Além da legislação acerca da herança de uma *qadištu*, este texto explicita que uma *qadištu* consiste em uma mulher dedicada a uma divindade, inclusive o verbo utilizado *našū* exprime este significado de oferta de presente a uma divindade (Bird; Glenn, 2019, p 217).

Ademais, em relação à função de ama de leite de uma *qadištu*, a carta de Tutub-magir para “minha senhora”, explicita esta função da mulher sagrada. Entretanto, outros serviços que a *qadištu* poderia ter realizado permanecem desconhecidos, tal qual saber se esta função de amamentar seria comum entre esta classe religiosa, ou não (Bird; Glenn, 2019, p. 216). A evidência que se tem é que, pelo menos, a *qadištu* mencionada nesta carta exercia esta função.

Os textos do período médio-babilônico (meados do séc. 16 até o final do séc. 9 AEC) e médio-assírios (séc. 14-10 AEC) fornecem outras informações acerca da classe sacerdotal *qadištu*. O único exemplo de *qadištu* no período médio-babilônico encontra em uma longa lista de nomes com seus ascendentes masculinos, descoberta nos arquivos do templo de Nippur, datados do período dos cassitas (1595-1155 AEC). A citação refere-se a Šumu-libši, filho da *Qadiltu*. É possível que a *Qadiltu* seja nome próprio da mãe de Šumu-libši, pois está no genitivo *qadilti* (Bird; Glenn, 2019, p. 262-263). Entretanto, *qadiltu* é equivalente ao acadiano *qadištu*, e poderia referir-se à sua função religiosa, e não ao seu nome próprio, assim como se observou na inscrição de Sargão

I cuja mãe é nomeada por sua função sacerdotal, *entu*, e não por seu nome próprio. Porém, ainda que o termo *qadiltu* possa ser interpretado como nome próprio, ele se destaca por ser substantivo feminino nesta longa lista de nomes e ascendentes masculinos. Neste caso, o filho homem é identificado por sua progenitora, a *Qadiltu*, sugerindo que a mulher *qadištu* continuou presente na sociedade no período cassita, ainda que sua função seja desconhecida na atualidade.

Por sua vez, há vários textos médio-assírios que mencionam *qadištu*. Dentre eles, destaco o texto que contém a prescrição para os ritos a serem executados durante a procissão do templo do Deus Adad até o templo do Deus Assur, e seu retorno. O texto existente apresenta apenas o início e o final da prescrição. No entanto, esta prescrição ritual é a que apresenta maiores detalhes das funções cúlticas de uma *qadištu* (Bird; Glenn, 2019, p. 268). Por isso, transcrevo abaixo a tradução de um trecho deste ritual em que a *qadištu* é mencionada:

- (1) No dia em que eles [...] Adad, eles conduzem para fora as *qadištus* ;
- (2) Elas preparam o *qû* pão, 7 tigelas, 1 *qû* de plantas aromáticas, e 2 *sûtu* cervejas no *bû* šalîme.
- (3) A partir daí 3 *qû* de pão (e) 7 tigelas (com cerveja) perante o templo de Adad (e) 1 *qû* de pão (e) 1 tigela (com cerveja).
- (4) As *qadištus* recitam o canto *inĥu* perante (a estátua de) Adad; elas terminam o canto *inĥu*.
- (5) O sacerdote šangû executa a purificação. As *qadištus* oram ao Deus. O sacerdote e as *qadištus* saem do templo de Adad. (Bird; Glenn, 2019p. 268-269).

O restante do ritual segue informando que as *qadištus* e o sacerdote *šangû* realizam os ritos ao chegarem ao templo de Assur, contando com o rito de purificação, orações, cantos e ofertas de pão, cerveja e, no templo de Assur, oferta de uma ovelha, encerrando a celebração compartilhando as sobras de pão e cerveja. Significativo desta prescrição ritual é que as *qadištus* estão inseridas no culto oficial do império médio-assírio junto ao sacerdote *šangû*, que seria o sacerdote chefe do templo, como os principais atores da celebração pública. Ademais, a primeira linha do texto informa que as *qadištus* foram conduzidas para fora no dia da celebração. O verbo acadiano utilizado *ušeššû-ni* não indica necessariamente que estas mulheres estavam enclausuradas no templo, mas sugere que o templo era o local habitual de suas ações. Deste modo, no texto, destaca a saída delas de seu local habitual para a execução do rito público (Bird; Glenn, 2019, p. 271).

Por fim, as evidências textuais do período neoassírio (939-612 AEC) acerca de *qadištu* pertencem a contextos rituais. São dois textos que mencionam *qadištu*. O texto melhor preservado é uma carta enviada ao rei Esarhadon (681-669 AEC) de seu exorcista chefe *Marduk-šakin-šumi* descrevendo

o ritual envolvendo uma *qadissu* (grafia neoassíria para *qadištu*). De acordo com o texto, o rito é executado por uma mulher não identificada e uma *qadissu*, contando também com a participação de outro exorcista (*āšipu*) e do povo. A ação principal deste rito envolve colocação de roupas diante do Deus-sol e o derramar de “solventes” sobre as pessoas presentes. Estes “solventes” poderiam ser substâncias compreendidas como substâncias mágicas que teriam o poder de desfazer doenças causadas por outros ritos (Bird; Glenn, 2019, p. 276).

Segundo Phyllis Bird e Anna Glenn (2019, p. 280), esta carta ao rei Esarhaddon evidencia a *qadištu* em um novo contexto. Ainda que não fique evidente sua função exata neste rito, o texto evidencia o vínculo da *qadištu* com a magia e exorcismo. Ademais, por se tratar de uma carta ao rei, a evidência demonstra que *qadištu* era uma categoria cültica reconhecida no império neoassírio, além de atuar em círculos próximos ao rei ou de interesse real.

O outro texto consiste em um fragmento de uma prescrição ritual na qual se menciona uma *qadištu*. Assim como no rito anterior, a *qadištu* está envolvida com ações rituais exorcistas, realizando o rito junto a um exorcista (*lu.maš.maš*). Em suma, o ritual prescreve a dispersão de incenso e cerveja, colocando um dispositivo de purificação e espalhando sal. Há uma advertência para não se esquecer de espalhar o sal. Em seguida, há instrução para a *qadištu* realizar o exorcismo e o juramento (Bird; Glenn, 2019, p. 280). A *qadištu* não apenas participa do rito, como executa o próprio exorcismo, o que pode sugerir autoridade desta classe sacerdotal para executar tal rito.

Sendo assim, especialmente com as evidências textuais neoassírias, mais especificamente do período final, as quais são temporalmente contemporâneas a vários textos da Bíblia Hebraica, contribui para a compreensão de quem são as *qadēšōt* “sagradas” mencionadas na Bíblia Hebraica. No entanto, considerando as evidências textuais de *qadištu*, as quais em nenhum momento referem-se à prostituição sagrada, e nem a um rito de sexo sagrado, é necessário responder a questão: de onde veio a tradução de *qadištu* como ‘prostituta cultural/sagrada’, que, por conseguinte, levou à tradução de *qadēšōt* por “prostitutas culturais/sagradas”?

2. Prostituta cultural: a tradição patriarcal interpretativa de *qadištu* e *qadēšâ*

Já diria Umberto Eco que toda tradução é, de certa forma, uma traição ao original, ainda mais quando isto está relacionado às mulheres, afinal, por séculos a Bíblia foi traduzida e estudada apenas por homens, e os estudos em História Antiga também. Nomes são ocultados, histórias distorcidas, termos traduzidos conforme os interesses ideológicos e patriarcais. E isto não foi diferente com a tradução do termo acadiano *qadištu* e do hebraico *qadēšâ*.

A interpretação de *qadištu* como ‘prostituta cultural’ vem de uma longa tradição em associar esta classe sacerdotal com a prostituição sagrada. Primeiro, ao relacionar o termo *qadištu* com o hebraico *qədēšâ* “sagrada”, traz para análise a tradição interpretativa do termo bíblico relacionado com prostitutas culturais, principalmente porque a Septuaginta traduz, em vários textos, o termo hebraico *qədēšâ* “sagrada por *pórnē* “prostituta”. Porém, em outros casos, a Septuaginta traduz por outros termos. Por exemplo, em 1Reyes 15,12, que menciona que Asa removeu os *qədēšim* “sagrados” da terra por *teletàs* “alguém iniciado em mistério”, e o texto de 2Reyes 23,7 translitera para o grego, *kadēsim*. Por que esta diferença? Será que realmente os textos bíblicos estão falando sobre prostituição sagrada? Retornarei à questão na seção seguinte.

Ademais, em segundo lugar, esta interpretação de prostituição cultural foi reforçada por Heródoto (485-425 AEC), ao relatar sobre as mulheres babilônicas no templo da Deusa Mylitta, as quais, segundo ele, comercializavam seus corpos com estranhos em trocas de moedas para a Deusa. A partir destas tradições, construiu-se uma tradição interpretativa dos termos. Entretanto, com o crescimento das evidências textuais sobre *qadištu*, bem como a complexidade em analisá-las e categorizá-las, esta interpretação tem sido contestada. Inclusive, o dicionário assírio de Chigago (CAD) classifica *qadištu* como “uma mulher de posição especial” (Bird; Glenn, 2019, pp. 209-211).

Um dos argumentos utilizados nas teorias da ‘prostituição sagrada’ consiste na forma em que a sexualidade da *qadištu* foi limitada ou dirigida pelo culto para fins sagrados, ou seculares. Todavia, os textos em que esta classe sacerdotal é mencionada não permitem uma resposta definitiva. De acordo com Phyllips Bird e Anna Glenn (2019, pp. 335-336), é preciso analisar algumas questões: 1) Quando *qadištu* se casa, ela parece ter sido impedida (por regulamentos de culto ou outros meios) de gestar ou até mesmo criar as crianças de sua própria concepção; 2) Porém, se a *qadištu* se dedicava a amamentar bebês, conforme vários textos indicam, possivelmente ela deveria ter concebido e tido um aborto, ou até mesmo parido uma criança. Diante disso, segundo as autoras, questiona-se o destino dos/as filhos/as de uma *qadištu*, bem como o esperma para fecundar, no caso de uma *qadištu* não casada.

Os estudos sobre amas de leite no mundo antigo documentam uma variedade de práticas para se tornarem amas de leite, seja por desmame precoce, morte de uma criança, abandono, ou dar a criança para outra amamentar (remunerado ou não). A exigência de gravidez suscita especulações sobre as relações sexuais com o pessoal masculino do templo. Todavia, não há evidências de um bordel, nem regulamentação de uma ‘prostituição sagrada’ (Bird; Glenn, 2019, pp. 335-336).

O que se pode observar são as menções à *qadištu* exercendo a função de ama de leite. Biologicamente falando, não há a produção de leite sem as alterações hormonais decorrentes de uma gestação. Conforme discutido, há

diversos fatores para a produção de leite mesmo não tendo bebês para amamentar, no entanto, a gravidez é prerrogativa para a produção de leite, todavia, não é argumento suficiente para referir-se a uma ‘prostituição sagrada’.

Em Ugarit, não há nenhuma evidência textual de uma classe de mulheres sagradas correspondente a *qadištu* acadiano, ou ao hebraico *qəḏēšā* “sagrada”, mas isto não exclui a possibilidade de sacerdotisas. Além disso, são mencionadas como funcionárias do templo, porém com funções distintas dos sacerdotes (*khn*), porém, não há indício nenhum que sugere uma associação com a prostituição sagrada (Bird; Glenn, 2019, p. 357).

Nesta mesma perspectiva, Stephanie Budin (2008, pp. 45-46) argumenta que, embora as referências aos *qdšm* sejam escassas em Ugarit, não há nada que sugira a atividade sexual por parte desta classe cúltica. Em cinco tablets administrativos *qdšm* são mencionados após os *khn* “sacerdotes”, possuindo os mesmos privilégios que o *khn*. Há uma única evidência textual que menciona suas funções cúlticas. Em KTU⁶ 1.112 os *qdšm* são cantores na liturgia do culto. Segundo a autora, assim como nos textos bíblicos, *qdšm* ugaríticos são oficiais cúlticos, e assim, possivelmente, poderia ser traduzido como um tipo de sacerdote ou cantor.

Entretanto, há um rito ugarítico de encantamento para cura de disfunção sexual masculina (RIH 78/20), no qual o jovem impotente precisa colocar a sua vara, eufemismo utilizado para referir-se ao membro sexual masculino, na garganta da Dama Asherah (Pardee, 2002, p. 162), possivelmente, referindo-se a uma sacerdotisa da Deusa que a representava no encantamento.

Todavia, não há indícios para indicar a relação de *qəḏēšā* “sagrada” com atividade sexual, principalmente porque o texto não informa a classe sacerdotal da mulher que estaria performando a Deusa no rito. Além disto, ainda que neste rito mencione uma atividade sexual, trata-se do sexo sagrado, e não comércio dos corpos. Por isso, e considerando as fontes apresentadas por Phyllips Bird e Anna Glenn que foram discutidas na seção anterior, bem como o argumento de Stephanie Budin, sigo a conclusão que a classe sacerdotal *qadištu* não tem relação com a ‘prostituição sagrada’, e por conseguinte, a *qəḏēšā* “sagrada”. Ambas pertencem a uma classe de mulheres consagradas para o serviço de uma divindade.

Deste modo, considerando as evidências textuais do Antigo Oriente Próximo e a tradição patriarcal interpretativa de *qadištu* e *qəḏēšā*, vejamos, portanto, como estas mulheres sagradas são mencionadas na Bíblia Hebraica.

3. *Qəḏēšā* nas narrativas bíblicas

O substantivo feminino *qəḏēšā* “sagrada”, plural *qəḏēšōt* “sagradas” ocorre cinco vezes na Bíblia hebraica: três vezes em Genesis 38,21-22, uma

⁶ KTU é a sigla para *Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, classificação alemã dos textos ugaríticos.

vez em Deuteronômios 23,18 e em Oseas 4,14. Em Deuteronômios 23,18 *qə-dēšā* “sagrada” é emparelhada com o substantivo masculino *qā-dēš* “sagrado”. Outras ocorrências são do substantivo masculino *qā-dēš* “sagrado” e plural *qə-dēšīm* “sagrados”, atestados em 1Reyes 14,24; 15,12; 22,47; 2Reyes 23,7; e Jó 36,14. Em suma, 1Reyes 14,24 refere-se à presença de “sagrado” na terra; 1Reyes 15,12 menciona que Asa removeu os “sagrados” da terra, assim como seu filho Josafá em 1Reyes 22,47; em 2Reyes 23,7 é mencionado a “casa dos sagrados; em Jó 36,14 menciona que os ímpios morrem entre os “sagrados”. Com exceção de Jó 36,14, que normalmente o termo está associado com os ímpios (v.13), majoritariamente, as formas masculinas se encontram no livro dos Reis, e uma vez no Deuteronômio. O ponto comum de todas estas narrativas é que o substantivo, seja no feminino ou masculino, é sempre empregado negativamente, pois, para os redatores bíblicos, como se tem observado até aqui, qualquer ação que não seja exclusivamente javista é apresentada como uma má ação.

Segundo Phyllis Bird e Anna Glenn (2019, p. 3), a inversão da ordem dos pares de gêneros em Deuteronômios 23,18, sugere que a forma feminina define a classe sacerdotal. Para elas, o fato de que todas as outras ocorrências do substantivo masculino parecem ser de textos tardios, e possivelmente dependentes desta referência, assim, reforçando a prioridade feminina da classe sacerdotal.

Ademais, considerando os termos correlatos do Antigo Oriente Próximo, em especial *qadištu*, nota-se que se trata de uma classe sacerdotal feminina muito bem definida. Portanto, esta hipótese das autoras é plausível, mesmo com a exceção do texto de 2Reyes 23,7, que seria do período do governo de Josias, mas ainda assim não fala propriamente da atividade dos sagrados, apenas menciona a destruição das “casas dos sagrados” onde estavam as “mulheres que ali teciam vestes para Asherah”, evidenciando a presença das mulheres no local, o que, plausivelmente seriam “sagradas”.

Isto posto, observar-se-á as narrativas bíblicas nas quais ocorrem o substantivo feminino *qə-dēšā* “sagrada”, plural *qə-dēšōl* “sagradas”. Tradicionalmente, o texto de Gn 38,21-22 tem sido considerado o mais antigo dos três textos bíblicos em que ocorre o substantivo feminino, mas a discussão sobre a datação do Pentateuco e também de textos proféticos está em debate. De todo modo, é plausível considerar que tanto Gn 38, 21-22 quanto Os 4,14 podem ser mais antigos que Deuteronômios 23,18, uma vez que este último insere a contraparte masculina, a qual teria sido agregada posteriormente, conforme discutido acima (BIRD; GLENN, 2019, p. 11).

3.1. Gênesis 38,15.21-22

¹⁵E a viu Judá e a considerou para **prostituta** porque cobria face dela.

²¹E perguntou homens daquele lugar para dizer: Onde a **sagrada** ela em o Enaim junto o caminho? E disseram: Não esteve em este **sagrada**.

²²E voltou para Judá e disse: Não a encontrei, também homens daquele lugar disseram: Não esteve em este **sagrada**⁷.

Em todas as narrativas em que se encontra o substantivo feminino, ele está paralelo a *zōnâ* “prostituta”⁸ e/ou verbo *znh* “prostituir”. Este é um dos principais textos utilizados na tradição interpretativa de *qəḏēšâ* “sagrada” como prostituta cultural, a qual é reforçada com os relatórios de Heródoto, conforme se discutiu acima neste artigo. Entretanto, um dos aspectos principais de análise do texto bíblico é entender que em todo texto há interesses ideológicos dos grupos que redigiram as narrativas, e dos grupos que traduziram, pois, como um termo que, literalmente, significa “sagrada” chegou a ser sinônimo de “prostituta”?

Por isso, faz-se necessário a tradução do v.15 por utilizar o substantivo *zōnâ* prostituta” para referir-se a Tamar, ao contrário dos v.21-22, nos quais o adulamita pergunta por uma *qəḏēšâ* “sagrada” aos “homens daquele lugar”. No entanto, a Septuaginta, traduz *qəḏēšâ* “sagrada” por *pórnē* “prostituta”, assim como a tradução de *zōnâ* “prostituta” no v.15, apagando a distinção dos termos evidenciada pelo texto hebraico, corroborando para a interpretação de prostituição cultural do termo hebraico. Esta tradução igual para ambos os termos é observada também em algumas traduções contemporâneas, por exemplo, a tradução Almeida Revista e Corrigida, Ave Maria e a Bíblia de Jerusalém. Outras traduções apresentam a distinção entre os termos, porém traduzem *qəḏēšâ* como “prostituta cultural”.

Ainda hoje, há pesquisas que mantêm esta associação entre *qəḏēšâ* “sagrada” e a ‘prostituição cultural’. Por exemplo, Joan Westenholtz (1989), ao discutir a narrativa de Tamar, mantêm como sinônimos *qəḏēšâ* “sagrada” e *zōnâ* O “prostituta”. Segundo a autora, tanto o termo hebraico quanto o seu correspondente etimológico *qadištu*, em acadiano, referem-se à prostituição sagrada.

⁷ Tradução literal própria com destaque para os termos utilizados.

⁸ Há discussões exegéticas que trabalham com a hipótese do substantivo *zōnâ* referir-se a uma mulher autônoma. Ainda que se referisse a uma mulher profissional do sexo, ela não deixa de ser uma mulher autônoma. Para tal discussão veja: BUDALLÉS-DIEZ, Mercedes. **Raab – Mulher da Vida**. Uma proposta de leitura feminista da mulher zonah no Antigo Testamento a partir da história de Raab (Josué 2). Dissertação. Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002. Todavia, considerando que os textos em que o termo aparece junto a *qəḏēšâ* “sagrada” apresentam outros elementos do campo semântico relacionados à atividade sexual, sigo com a tradução tradicional por “prostituta” a fim de evidenciar esta construção narrativa e interpretativa de colocarem, intencionalmente, os termos como sinônimos, porém, observaremos nestas análises que eles não são. Ademais, esta opção de tradução não nega a importância da discussão de inúmeros textos bíblicos sob a perspectiva da mulher autônoma.

A pesquisa de mestrado de Janaína Zdebskyi (2018) também caminha nesta perspectiva. Ao discutir sobre prostituta sagrada e os entrelaçamentos transculturais no Antigo Crescente Fértil a partir da narrativa de Tamar, a autora afirma que Tamar seria uma ‘prostituta sagrada’. Todavia, conforme discutido acima, não há nenhuma fonte, encontrada até o momento, que sugira qualquer atividade sexual por parte da *qadištu* e termos correlatos, e, plausivelmente, isto também pode ser aplicado à *qadēšā* “sagrada” da Bíblia Hebraica.

Por outro lado, a pesquisa de Phyllips Bird e Anna Glenn (2019), destacada aspectos importantes para compreender à *qadēšā* como uma mulher sagrada. Para isto, elas trazem à discussão o Testamento de Judá⁹, uma composição helenística do séc. 1 AEC ou ano 41 EC. Este texto, ao recontar a narrativa de Gênesis 38, mantém a distinção entre os termos, tal como é encontrado no texto hebraico. O ato da Tamar de se posicionar junto ao portão da cidade é descrito como “sentada em público para a prostituição/fornicação” (Testamento de Judá 12,2), enquanto os habitantes da cidade dizem que não havia nenhuma *teliskómenen* “iniciada de culto” (Testamento de Judá 12,9) (Bird; Glenn, 2019, p. 13).

Este termo, *teliskómenen*, corresponde, aproximadamente, ao sentido etimológico do hebraico *qadēšā* “sagrada”, pois se refere a uma pessoa que foi consagrada a uma divindade, além de ser usado especialmente para mulheres que foram iniciadas nos mistérios. O mesmo termo aparece na LXX em Deuteronômios 23,18 e um termo equivalente, em Os 4,14, *tetelesménōn* “os que completam” (particípio de *teléō*, mesma raiz de *teliskómenen*) (BIRD; GLENN, 2019, p. 14-15). Neste texto de Oséias, o particípio é seguido do verbo *thūō* “sacrificar”, assim, a expressão significa “aqueles que completam o sacrifício”. Deste modo, nota-se que a LXX reconhece termos distintos de *zōnā* “prostituta” para relacionar à atividade cúltica.

A questão é, por que em alguns textos a LXX utilizou termos relacionados ao culto e em outros empregou termos concernentes à prostituição? Qual era a concepção interpretativa em torno do séc. 2 AEC? Receberam influências das interpretações de Heródoto? É possível.

Em todo caso, é perceptível a cultura patriarcal presente na tradução da Septuaginta (por volta do séc. 2AEC) e que prosseguiu por séculos, e permanece até hoje, negando às mulheres os espaços, ou deturpando a história. Ou melhor dizendo, manipulando a memória. Segundo Paul Ricoeur (2020a, p. 93-95), a manipulação da memória é resultado de uma manipulação concertada da memória e do esquecimento por detentores do poder em busca e reivindicação da identidade. Assim, porque não se traduziu para o adjetivo

⁹ Em síntese, o texto apresenta as reflexões moralizadoras do patriarca sobre sua perda de realza e honra através de suas relações com as mulheres, tendo como ponto central a recontagem da estória de Judá e Tamar.

grego *hágios* “sagrado/a”, ou por *teliskómenen* que refere-se a uma pessoa com funções cúlticas?

Portanto, concordo com Phyllips Bird e Anna Glenn (2019, p. 370) ao observar que a narrativa de Gênesis 38, ainda que coloque em paralelo “sagrada” e “prostituta”, evidencia a existência de uma classe de mulheres dedicada ao serviço cúltico, cujas funções específicas permanecem desconhecidas, mas que, segundo as autoras, “a condição de mulheres solteiras fora do sistema familiar as colocou na mesma categoria geral que as prostitutas, e as tornou vulneráveis à exploração sexual, seja para benefício do culto ou como meio de sobrevivência” (Bird; Glenn, 2019, p. 370).

3.2 Oseas 4,14

¹⁴Não inspecionarei¹⁰ contra filhas vossas porque prostituem e contra noras vossas porque adulteram, porque eles com as prostitutas se afastam e com as sagradas sacrificam e povo não entende será arruinado.

Este versículo de Oséias, traduzido literalmente acima, está inserido em uma perícopes que contém uma sentença contra o povo por suas práticas plurais de culto¹¹, entendidas pelo redator bíblico como prostituição. Em Oseas 4,13, menciona a proteção da Deusa Asherah e o seu culto (ou parte dele) nos cumes dos montes, uma vez que o termo traduzido por “terebinto” ou “carvalho” é *’ēlā*, a forma feminina de *’ēl* “Deus/El”. No v. 14, encontra-se o substantivo *qəḏēšōt* “sagradas”, o qual aparece em paralelo ao termo *zōnōt* “prostitutas”, além de outros termos pertencentes ao campo semântico da prostituição e/ou conotação sexual.

Entretanto, não há nenhum elemento textual que indique que os homens tinham relações sexuais com as *qəḏēšōt* “sagradas” para supor qualquer forma de sexo sagrado como parte de um rito. O que o texto apresenta, dentro de suas metáforas, é a prostituição simbólica daqueles que se afastaram de YHWH (Budin, 2008, p. 38).

Nesta direção, Célio Silva (2012, p. 96), ao realizar a análise exegética de Os 4,4-19, afirma que a crítica do v. 14 está direcionada aos sacerdotes (cf.

¹⁰ O significado básico de *pqr* é exercer supervisão sobre um subordinado, seja na forma de inspeção ou de ação para causar uma mudança considerável nas circunstâncias do subordinado, seja para melhor ou para pior, por isso, há a opção de tradução para “castigar” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1980, p 731), a qual é adotada pela Bíblia de Jerusalém e Revista Almeida e Atualizada. Contudo, opto por manter o sentido básico do verbo, pois o contexto da frase não se refere à execução do castigo, mas de YHWH nem iniciar o processo de inspeção.

¹¹ Para uma discussão sobre o culto no livro de Oséias veja: SILVA, Célio. “Sobre os cumes dos montes sacrificam” — Um estudo em Oseias 4,4-19. Tese. 187f. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012; RIPOLLI, Fernando. *História e Profecia em Israel Norte no século VIII AEC: A antiga memória de uma divindade na imagem do touro novo em Oséias 8,1-14*. Tese. 322f. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2020.

Oseas 4,6) que buscam ser independentes de YHWH ao estilo de uma mulher autônoma¹², que não está sob tutela de nenhum homem.

Deste modo, ainda que o substantivo *qəḏēšōt* “sagradas” seja usado de forma negativa para criticar os sacerdotes, ele está diretamente relacionado ao verbo *zḅh* “sacrificar”, evidenciando uma classe sacerdotal de mulheres que, pelo contexto bíblico, realizava sacrifícios nos cumes dos montes.

Aliás, o uso do verbo *zḅh* “sacrificar” reforça esta característica sacerdotal das *qəḏēšōt* “sagradas”, pois o sentido básico deste verbo refere-se ao abate de um animal para o sacrifício, especialmente se seu uso estiver no tronco piel (Davidson, 2018, p. 427), como ocorre no v.14. Portanto, considerando toda a perícopa de Oseas 4,12-14, especialmente a menção a 'ēlā no v. 13, a qual é uma referência a Asherah, é possível considerar que as *qəḏēšōt* “sagradas” mencionadas no v.14 sejam sagradas de Asherah.

Nesta perspectiva, Phyllips Bird e Anna Glenn (2019, p.381) argumentam que este é o único texto que insere as *qəḏēšōt* “sagradas” explicitamente em um ambiente cúltilo, não como indivíduo, mas como uma classe sacerdotal reconhecida e identificada com santuários locais durante a monarquia. Contudo, há poucas informações textuais que indicam suas principais funções cúlticas, apenas uma destacada, a realização do sacrifício. Textualmente, por estar em paralelo com *zōnōt* “prostitutas”, cujo paralelo não ocorre com o cognato *qadištu*, torna-se difícil indicar quais eram as funções das sagradas.

Entretanto, apensar das dificuldades em analisar as funções específicas das *qəḏēšōt* “sagradas” com base no texto bíblico, ao comparar com o seu equivalente acadiano, *qadištu*, especialmente as menções que explicitam suas funções cúlticas durante o período neoassírio diretamente relacionada com as oferendas, é possível reiterar a sua função sacerdotal apresentada no v.14.

3.3 Deuterônimo 23,18-19

¹⁸Não acontecerá *sagrada* dentre filhas de Israel e não acontecerá *sagrado* dentre filhos de Israel.

¹⁹Não trará presente de *prostituta* e recompensa de *cão* casa de YHWH, Elohim teu, para todo voto; porque detestável de YHWH, Elohim teu, também os dois deles.

Este é o único texto em que o substantivo feminino *qəḏēšā* “sagrada” é utilizado com o substantivo masculino *qāḏēš* “sagrado”. Possivelmente, conforme argumenta Phyllis Bird e Anna Glenn (2019, p.11), este texto seria posterior em relação a Genesis 38,21-22 e Oseas 4,14 por inserir a contraparte masculina, como foi discutido acima.

¹² O autor trabalha a partir da premissa de *zōnōt* como “mulheres independentes”.

Segundo Thomas Römer (2016a, p. 194), esta interdição supõe uma prática corrente que se quer erradicar. Todavia, o autor trabalha com a hipótese de prostituição cultual, possibilidade que já foi refutada nesta pesquisa, especialmente neste capítulo. Por isso, será que se trata de uma prática que se quer ser erradicar, ou uma interpretação negativa de práticas culturais não exclusivamente javistas? Todos os argumentos que se tem levantado neste capítulo serão fundamentais para compreender e discutir a política de memória de gênero das narrativas bíblicas acerca da Deusa Asherah e suas sagradas.

Destarte, para compreender o uso dos termos no v. 18 e suas interpretações, faz-se necessário a análise do v. 19, uma vez que, novamente, *qādēšā* “sagrada” está paralelo a *zōnā* “prostituta”, indicando que não deveria ser levado “presente de prostituta” a casa de YHWH. O substantivo hebraico *’etānan* indica o presente dado a uma prostituta por seus serviços (KIRST et.al.; 1998, p.21), e não propriamente um salário, como traduz a versão Almeida e Atualizada, isso seria um anacronismo, pois receber salário inclui um contrato firmado entre o empregador e empregado, o que não é o caso de uma *zōnā* “prostituta”. Por isso, a ideia do presente pelo serviço se encaixa melhor na opção de tradução.

A contraparte masculina, *qādēš* “sagrado” está paralela a *keleb* “cão”. Embora esteja na mesma frase com *zōnā* “prostituta”, não há razão para compreender que *keleb* “cão” seria alguma referência a um ser humano, e não animais. Conforme os registros do templo de Astarte, em Kition, datado do séc. 4 AEC, os *klbm* são considerados cachorros do templo. Não há nenhum indício neste registro que considere os *klbm* como ‘prostitutos sagrados’, como supõe o texto bíblico. O termo *fenício* em questão refere-se apenas a animais. Deste modo, o “reembolso” mencionado no v.19, poderia referir-se aos custos para manter os animais (Budin, 2008, pp. 46-47).

Isto é, se considerarmos que ambos os versículos realmente estejam em paralelos desde a sua composição. Segundo Phyllis Bird e Anna Glenn (2019, pp. 383-384), embora estas proibições pareçam estar emparelhadas, elas não possuem estrutura paralela ou conteúdo, e, possivelmente, pertencem a diferentes estágios no desenvolvimento literário do capítulo. Embora o capítulo seja atribuído à última etapa editorial, as leis individuais podem ser muito mais antigas, demonstrando sinais de expansões do Deuteronômio.

Deste modo, para as autoras, o v. 18 seria uma adição posterior, pois a formulação da proibição está impessoal, na terceira pessoa, contrastando com as formulações em segunda pessoa nesta seção das leis do Deuteronômio (21-25). Esta forma, em terceira pessoa, é rara nesta seção, ocorrendo somente em Deuteronômios 22,5 e 25,13-14 (Bird; Glenn, 2019, p. 385). Assim, as autoras concluem que o v. 18 foi construído intencionalmente tardio, pois a fórmula “não haverá (algo) entre as/os filhas/os de Israel” é característica de um redator tardio, possivelmente do pós-exílio de Jerusalém. Para as pesquisadoras,

o v. 18 não aponta nenhum indício histórico sobre as sagradas no Antigo Israel ou Judá, mas evidencia uma prescrição formulada que condena práticas cúlticas plurais, não de um período persa ou helenístico, mas de um passado lembrado ou imaginado (Bird; Glenn, 2019, p. 390).

Ademais, as autoras salientam que o uso dos termos *qādēšā* “sagrada” e *qādēš* “sagrado” na redação do v. 18 não se correlacionam com as referências masculinas presentes no livro dos Reis, ou com qualquer outra condenação cúltica de cultos tida como estrangeira na redação do livro de Deuteronômio, como, por exemplo, as *mašēbōt* “colunas” e *ʾāšērōt*¹³ (cf. Deuteronômios 12,3), nem nas listas das práticas proibidas como em Deuteronômios 18,10-12. Portanto, isto sugere que o uso do termo *qādēš* “sagrado” no v. 18 seria uma memória de uma classe sacerdotal feminina que atuou em Israel e Judá nos tempos da monarquia, e quiçá até anterior a isso. Contudo, este verso, com sua generalização inclusiva de gênero, transforma a classe em uma instituição de culto não-israelita, e acrescento não-judaíta, pelas redações dos livros do Deuteronômio e Reis, além de tornar-se objeto das reestruturações religiosas (Bird; Glenn, 2019, p. 391).

Considerações finais

Portanto, é plausível afirmar que *qādēšā* “sagrada” designa uma classe de mulheres do Antigo Israel, e acrescento Antiga Judá, que se dedicavam ao culto, mas suas funções cúlticas específicas são desconhecidas. Ademais, as formas masculinas são encontradas majoritariamente no livro dos Reis, e uma menção em Deuteronômio e uma em Jó, representando, segundo elas, um desenvolvimento literário do que seria, historicamente, uma classe sacerdotal feminina, tal qual a *qadištu*.

E, assim como a classe sacerdotal *qadištu*, *qādēšā* “sagrada” não está relacionada com ‘prostituição cultural’. Esta associação é feita pelos redatores bíblicos, e algumas interpretações posteriores, pois, ainda no texto de Oséias, embora sejam mencionadas no mesmo versículo que *zōnōt* “prostitutas”, não há nenhum indício textual que os homens tinham relações sexuais com as sagradas. Além disso, a prostituição mencionada é uma metáfora para a crítica ao afastamento de YHWH.

Ademais, é possível considerar que “as mulheres que teciam vestes à Asherah”, mencionadas em 2Reyes 23,7, pertençam à classe sacerdotal *qādēšā* “sagrada” as quais estavam a serviço de Asherah e YHWH no templo de Jerusalém, tendo em vista o culto ao casal divino. No entanto, “as mulheres que teciam vestes à Asherah” não são nomeadas por sua função sacerdotal,

¹³ Por se tratar dos símbolos referentes à Deusa Asherah, somente transliterei o termo para que a memória da Deusa não continue sendo apagada, como se deu por séculos das traduções bíblicas.

sendo invisibilizadas pela política de memória de gênero por parte dos redatores bíblicos.

Por isso, visibilizar que estas mulheres pertenciam à classe sacerdotal *qadēšā* demonstra que, até certo tempo da história de Israel e Judá, as mulheres participavam em todos os espaços sociais, principalmente nos espaços oficiais de culto, que era um espaço de poder. Por conseguinte, também impulsiona as mulheres a se emanciparem e ocuparem os seus espaços, seus espaços de poder e decisão em qualquer ambiente da sociedade, inclusive no ambiente religioso para que elas não sejam apenas as ‘Marias’ que carregam as comunidades de fé nas costas, mas as ‘Marias’ que vivenciam a fé, pensam e decidem sobre suas comunidades.

Referências

- ACKERMAN, Susan. *Women in Ancient Israel and the Hebrew Bible*. In: Oxford Research Encyclopedia - Religion, Oxford University Press, 2016, p. 1-29. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.45>>. Acesso em 03/08/23.
- BIRD, Phyllis A; GLENN, Anna (2019). *Harlot or Holy Woman? A Study of Hebrew Qedešah*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press e Eisenbrauns.
- BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (eds.) (2003). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- BUDIN, Stephanie L. (2008) *The myth of sacred prostitution in antiquity*. Cambridge/Nova Iorque: Cambridge University Press.
- CALDEIRA, Cleusa; ARTUSO, Vicente (2020). *Sacerdotisas africanas no mundo bíblico. Leitura decolonial de Êxodo 4.24-26*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 28, n. 3.
- DAVIDSON, Benjamin (2018). *Léxico Analítico Hebraico e Caldaico*. Traduzido por Daniel de Oliveira e William Lane. São Paulo: Edições Vida Nova.
- KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi (1988). *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes.
- PARDEE, Dennis (2002). *Ritual and Cult at Ugarit*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- RÖMER, Thomas (2016a). *A origem de Javé: O Deus de Israel e seu nome*. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus.
- SILVA, Célio (2012). *Sobre os cumes dos montes sacrificam* — Um estudo em Oseias 4,4-19. Tese. 187f. Programa de Pós-Graduação em Ciências

- da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.
- STOL, Marten (2016). *Women in the Ancient Near East*. Boston: Walter de Gruyter.
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick (1989). *Enheduanna, En-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna*. In: Behrens, Hermann; Loding, Darlene; Roth, Martha T (Org). DUMU-E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Ake W. Sjöberg. Philadelphia: The University Museum.
- ZDEBSKYI, Janaina de Fátima (2018). *A prostituta sagrada e os entrelaçamentos transculturais no Antigo Crescente Fértil*. 2018, 273f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Sue'Hellen Monteiro de Matos

***Mestra de feitiçaria de graça primorosa:
Análise do discurso na poesia de Nahum 3,4-6***

***Master of Sorcery of Exquisite Grace:
Analysis of Discourse in the Poetry of Nahum 3,4-6***

***Maestra de brujería de gracia exquisita:
análisis del discurso en la poesía de Nahúm 3,4-6***

Resumo

O presente artigo busca analisar a construção da retórica de caráter profético exemplificada pelo discurso de Naum. O profeta constrói a imagem da mulher, por meio da feminilização da cidade de Nínive, a prostituta sedutora que fascina por meio do feitiço. O aspecto sedutor a identifica como uma mulher má, que deve ser punida com humilhação em suas partes íntimas, caracterizada como violação sexual. O profeta articula seu discurso apelando para as imagens da nudez da intimidade, sobre as quais, traz a forma do castigo como oráculo de Deus. Enquanto obra literária a poesia é bela, contudo, é composta por meio de uma linguagem violenta. Para entendê-la é preciso analisa a influência da Assíria sobre a sociedade israelita e a sua interferência na cultura. A poesia se utiliza da imagem feminina provocativa para personificar a cidade que considera politicamente má e perversa. A prostituta tipifica o comportamento social e político de Nínive sobre as nações dominadas.

Palavras-Chave: Poesia. Profecia. Mulher. Prostituta. Feitiçaria

Abstract

This article seeks to analyze the construction of prophetic rhetoric exemplified by Nahum's discourse, that is, how the prophetic entity constructs the image of the woman in her discourse, through the feminization of the city of Nineveh, the seductive prostitute who fascinates through the spell. The seductive aspect identifies her as an evil woman, who should be punished with humiliation in her private parts, characterized as sexual violation. The prophet articulates his discourse by pointing to the images of the nakedness of intimacy, upon which he brings the form of punishment as the oracle of God. As a literary work, poetry is beautiful, yet it is composed through violent language. To taste it, one must understand the influence of Assyria on Israeli society and its interference in culture. Poetry uses the provocative female

¹ Dra. em Ciências da Religião. Licenciada em Filosofia. Diretora Acadêmica da Faculdade Batista Brasileira. Procuradora Institucional. Professora dos cursos de Administração e Teologia. Professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo - Universidade Federal da Bahia. Avaliadora do MEC. E-mail: m.wandermurem@gmail.com

image to personify the city it considers politically evil and perverse. The prostitute typifies Nineveh's social and political behavior over the dominated nations.

Key words: Poetry. Prophecy. Woman. Prostitute. Sorcery

Resumen

Este artículo busca analizar la construcción de la retórica profética ejemplificada por el discurso de Nahúm, es decir, cómo la entidad profética construye la imagen de la mujer en su discurso, a través de la feminización de la ciudad de Nínive, la prostituta seductora que fascina a través del hechizo. El aspecto seductor la identifica como una mujer malvada, que debe ser castigada con humillación en sus partes íntimas, caracterizada como violación sexual. El profeta articula su discurso señalando las imágenes de la desnudez de la intimidad, sobre las cuales trae la forma de castigo como el oráculo de Dios. Como obra literaria, la poesía es hermosa, pero está compuesta a través de un lenguaje violento. Para probarlo, uno debe entender la influencia de Asiria en la sociedad israelí y su interferencia en la cultura. La poesía utiliza la provocativa imagen femenina para personificar la ciudad que considera políticamente malvada y perversa. La prostituta tipifica el comportamiento social y político de Nínive sobre las naciones dominadas.

Palabras clave: Poesía. Profecía. Mujer. Prostituta. Brujería

Introdução

O profetismo teve uma grande influência na história de Israel, especialmente aqueles que atuaram no auge da monarquia, os denominados de pré-exílicos. Teve papel fundamental ao anunciar e denunciar o sincretismo religioso e os abusos de uma comunidade que se descaracteriza como comunidade de irmãos, uma peculiaridade de Israel ao firmar uma aliança com Javeh, seu Deus. Dentre os profetas, nosso estudo pretende verificar as imagens de violência no discurso do profeta Nahum contra a cidade de Nínive, tipificada na imagem de mulher, punida de forma violenta, com ataques em sua intimidade, ao ser acusada de utilização da sexualidade para escravizar as pessoas. A proposta desse estudo não é a defesa das ações de opressão e violência do Império Assírio sobre as nações dominadas. Nosso olhar se volta para o discurso do profeta que utiliza de forma simbólica a feminilização da capital do império, para justificar a violação de cunho sexual.

Naum é um profeta pré-exílico. Não faz referência de datas, o que é característico no sumário redacional dos primeiros versículos nas profecias desta época. O contexto de sua poesia é a destruição de Nínive (Na 2.8-10; 3.6-7), que ocorreu por volta de 612 a.C. Nos textos se faz referência à invasão de Tebas, que era a capital do sul do Egito. A cidade de Tebas foi destruída várias vezes: 718 a.C., por Sargão III, da Assíria; 714 a.C., pela Etiópia e 663 a.C. por Assurbanipal, da Assíria. Portanto, não se tem clareza para definir em

que data a poesia foi escrita. A referência a queda da capital da Assíria está no capítulo 3, ali fala sobre a entrada do exército. Se a queda de Tebas aconteceu por volta de 663 a.C., a queda de Nínive veio 50 anos depois.

A queda de Nínive, por certo, foi um dos editos que alcançou os maiores marcos da região durante o tempo quando o livro de Naum estava sendo elaborado. Conhecendo o Império Assírio não é difícil entender a força e a antipatia que o poema manifesta contra a cidade e sua alegria no julgamento. Portanto a queda de Nínive está inserida num espaço histórico bem situado. (WANDER-MUREM, 2002: p.8).

É possível que o profeta vivia em Jerusalém, por certo vivia no Sul, sua profecia deve ter ocorrido entre os anos de 663-600 a.C. Embora sua poesia total esteja direcionada a destruição de Nínive (1:1), a capital da Assíria, não há registro de que conhecesse aquele território. Refere-se a destruição do império, mas seus destinatários eram os judaítas, trazendo um oráculo de Javeh sobre a nação que mantinha a monarquia de Judá sob seu julgo. Ressalta-se que a forma de falar do profeta, não era desconhecida do *ethos* judaicos, já que a imagem da prostituta condenada fazia parte da simbologia do povo, porque outros profetas já usavam, de forma figurada, a feminilização de cidades como más e justificavam o oráculo e julgamento de Javeh.

O livro é pequeno, apenas três capítulos. No primeiro verso já se encontram termos para se questionar: por que Naum, um profeta judeu, focaliza sua atenção sobre a sorte de Nínive, uma cidade da distante Mesopotâmia? Dizer, simplesmente que Nínive era uma das maiores cidades da Assíria e a principal residência dos últimos reis assírios, não explica. É preciso ler esta bela obra literária com os olhos voltados para o seu contexto histórico, político e social. Estes dados são essenciais. São eles que fundamentam a importância para esta poesia de Naum. Nínive, como personificação do Império, suscita sentimentos negativos dos antissírios. Daí percebe-se por que Naum, um profeta de Judá, se propõe ser voz dos que almejam o dia da derrota. Para isso, é necessário ter um olhar sobre o império Assírio.

1. Contexto da poesia de Nahum

No pensamento do profeta o império da Assíria, especialmente por meio da capital, que escravizava as nações por suas libertinagens. Para entender o conteúdo da poesia é necessário saber algo sobre Nínive. A cidade era descrita com beleza que se destacava na região como fascinante. Enquanto representante do império que dominava a região, a cidade assustava. Era a representante de um coração pulsante desse império que com poderio militar, subjugou a região do crescente fértil por quase meio milênio. Nínive era temida pelas pequenas nações que lhe pagavam pesados tributos para poder viver em paz. Assíria inaugurou uma forma extremamente violenta de tratar os subjugados. A cidade era

bem protegida por muralhas e possuía três fossos. Esta segurança geográfica aliada ao seu poderoso exército fez da Assíria uma nação muito poderosa.

Assíria deriva de Assur, que significa lugar de passagem. A criação do Império assírio no século IX a.C., foi cruel para os pequenos Estados da Síria e Palestina. O Império ficava na Alta mesopotâmia e na região a leste. Estava localizada em um lugar de fácil acesso e possuía muitos atrativos, por isso sofreu ataques de muitos invasores. Foi talvez o perigo constante de invasões que despertou no povo assírio um feroz espírito de guerra. De acordo com Donner (2004), os assírios foram os primeiros a organizar um dos primeiros exércitos permanentes do mundo. Comandados por reis como Sargão II, Senaqueribe, Assurbanipal, generais que fizeram grandes conquistas militares e construíram um dos maiores impérios da antiguidade. As conquistas sem precedentes dos assírios foram devidas ao seu exército que foi o mais altamente organizado da história do Oriente Antigo. Nos primeiros tempos, o exército baseava-se no recrutamento dos camponeses, porém mais tarde tornou-se uma força permanente constituída de soldados que se engajavam por longo tempo. Do século VIII ao século VI a.C., dominaram uma extensa região que incluía toda a Mesopotâmia, o Egito e a Síria.

Em suas campanhas, os assírios deliberadamente recorriam a uma política de terrorização. Não só matavam ou escravizavam seus inimigos e devassavam-lhes as terras, como se vangloriavam com o maior sangue-frio de suas atrocidades. Cidades eram arrasadas ou destruídas por meio do fogo e inundações. As cabeças dos cadáveres eram cortadas e amontoadas em pirâmide, ou fincadas em seteiros. Vítimas eram esfoladas, cegadas, empaladas ou sepultadas vivas. Outras eram mutiladas e deixadas ao sol para morrer lentamente.

A época da dominação de Israel foi o período Neoassírio. Época que alcançou grande influência na situação social, política e religiosa dos reinos de Israel e Judá, além, é claro, de toda uma região de circunvizinhança. É na segunda metade do oitavo século que a Assíria começa sua história mais extraordinária. Isso acontece por meio de Tiglat Pileser III, governou durante 745-727 a.C., este período inicia o pesadelo mais cruel dos reinos nas regiões da Síria Palestina (DONNER, 2004: p.29).

O rei Sargão II governou até 705 a.C., consagrou-se sufocando uma insurreição sírio-palestina e com a deportação de mais de milhares de pessoas de Samaria. Submeteu a Babilônia em 710 a.C. Com Sargão II, se estendeu desde o Golfo Pérsico. Senaqueribe (704-681 a.C.) tem ligações com a tradição bíblica, uma vez que concentra suas preocupações em dois pontos extremos de seu império: Sírio-Palestina por um lado, e a Babilônia por outro. Em 701 a.C., age contra uma coalizão fenício-filisteia de onde figura também a pessoa de Ezequias de Judá.

Com a vitória, Assíria assegura o domínio do litoral palestino, submetendo várias cidades e assaltando a poderosa fortaleza de Ebron. Terminada esta

tarifa, sitia a Jerusalém para vingar-se de Ezequias, cuja política, neste momento, é antissíria conforme 2 Reis 18,7 (FINKELSTEIN, & SILBERMAN, 2003). A Assíria exerceu grande influência na situação política social e religiosa das sociedades da tradição bíblica. E assim, o livro de Naum se dispõe a dirigir-se quase que exclusivamente à queda do império assírio, em especial, ao centro do seu poder: Nínive. A assíria conquista o Egito, persegue o rei egípcio Tutancâmon que se refugiou em Tebas. A cidade é devastada e saqueada em 663 a.C. Este fato é parte da memória da sociedade israelita.

Na história do Império Assírio, o legado deixado foi um acúmulo de textos preciosos, sobretudo, crônicas militares, dedicações, correspondências diplomáticas, templos, protocolos de presságios e outros objetos, que faziam parte da biblioteca real. Têm-se recuperado diversas compilações de textos religiosos e jurídicos, além de muitas inscrições comemorativas. No seu apogeu foi um marco do conhecimento, com amplas bibliotecas, e um portento cultural em termos arquitetônicos e artísticos. Teve interesse grande na astronomia, estabeleceram a posição dos planetas e das estrelas e estudaram a Lua e seus movimentos. Na matemática alcançaram alto nível de conhecimentos, comparável ao que posteriormente se verificaria na Grécia clássica.

No entanto, o lado negativo está no fato de que a sociedade da época bíblica, no período de domínio assírio, pode constatar que o império era sinônimo de muita violência. A pior de todas as violências era o que acontecia aos prisioneiros que sobreviviam as torturas. Estes eram transportados para outras terras. A intenção era cortar as raízes culturais, religiosas e familiares. Era uma dominação tão cruel que muitas nações optavam por rebelar-se. Mas o tratamento que davam aos povos que tentavam sair debaixo deste julgo era repletos de crueldade. Nota-se pelas principais ilustrações nas obras de arte que deixaram espalhadas em seu mundo, que a tortura de povos rebelados foi a sua especialidade. A fama, com os requintes de crueldades, alcançou muitos lugares. É isso que Nínive abriga. A cidade é o coração desta maldade. Só a destruição deste “coração” poderá livrar os povos de tão cruel destino. A partir desta ótica podemos entender a antipatia da poesia de Naum e sua alegria com a destruição da capital deste império: Nínive.

Na poesia, a cidade de Nínive representava o empoderamento do império, é identificada como uma prostituta com beleza e habilidade da prática de feitiçaria. Nínive era uma das principais cidades do potente império assírio. Estava localizada à margem do Rio Tigre. Ostentava suntuosos palácios e templos, abrigava a biblioteca de Assurbanipal, acumulava uma grande riqueza e cultura. Nessa capital, foram construídos palácios, esculturas decoravam os muros das salas e pátios, pedras ornadas com relevos em que celebram os méritos dos soberanos na caça ou no combate. Tais obras de arte apresentam, aos nossos olhos, a ilustração de uma história das campanhas e guerras com toda ênfase e destaque de uma tremenda crueldade e violência. Além das obras de artes

que testificam uma história, também se encontram obras literárias neste local. Principalmente na época de Assurbanipal, que foi um rei letrado, e por isso, em Nínive encontrou-se uma biblioteca que continham muitos cuneiformes com epopeias, literatura e a mitologia do mundo arcaico, tais como o relato da criação, a epopeia de Gilgamesh, os mitos de Etana, Adapa, Zu, etc.

A Nínive do poema de Naum era a personificação do tardio Império Assírio. Talvez os acontecimentos mais latentes para o poema são da época de Assurbanipal. Este foi o último rei poderoso da Assíria. Foi precisamente este rei quem lançou a mais forte sombra na vida política e cultural da existência de Judá.

É possível que os acontecimentos sob o reinado de Senaqueribe também sejam latentes em Naum. Afinal, foi este rei que devastou Judá, e outras cidades. Exorquiu pesado tributo de Ezequias, em sua crônica real, o retratou como “semelhante a um pássaro na gaiola”. Escolheu fazer de Nínive sua capital onde ele erigiu um magnífico palácio real como sua residência e assento para seu governo. Ele reedificou seus palácios, construiu pórticos e templos. Também construiu aquedutos e represas. Quanto ao suprimento de águas, também construiu um canal que trazia água de uma represa no rio Gamel, no norte a 48 Km de distância e controlava o influxo do rio Khasr, que atravessava a cidade mediante a construção de uma represa em Ajeila, ao leste. A necessidade de água era também para irrigar grandes parques ao redor de Nínive. Nesses projetos de construção eram usados os prisioneiros, incluindo os israelitas.

Os pesados anos de Judá, como vassalo assírio, foi durante o longo reinado de Manasses, filho de Ezequias, que reinou durante o período de 687-642. Ele comandou em Jerusalém debaixo de três senhorios assírios: Senaqueribe, Esarhaddon e Assurbanipal. Manasses, segundo o registro do cronista, livrou-se do exílio em Nínive, possivelmente por Assurbanipal, e isso, pode significar a formação de uma aliança entre os reinos. Assim a assíria passa a ter um rei vassalo a servi-lo em Judá. Todo o julgamento da história deuteronomísta sobre Manasses, identifica-o como o pior dos reis que governou Judá, conforme 2 Reis 21. Esta fama não lhe veio de graça. Não se atribui uma fama tão forte a uma pessoa quando esta não merece. Ele, possivelmente foi colaborador do Império em sua crueldade.

2. Estilo literário

A poesia está alocada na perícope que compreende o texto de 3, 1-6, dividido em dois parágrafos: 1-3, 4-6. No primeiro se descreve o momento da destruição. A ênfase nos termos indica a força no que está sendo usado para efetuar o massacre de Nínive. O v.1 que abre a perícope vem a com a interjeição הוי (hoy) que significa “ai”. Este termo tem como função visualizar a situação da cidade. Observa-se que a interjeição vem seguida de termos que identifica a

cidade como sanguinária. As outras três frases são sinônimas, querem enfatizar o que contém a cidade. Usa para isso os termos: “fraudes, enganos e rapinas sem fim”.

*Ai da cidade sanguinária,
repleta de fraudes e de enganos,
rapinas sem fim!*

Nos v.2-3 a poesia direciona atenção para descrever o momento da destruição. São onze frases que os compõem. As frases são curtas, mas de grande impacto. Demonstram todo o movimento do momento da invasão e destruição, apresentando termos usados: chicotes; carros, cavalos, espadas e lanças. Apesar de a linguagem conter requintes de muitas violências, é uma obra literária bem composta e de muita beleza. A mensagem é dura, para isso exige uma linguagem forte. É uma linguagem que suscita emoções quase que palpáveis. É esta linguagem que cria a beleza na poesia. Beleza e a força estão na arte do poeta, como nestas frases nominais que descrevem a entrada do exército causando a destruição.

² Estalido	de chicote!
Estrépito	das rodas!
Cavalos	a patejar!
Rangidos	de carros!
³ Ginetesque	empinam!
lampejar	de espadas
cintilar	de lanças!
Vítimas sem conta!	
Montes de corpos!	
Cadáveres sem fim!	
Tropeça-se em mortos.	

O poeta desenha com palavras as imagens que penetram a mente. Utiliza frases curtas, com traços breves e justapõem as frases para dar sentido ao discurso. O efeito na descrição causa impacto, porque apresenta os instrumentos utilizados na força da destruição implacável. Há muitas frases na poesia que denotam a coragem na proclamação do julgamento contra o poder totalitário. As palavras representam inconformidade com a injustiça. Nas frases transparecem à consciência crítica, que além de sofrido, está revoltado. Acima de tudo, a poesia alcança seu ponto alto na satisfação de perceber a queda. Ironiza a prepotência dos poderosos e usa para proclamar o extermínio das cidades opressoras uma linguagem extremamente violenta. Esta linguagem é dita de maneira tão forte que, ao ler as frases, podemos quase que visualizar um filme. Após a apresentação dos instrumentos vem a demonstração dos resultados, que é a morte.

Nas quatro frases finais do verso aponta para o resultado da destruição. Morte! São frases sinonimamente repetidas para enfatizar a matança. Assim a

frase: “vítimas sem conta!” vem reforçada pelas outras três: montes de corpos! Cadáveres sem fim! Tropeça-se em mortos. Este composto de frases quer dizer que houve na cidade a matança de vidas, com o extermínio da vida na cidade junto com tudo que ela representa.

A poesia comunica sua mensagem com todos os truques de palavras e arte que o idioma lhe permite. Domina os símbolos, principalmente quando se trata de guerras. Outro fato importante na poesia é a arte da repetição. O poeta sublinha pontos, e para isso, repete palavras e frases. Às vezes, repete-se a mesma palavra, outras, lança mão de sinônimos com o intuito de repetir a ideia, como no estilo linguístico deste verso. Nota-se que a poesia centra sua atenção numa cidade e, ainda que extraia todo seu argumento do passado e do futuro, refere-se quase todo tempo ao ato presente. Os valores que inspiram Naum são: o nobre e o vil/mal. Todo este aparato linguístico tem uma só finalidade: Descrever o fim de Nínive. Faz em forma de oráculo. Para ressaltar o impacto da destruição apresenta sempre os “excessos” da cidade. Quais são estes excessos? A poesia enfatiza: riqueza, poder e violência sobre os dominados.

Enfim, eis a obra de Naum: uma poesia bem elaborada que “olha” com satisfação a queda merecida da grande Nínive. O texto não é tanto um manual de teologia, antes é uma obra literária e, como tal, usa linguagem característica da literatura. O resultado do uso adequado dos termos compara-se a uma sinfonia musical.

2.1 O texto em estudo: Nahum 3,4-6

Nosso estudo será trabalhado com três versos que compõem o coração da poesia de Naum, um oráculo de castigo destinado a cidade de Nínive, já que se refere a destruição do centro administrativo do Império. Antes de fazer uma análise dos termos que dão base para investigar o discurso do profeta, se faz necessário entender o estilo literário da poesia.

⁴Por causa רב (= *dob*) da grande prostituição וְיָנִין da bela טוב e encantadora וְהָיָה prostituta וְיָנִיהּ, da mestra בְּעֵלְהָ de feitiçarias קְשָׁרָה, que escravizava מְכַר os povos גּוֹי com a sua prostituição וְיָנִין e as gentes מְשֻׁפָּהָה, com as suas feitiçarias קְשָׁרָה .

⁵Eis que eu estou contra ti, diz יְהוָה o SENHOR יְהוָה dos Exércitos צְבָא; levantarei גְּלָה as abas שֹׁל של de tua saia sobre o teu rosto פְּנִים, e mostrarei רָאָה às nações גּוֹי a tua nudez מַעַר, e aos reinos מְמַלְכָה, as tuas vergonhas קָלִוֹן .

⁶Lançarei שְׁלַח sobre ti imundícias וְשִׁקְרָי, tratar-te-ei com desprezo וְנִבַּל e te porei שׂוֹמֵם por espetáculo רָצָה .

Nestes versos é onde está centrado o nosso estudo, por isso, vamos verificar de forma mais consistente os termos que serão base para nossa análise. Aqui o poeta identifica as motivações que levam ao julgamento. Precisa legitimar as palavras proferidas no oráculo divino. Inicia com a exposição “por causa”: רב. estabelece o castigo.

Verso 4:

Por causa רב (= *dob*) da grande prostituição זנות da bela טוב e encantadora טו
prostituta זנה, da mestra בעלה de feitiçarias קשר, que escravizava מקר os povos
גו com a sua prostituição זנות e as gentes משפחה, com as suas feitiçarias קשר.

O verso inicia um outro assunto que é onde o poeta faz o oráculo. Refere às causas que levam a destruição. A expressão: “por causa” abre o parágrafo. Este verso demonstra que a sentença já foi aplicada. Novamente o texto atribui uma outra identidade para a cidade: é uma *prostituição da bela e encantadora prostituta, ela é mestra em feitiçaria que escraviza, com a prostituição o povo com suas feitiçarias*. A Identidade está formada sobre os seguintes termos:

Prostituição - זנות

bela - טוב

encantadora - טו

prostituta - זנה

mestra - בעלה

escravidão - מקר

feitiçarias - קשר

O verso começa com a informação sobre a causa רב, o termo *dob* significa urso, metaforicamente é usado para descrever atitudes ruins, como um ataque de ursos, isto é, ataques são animais escos. São ataques insensíveis, egoístas e sem sensibilidade espiritual. O termo sugere ferocidade contra alguém indefeso, (HARRIS, 1998). O profeta utiliza essa simbologia de ataque animal para informar quem praticava e quem sofria. Era ataques da grande prostituição. O termo זנות que está se referendo a prostituição, aparece duas vezes no verso 4, no início, situa o oráculo: “por causa da grande prostituição” e no fim, fala da habilidade que estava vinculada a feitiçaria, no sentido de sedução sem dar chance de defesa. A ideia básica é ter relações sexuais ilícitas, aplicada especificamente as mulheres. O sentido literal da raiz desta palavra se refere a relações heterossexuais ilícitas. Ressalta-se que a prostituição não era severamente condenada se a mulher não tivesse ligação de pertencimento a algum homem, isto é, para ser uma *Zonah* a mulher não podia ser filha, irmã ou mãe de um menino. No caso de esposa, que tem relações sexuais ilícitas, as práticas seriam de adultério (*naap*) e havia punição com a morte.

O termo *zânâ* figuradamente se refere a Israel, quando mantém relações culturais com outras divindades e acordos políticos com nações internacionais (HARRIS, 1998). O termo não é associado a mulheres casadas. No texto, Nínive é uma זנה uma prostituta e usa dessa posição para estabelecer relações com outras nações com vistas a obter, por meio de seus poderes, benefícios políticos e monetários, veja que o texto diz que ela é bela טוב, e encantadora טו que

são elementos adicionais a uma prostituta que emprega táticas atraentes, mas enganosas que acabam por produzir domínio opressivo, isto é, escraviza מְכַר outros povos.

No texto, os termos são usados de forma figurada para identificar as relações internacionais pervertidas do império Assírio, que representada por sua capital sedutora, que estabelecia relações com as outras nações com vistas a obter benefícios políticos e monetários, no caso de Nínive existia o elemento de empregar táticas atraentes (sedutoras), mas enganosas que se constituía de domínio opressivo sobre os outros povos. No verso explicita que a prostituição era realizada pela bela טוב (=tob) e encantadora הֵן (hen) prostituta. A beleza que encantava condicionava a prostituta ser mestra בַּעֲלָה , e a habilitava para prática da feitiçaria כְּשָׁרָה , (kaxep). O termo *kaxep* aparece duas vezes no verso.

Outro elemento importante vem no uso do termo feitiçaria, porque ela é mestra em feitiçaria כְּשָׁרָה . O termo no acadiano é *kasapu* e nougarítico é *ktp* que significa bruxaria (HARRIS, 1998). Aparece duas vezes no versículo, na primeira é para indicar que tem expertise pois é mestra no assunto e na segunda, informa que é desse conhecimento que sai a capacidade para enfeitiçar as nações. Ressalta-se que no meio de Israel, a pena para tais práticas era a morte. Portanto, a identificação feminilizada de Nínive informa que ela era a prostituta que tinha habilidade, era uma mestra em feitiçaria. A prostituição e a feitiçaria são instrumentos que lhe dão poder para escravizar as nações.

Verso 5:

Venho contra אל ^{ti}, oráculo do SENHOR יהוה de todo o poder צבא ; descubro גלה a tua saia שול até a tua cara פנים , para exibir ראה às nações גוי a tua nudez מער , e aos reinos קלון , as tuas vergonhas קלון .

O verso inicia com a palavra “contra” (‘el), trata-se de uma preposição que expressa ideia de movimento em direção a alguém ou alguma coisa. O verso se organiza em torno dos termos:

Contra - אל

Senhor - יהוה de poder - צבא

Descobrir - גלה

tua saia - שול

cara - פנים

exibir - ראה

nudez - מער

vergonhas - קלון

Se no verso anterior a identificação era da cidade feminizada com características de poder e sedução, neste verso a pessoa de poder identificado é Javeh. O Deus que se posiciona contra as seduções da bela e hábil feiticeira. Há um contraste entre as duas personagens e os dois poderes, se a prostituta tem poder sobre as pessoas e as escravizam com seu fetiche, Javeh tem poder para ir contra ela. E as ações executadas é de descobrir, expor a nudez.

O termo que inicia as ações é גלה *gala*, que significa ‘descobrir, tirar’, aqui tem também a ligação com o desnudar-se, expor a intimidade deixando visível (HARRIS, 1998). Trata-se de levantar a roupa até o rosto para expor a intimidade. O termo *gala* vem reforçado pelo termo ראה (*raah*) no sentido de “exibir aos olhos”, “mostrar”, neste sentido a ação de Javeh é descobrir para exibir aos olhos. Vai ser descoberto e exibido, aos olhos, a nudez, מעור, (*ma‘or*). A exposição culminaria em humilhação, causada pela vergonha da intimidade exposta, קלון (*qalon*), o sentido é de “rebaixar e humilhar”, usa-se esse termo qualificar aquilo que não merece honra (HARRIS, 1998).

Verso 6:

Eu te cubro שלי de imundícias שקוצ, para te desonrar גבל e te porei שום como espetáculo ראי.

Neste verso as ações de Javeh sobre a bela prostituta continua sendo oraculada, as ações passam pelos atos de cobrir com imundícias, e expor como espetáculo. Acentua a humilhação. Trata-se de alguém que vai ser exposta em sua nudez, visível diante dos olhos para servir como espetáculo. O verso vem guiado pelos seguintes termos:

cubro = שלי
imundícias = שקוצ
desonrar = גבל
porei = שום
espetáculo = ראי

São três termos por onde perpassam as ações oraculadas por Javeh: Cobrir de imundícias (שקוצ) = *Xiqquts*, esse termo significa excremento humano, é algo abominável. Uma coisa que está manchada, impura, algo que faz com que as pessoas tenham aversão, uma repulsa ao ver. Uma pessoa coberta de imundície se torna detestável aos olhos, (HARRIS, 1998). Por isso, o termo também é empregado em contextos de práticas idolátricas que são abomináveis e detestáveis aos olhos de Deus, como foram os rituais de Israel para outros ídolos, que são classificados de abominações.

Outra palavra forte no verso é ‘desonrar’, que vem na ação de ser colocada como espetáculo (רָגַל) = re’i. O primeiro sentido deste termo é de espelho, aparência do que se vê. Possui o sentido de ver com os olhos. Isso é, a pessoa vai se ver com os próprios olhos a sua desonra. Com esses dois termos o oráculo enfatiza que a pessoa vai estar coberta com imundície e exposta aos olhos dela e de outras pessoas, ser vista coberta de excremento humano, causa aversão.

2.2 A retórica profética no oráculo de condenação

Os profetas receberam a missão de comunicar com o público de Israel. Assumiram o papel de oracular a palavra de Javeh. Eram pessoas de sua época, inseridos em um contexto sociocultural, por isso, traziam a fala de Javeh para esse seu ambiente filosófico vivido por eles. Os profetas pré- exílicos estavam envolvidos com assuntos da monarquia e seu envolvimento com a política interna e externa que enfrentava. Usavam para isso sua retórica onde traziam, por meio de seu chão cultural, exortações.

O profeta Naum é um profeta pré-exílico, época que a profecia se envolvia com os assuntos monárquicos em relação a política externa e interna. Ele usa a retórica para se dirigir ao seu grupo de interesse. O texto é belo e o profeta se comunica com eloquência. Expressa suas ideias de forma eficaz e bonita, contudo, a escolha das palavras é de extrema violência. Com o oráculo sobre a destruição de Nínive, apresenta para Israel como Deus fará esse julgamento. Entra no contexto ações de domínio do homem sobre a mulher. Como se trata de uma cidade má que se expressa de forma sexual independente, não há como ser dominada, então será julgada. É um dos profetas que usa simbologia de feminilização da cidade e a julga na forma como se pensava os castigos das mulheres consideradas más.

A linguagem profética utilizou de diversas maneiras, às imagens sexuais (matrimônios) para comentar as condutas sociais, políticas e econômicas de Israel. Eles não foram os primeiros a feminilizar cidades. Essa tradição, em descrever as cidades como femininas, procede do amplo mundo mitológico do Antigo Oriente Próximo. Era costume literário utilizar tal recurso para apresentar as cidades, especialmente as capitais. Tanto como as mulheres, as cidades não só são vulneráveis diante das incursões, mas também, abrigam a população dentro de suas muralhas, a alimenta, a cuida e a defende.

Dentro deste modo de pensar, também havia a consciência de que as cidades capitais dos impérios ou das monarquias estavam, por alguma razão, vinculadas a um Deus e protegidas por ele. Tal divindade passava a ser o senhor da cidade. Portanto, o povo do Oriente herdou tal maneira de pensar sobre cidades e mulheres e a utilizaram para extrair paralelos entre as nações de Deus diante da idolatria de Israel e as reações do marido diante do adultério de sua esposa. Há uma diferença na construção literária do Antigo Oriente Próximo e a literatu-

ra do antigo Israel. No primeiro caso, falava-se sempre positivamente da capital, e no segundo, a capital podia ser descrita positivamente (ex. a Amada, Sión) ou negativamente (prostituta). A descrição dependia do que os profetas queriam metaforizar; vilipendiar ou despertar simpatia.

Naum faz uso deste recurso literário para falar do julgamento de Nínive. Trata-se da capital de uma nação estrangeira. Utiliza para tal situação a imagem da “prostituta”, que possui uma capacidade de enfeitiçar, utilizando sua beleza e sedução como arte imbatível que escravizava. Na poesia, a fala profética olha a prostituição como uma conduta sexual inadequada. O texto é belo. Mas qual é a necessidade de se trazer um oráculo que feminiliza a cidade e utiliza de uma linguagem sexual violenta?

Notavelmente, esse tipo de linguagem em relação às mulheres, era apreciada em meio aos ouvintes do profeta. Simbolicamente se entendia a forma do oráculo de Javeh que se prontifica a machucar onde se doía mais a honra de uma mulher, que indefesa vê suas roupas serem levantadas, suas partes íntimas serem expostas aos olhos, como espetáculo, aos que assistem sua humilhação. Pelas retóricas, nos textos proféticos, a demonização da figura feminina é um meio de chamar atenção do seu público e fazer sua mensagem eficaz, assim como Javeh humilhava as mulheres, legitimavam homens no seu procedimento cotidiano contra as mulheres identificadas como belas e sedutoras.

No cenário da poesia profética a transgressão sexual é conectada diretamente à transgressão do que era moralmente correto para a cultura em relação ao papel feminino. Nínive estava simbolizando uma mulher que usava sua arte de feitiçaria, essa capacidade não estava intrínseca nas habilidades feminina, porque vinha da utilização de malignidade abominável que a auxiliava na efetivação de seus planos, pois é pela sexualidade independente que age para apropriar-se do desejo de outros, tornando-os escravos. A bela feiticeira, uma mulher altamente relacionada à sexualidade, executa o mal e comete todos os atos maléficos dos quais passou a ser acusada (ZUBER, 1990).

Na poesia, outro rótulo da cidade mulher é a prática de feitiçaria. Na maioria das sociedades e civilizações antigas, desenvolveu-se o imaginário das práticas mágicas da feitiçaria e da magia, e desde o início das civilizações a figura feminina ocupou o lugar de intermediar essas forças mágicas, assim, ela ficou arroladas aos conceitos e pré-conceitos construídos nos aspectos culturais, sociais, políticos, psicológicos e religiosos. Deste espaço que foram criadas as retóricas que construíram as características das mulheres e as inseriu dentro de papéis sociais e culturais nas sociedades.

Os escritos de Muraro sobre a edição brasileira do manual de Inquisição do *Malleus Maleficarum*: O Martelo das Feiticeiras de 2002, nos informa que é preciso ter uma visão da mulher na história pela história humana, só por esta visão se consegue avaliar as condições que a mulher foi relegada nesta história (MURARO, 2002).

Como figura feminina que se enquadra dentro do que a sociedade constituiu com atributos consideradas anormais para uma mulher, a acusação e identificação como uma prostituta que praticava feitiçarias, alguém que usava desses artifícios que lhe davam poder para o fetiche, meios pelas quais conseguiu escravizar e manipular as pessoas. Portanto, Nínive é uma mulher que não se enquadra nas normas patriarcais sociais. Não se trata, apenas, de uma prostituta, o foco do oráculo se forma em torno da arte de fazer feitiçarias, é onde se enquadra o seu poder de sedução e escravidão das pessoas. O rótulo de feiticeira a qualifica como uma mulher de índole ruim, que não se pode confiar.

No meio de Israel, a prática de feitiçaria era condenada, geralmente eram pessoas banidas da sociedade. Ressalta-se que em todas as sociedades conhecidas a acusação de prática de feitiçarias possuem elementos que são comuns, entre elas, notoriamente, as mulheres são as mais identificadas com essa prática, o medo passa pelo fato de que elas conseguem manipular fórmulas mágicas com as ervas, que tanto pode matar como curar. Nas sociedades patriarcais não se admira de que as acusações e identificação de mulheres que desenvolvessem qualquer poder era controlado, por causa do domínio sobre as mulheres.

Portanto, a feminilização de Nínive se enquadra dentro da exigência do mundo patriarcal que controla as ações de empoderamento das mulheres, ao ser taxada de uma prostituta que tem habilidade na arte de feitiçaria, justifica a sua condenação de forma violenta. Essa forma de acusação e condenação não era desconhecida da sociedade judaíta que eram os ouvintes do profeta Naum.

3. A Prostituta Humilhada

Os versos 4-6, do capítulo 3 do livro de Naum, chama atenção por ser o centro da fala de julgamento da cidade de Nínive, a capital do império assírio. O oráculo se firma na acusação da prostituta que possui habilidade na arte de feitiçaria. A prostituição é, na vida das mulheres, a profissão mais antiga do mundo. Quando se busca a origem do surgimento desta profissão, os registos são antigos, as menções sobre a prostituição feminina data de 4500 anos na história.

No oráculo de Naum, o foco é na atitude da mulher que é qualificada como má. Nos versos há boa reflexão sobre a mentalidade dos profetas em relação à conduta sexual feminina. Essa forma de feminilizar cidades para justificar o seu castigo foi usado por boa parte dos profetas. Naum mais uma vez faz uso do recurso. Eis a imagem feminina tipificando o pecado de Nínive! É evocada, mais uma vez, a imagem das “más meninas”, com o símbolo da prostituta, intensificando a arte de feitiçarias.

O oráculo se baseia na imagem feminina provocativa para personificar a cidade que considera politicamente má e perversa. A imagem da prostituta denuncia condutas profana e má da cidade. Ao fazer uso deste recurso linguístico que “supõe”, por um lado, um recurso poético, e por outro, anunciar o castigo

divino sobre a maldade e anarquia social, Naum põe em equivalência as normas e o comportamento social através deste símbolo. Portanto, é Nínive como uma mulher sexualmente depravada e, por isso, é condenada. Veja que a prostituta é o jeito de falar do comportamento social e político de Nínive. Também tipifica uma relação em que os princípios de poder, da propriedade, da posse e da pureza estão em perigo. Que melhor estratégia para legitimar o justo castigo de Javé?

A utilização dessa imagem feminina sexualizada, com empoderamento e arte de domínio tem a função de assegurar atenção do público para a mensagem, que por certo era masculina. A imagem causa impacto de efeito sobre o público ouvinte. Os versos usados na poesia ajudam refletir sobre o imaginário sócio coletivo do profeta em relação ao sistema cultural das mulheres e da sexualidade feminina. Fica claro, que a “promiscuidade” nas mulheres supunha uma ameaça aos códigos sociais e pessoais que constituía a identidade patriarcal de Israel. O texto estabelece a conexão entre a conduta sexual feminina, com a maldade e o poder, a violência e o erótico, o medo e a devassidão. A prostituta é apresentada como sedutora, provocativa, violenta. Ela tem como alvo mudar a conduta dos “bons” homens (nações).

O conhecimento dos atos e atitudes de uma prostituta, que, aliás, não é de agrado do profeta, informa que Naum conhecia o poder do discurso figurativo sobre a imaginação dos homens. Por isso, faz uso desta imagem trabalhando através de versos bem formulados e uma boa retórica as regras de persuasão.

Na sociedade de Israel se tinha bem destacado a divisão entre as mulheres esposas e as mulheres prostitutas. Porém, a história informa que essa divisão é bem antiga. A descoberta é que ela é tão antiga quanto à história patriarcal. Foi na antiga Suméria em torno de 2000 a.C., que surgiram as primeiras leis segregando as duas. O Código de Lipit-Ishtar que foi escrito cerca de 1880 anos a.C., era destinado a estabelecer o direito nas regiões da Suméria e da Acádia, na era de Lipit-Ishtar que foi o quinto rei da dinastia de Isin, estabelecia que se a esposa de um homem não tiver lhe dado filhos, mas uma prostituta da rua tiver lhe dado filho, o homem deve prover a esta prostituta seu vinho, azeite e roupas, e os filhos que gerou dele serão seus herdeiros, mas enquanto a esposa viver, a prostituta não deverá morar na casa junto com a esposa. (PACHECO, s/d).

Nas leis culturais sumerianas sobre o casamento, informa que os pais sempre aconselham seus filhos a não tomar uma prostituta como esposa e nunca fazer dela a dona de sua casa, a orientação vem do medo de que uma mulher que está acostumada a ter muitos homens, como uma mulher que viveu a vida de forma autônoma poderia não ser obediente ao marido. O medo é do filho não poder exercer o domínio sobre a mulher já que ela já possuía liberdade sexual, não era pura, mas com experiência que não deixaria controlar sua sexualidade.

Segundo ROBERTS (1998), por volta dos anos 1100 a.C., os assírios lançaram as primeiras prescrições legais nos códigos para os trajes das prostitutas.

Elas foram instruídas a usar jaquetas de couro especial, para atrair atenção, e foi promulgado um decreto segundo o qual elas não deviam de modo algum usar o véu, que era reservado como uma marca da submissão da mulher, filha ou esposa, a um homem. As prostitutas que desafiavam esta lei arriscavam-se a receber 50 chibatadas e ter um produto como o piche derramado sobre a sua cabeça.

A denúncia da prostituição é testemunha da dificuldade, que possivelmente os próprios guias espirituais encontraram para controlar a vida sexual de seu povo. Pelos textos do Antigo Testamento nota-se que a prostituição não era algo incomum na sociedade. A prostituição floresceu em Canaã, elas podiam ser vistas pelas ruas das cidades, onde cantavam e tocavam harpas, sentadas nos cruzamentos das ruas, nas soleiras de suas casas chamando os passantes ou até andando pela cidade com seus trajes coloridos.

Os hebreus realizaram um combate ainda mais rígido. Atacavam a prostituição e qualquer mulher que fugisse das normas de virgindade, casamento e submissão ao homem, sustentando-se na ideia, baseada na figura de Eva, de que a autonomia sexual feminina era a origem de todo o mal da humanidade.

A Grécia foi o primeiro país a cafetinar mulheres. Na vida social da Atenas clássica as mulheres foram, sistematicamente, perdendo direitos. Sólon, no século VI a.C., implementou um programa de leis que regulamentou o lugar de todas as mulheres na sociedade. O espaço doméstico era seu lugar e sua educação era exclusivamente voltada para isto, ela tinha uma série de restrições em relação a sair de casa, era proibida de possuir ou herdar qualquer propriedade, vivia sob o controle do pai, posteriormente, do marido, e, se este morresse antes dela, do filho mais velho. Dividia as mulheres em duas categorias: Esposas ou prostitutas, de modo que qualquer mulher que tentasse ter uma vida independente de um homem, as estrangeiras, as pobres e as escravas eram enquadradas na segunda categoria o que, muitas vezes, de fato acontecia, pois possuíam poucas opções de sobrevivência além da prostituição, (BERQUÓ, 2005).

Segundo BERQUÓ (2005), a visão tradicional da mulher na Atenas Clássica é a da reclusão doméstica: elas devem ficar em casa, restritas ao gineceu, como boas esposas, cuidando do lar e gerando filhos. A imagem da mulher enquanto outro, que deve ser visto com desconfiança, remonta a Hesíodo (séc. VIII a. C.), com o mito de Pandora, descrito na Teogonia e em Os Trabalhos e os Dias. Conforme Hesíodo, a mulher foi criada pelos deuses como punição pelas atitudes de Prometeu, que os enganou, roubando o fogo e oferecendo apenas as entranhas, os ossos e a gordura nos sacrifícios. Assim, a mulher seria “belo o mal em vez de um bem” e constituiria uma raça separada da dos homens. Seria a mulher um mal que habita entre os homens. Assim, pesa sobre Zeus ter lançado esse mal sobre a humanidade.

Para as mulheres sem vínculo aos homens se firma a necessidade de se prostituir para sobrevivência, surge em Atenas os bordéis, onde homens ad-

ministravam um sistema de prostituição, lucrando com o controle de serviços sexuais ofertados.

Enfim se conclui que a imagem da prostituta está carregada de uma expressão de mulher que se define por ser má, por causa da vida vinculada a sexualidade que está destinada a vários homens. Alguém que não pode ser controlada, por isso, é uma má influência na sociedade, apesar de ser usada para as necessidades sexuais dos homens.

A figura negativa da prostituta deu aos profetas bíblicos, do Antigo Testamento, uma imagem onde se alocou os discursos de julgamento sobre as cidades, onde se notava uma realidade fora do estabelecido na cultura religiosa da sociedade israelita.

Enfim, as prostitutas são alvo de duras críticas dos profetas. Eles veem nelas a noção de que a autonomia sexual das mulheres era a raiz de todo o mal, e passaram a identificar às mulheres que viviam de seu corpo como a incorporação viva de tudo que é mal. Essa imagem faz parte do imaginário do povo israelita, e foi utilizada para descrever cidades capitais de reinos para demonstrar suas maldades e injustiças.

Considerações Finais

É fato que o profetismo teve uma grande influência na história de Israel. O estudo verificou as imagens de violência no discurso do profeta Naum contra a cidade de Nínive, tipificada na imagem de mulher, punida de forma violenta, com ataques em sua intimidade, ao ser acusada de utilização da sexualidade para escravizar as pessoas.

O julgamento de Nínive, oraculado pelo profeta, veio pelo fato de a cidade ser temida pelas pequenas nações que lhe pagavam pesados tributos para poder viver em paz. O império Assírio tinha inaugurado uma forma extremamente violenta de tratar os subjugados, o que leva a entender, em certo ponto, a linguagem violenta empregada pelo profeta para descrever a destruição do coração de um império desumano.

A poesia de Naum centra na destruição de Nínive, o texto é uma obra literária e, como tal, usa linguagem característica da literatura. Nínive está simbolizada na imagem de uma mulher que usava sua arte de feitiçaria, essa capacidade a auxiliava na efetivação de seus planos malignos, e pela sexualidade age para apropriar-se do desejo de outros tornando-os escravos. A bela feitiçeira, uma mulher altamente relacionada à sexualidade, executa o mal e comete todos os atos maléficos dos quais passou a ser acusada, essa é a visão justificada do profeta que propõe o julgamento de Javeh sobre a cidade-mulher.

Portanto, a feminilização de Nínive se enquadra dentro da exigência do mundo patriarcal que controla as ações de empoderamento das mulheres, ao ser taxada de uma prostituta que tem habilidade na arte de feitiçaria, justifica a sua

condenação de forma violenta, especialmente no que tange a violação sexual. Essa forma de acusação e condenação não era desconhecida da sociedade judaítas que eram os ouvintes do profeta Naum.

Referências

- BERQUÓ, Thirzá Amaral. *Entre as heroínas e o silêncio: a condição feminina na Atenas clássica*, 2005. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/oficinadohistoriador/article/download/19053/12112/>
- DONNER, H., *História de Israel e dos povos vizinhos II*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2004. FINKELSTEIN, I. & SILBERMAN, N. A. *A Bíblia Não Tinha Razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.
- PACHECO, J. Franclim. *MESOPOTÂMIA Leis 3: Código De Lipit Ishtar*. Visível em <https://www.calameo.com/read/0055056156b7941d3ea20>. Visitado em 03 de maio de 2023.
- ROBERTS, Nickie. *As prostitutas na história*. Rio de Janeiro: Rosas dos Tempos. 1998.
- WANDERMUREM, Marli. Um estudo sobre Naum. In: *Estudos Bíblicos* n.73, Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- HARRIS, R. Laird (org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- ZUBER, Christiane Klapish. As normas do controlo. In: PERROT, Michelle. DUBY, Georges. *História das Mulheres: Idade Média – Vol. 2*. Editora Afrontamento, Ltda. Porto, Portugal. 1990.
- MURARO, Rose Marie. Martelo das Feiticeiras: Malleus Maleficarum. *Breve introdução Histórica*. in <http://www.dhnet.org.br/dados/livros/memoria/mundo/feiticeira/introducao.html>. Visitado em 03 de maio de 2023.

Marli Wandermurem

***¿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://accadcris.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: Des-
clee de Brouwer.
- ZAMORA, José A. *Monoteísmo, intolerancia y violencia*. El debate teológico-
co-político sobre la distinción mosaica <https://constaautorit.es/zamora.pdf>

María Cristina Ventura (Tirsa)

María de Magdala, testigo y profeta ***Mary of Magdala, Witness and Prophet***

Resumen

El artículo analiza los principales textos canónicos y no canónicos en los que aparece la figura de María Magdalena. A partir de ello, establece los rasgos principales de esta mujer que acompañó a Jesús de Nazaret por los caminos de Galilea y fue la primera testigo de su resurrección. Igualmente se contrasta esta mirada con el desborde de imaginación que su figura ha inspirado en el arte y la literatura.

Palabras clave: María Magdalena; Hechos; Historia; Representaciones artísticas.

Abstract

The article analyses the main canonical and non-canonical texts in which the figure of Mary Magdalene appears. Through this, the article establishes the main characteristics of this woman, who accompanied Jesus of Nazareth through the paths of Galilee and was the first witness of His resurrection. Similarly, this view is contrasted with the imagination her figure has inspired in art and literature.

Keywords: Mary Magdalene; Facts; Stories; Artistic representations

1. Introducción

Resulta extraña la atracción que esta mujer ha despertado en los imaginarios populares de todos los tiempos. Lograr una clara conciencia sobre su identidad al interior de los sectores eclesiales ha sido difícil: Se le identifica con una seguidora de Jesús proveniente de Migdal o Magdala, un puerto salino; se le asimila a María de Betania, hermana de Marta y Lázaro; se le confunde con una prostituta... Esto, entre los estudiosos. La imaginación popular ha producido sin embargo muchas más imágenes y leyendas... Cortesana, mujer de vida "alegre", penitente arrepentida y por último esposa o compañera de Jesús; según tradiciones ocultistas y esotéricas, madre de su única hija. Su figura ha dado lugar a cientos de pinturas, a dramas literarios, a novelas, poemas, películas... inspirarse en ella parece un proceso inagotable.

¹ Magíster en Lingüística, Diplomado en Lengua y Literatura Española, Magíster en Teología. Por su importante trabajo como escritora, feminista, teóloga y gestora cultural es considerada pionera en los estudios literarios con enfoque de género en Colombia e impulsora de lecturas femenino-populares del texto bíblico.

Me surge la pregunta: ¿En qué radica esta fascinación? ¿Tal vez algunos unen indisolublemente en ella el bien y el mal... y esta realidad parece atrapar sentimientos oscuros que nos seducen desde el inconsciente...?

Y sin embargo es claro que en los textos bíblicos canónicos y no-canónicos encontramos suficientes datos para trazar una figura creíble y verosímil, con rasgos muy precisos. Es lo que miraremos ahora, primero en los evangelios canónicos, en los que ella aparece como una firme seguidora de Jesús y posteriormente en los textos extra canónicos, en los cuales se nos arrojan otras luces que nada tienen que ver con ese desborde de imaginación que ha subsistido tercamente a través de los siglos. Ante *María Magdalena*, una mujer fuerte en los relatos de la vida de Jesús de Nazaret, no se puede permanecer indiferente, quizás por eso mismo su nombre se ha llevado y traído tanto.

Las cosas parecen haber cambiado:

El Papa Francisco decretó que la celebración de María de Magdala fuese elevada de memoria a fiesta litúrgica y, desde hace dos años, en la misa del 22 de Julio se la celebra como al resto de los apóstoles. Testigo, apóstol. Parecen definitivamente descartadas todas aquellas imágenes que la producción iconográfica occidental, además de la literatura y también la cinematografía, habían contribuido a fijar en el imaginario de generaciones de cristianos: la fantasía de una mujer sensual, prostituta y amante a la vez. (Perroni 2018, p. 81).

2. ¿Qué dicen los cuatro evangelios?

Es claro que los textos bíblicos no son muy explícitos al presentarnos a las mujeres, sin embargo, los evangelios reiteran en varias ocasiones que unas mujeres seguían a Jesús: en todas las listas aparece María Magdalena encabezándola. Entre sus seguidoras, entre quienes le servían con sus bienes y entre las que lo acompañaron en la cruz y presenciaron su martirio. Lucas añade además que de ella había echado Jesús, siete demonios (Lucas 8, 2...). Esta mujer indiscutiblemente hizo parte del círculo más cercano del maestro galileo, de quienes lo acompañaron en su predicación, en Galilea y también en su crucifixión y muerte. Sobre ello no hay duda.

Alrededor de este pasaje de Lucas y la “expulsión de los demonios” se ha discutido mucho. Ha habido toda suerte de especulaciones. Esta cita de Carmen Bernabé nos puede iluminar sobre el alcance que puede tener:

... en el caso de María Magdalena, las mujeres de la comunidad de Lucas podrían identificar una mujer insatisfecha que protestaba de alguna forma considerada a-normal respecto a las normas y expectativas establecidas para las mujeres en aquella sociedad: ser generadoras del linaje patriarcal, con el comportamiento y los horizontes que conllevaba.

Sin embargo, en su búsqueda “a ciegas”, María Magdalena encontró a *Jesús y su movimiento de renovación, al profeta de Nazaret que proclamaba la cercanía de Dios y la hacía presente y actuante en su actividad y en su persona*, que predicaba la llegada

del reinado de Dios y proponía una revolución de valores que comenzaba ya a vivirse en su grupo. Allí encontró otro horizonte de comprensión y autocomprensión que le permitía manejar sus “espíritus”, un lugar nuevo que no era el grupo familiar y social que probablemente fueron la causa de la “posesión”, sino el movimiento de Jesús que proponía el Reino de Dios, como un espacio o ámbito relacional donde poder desarrollar una identidad personal y social diferente. Un ámbito sanado y sanador, donde las relaciones no eran opresivas... (Bernabé 2020, p. 117).

Tenemos que entender entonces esa sanación como la integración a una nueva forma de vida: la de los discípulos y discípulas del Maestro de Nazaret. Y es en esta dinámica donde realmente hay que situar a esta discípula cuyos orígenes ligamos a Magdala.

Ahora me quiero detener en la afirmación, quizás más importante de los textos canónicos: **María Magdalena fue la primera testigo de la Resurrección**. Creo que este hecho está ligado precisamente a los últimos días del Maestro. Marcos en los capítulos 15 y 16, Lucas en el capítulo 24, Mateo en los capítulos 27 y 28 y Juan en el capítulo 20, nos narran con pequeños matices los mismos hechos: María de Magdala, en Juan, ella sola, en los otros con otras mujeres... están presentes en el momento de la muerte de Jesús, asisten a su sepultura y van en la madrugada del día siguiente a “embalsamar” su cuerpo inerte. (No entro en la discusión sobre lo no-histórico de estos hechos; me interesa el sentido literario y simbólico que tienen estas narraciones, porque su escritura responde a intenciones precisas de las comunidades que las transmitieron).

Tanto su presencia en la cruz, como su labor de la madrugada, en ambos casos más allá de miedos y temores, están ligadas a su comportamiento como mujeres. En nuestras sociedades las mujeres nos hemos dedicado mayoritariamente a los trabajos del **cuidado**. Los evangelios hablan de que algunas mujeres, a Jesús “lo atendían con sus bienes”, es decir, lo cuidaban.

Las mujeres cuidaron delicadamente de este cuerpo de Jesús desde el principio hasta el final. Desde aquel primer gesto, a la intemperie, donde una joven madre lo envuelve al nacer, hasta el último contacto en que las mujeres quieren honrar de madrugada su cuerpo, con aromas.

Ellas nos enseñan que es el cuidado del cuerpo del otro lo que determina nuestra relación con Dios. Que el cuerpo del herido y el cuerpo del amigo devienen para nosotros territorios sagrados... donde Dios se nos hace humanamente presente. (Lopez Villanueva, 2021, p. 30).

Es cuidado permanecer a toda costa al lado de un moribundo, es cuidado ocuparse de su cuerpo una vez muere, es cuidado vivir a fondo el duelo. Estas realidades ligan a las mujeres a la tumba y muestran a nuestra protagonista como una “cuidadora” ... La dedicación de las mujeres a las labores del cuidado les condiciona una mirada especial, capaz de comprender y aceptar otras realidades que para ojos superficiales pasan completamente desapercibidas.

Esta *mirada* particular que se deriva del cuidado, condiciona a las mujeres de una forma específica para las relaciones. Carol Gilligan en su magnífico ensayo sobre la fuerza moral de las mujeres nos dice:

La deferencia de las mujeres no sólo está arraigada en su subordinación social, sino también en la sustancia de su interés moral. La sensibilidad a las necesidades de los demás y el asumir responsabilidad por cuidar de ellos llevan a las mujeres a **escuchar voces distintas de las suyas** y a incluir en sus juicios otros puntos de vista. La flaqueza moral de las mujeres se manifiesta en una aparente difusión y confusión de juicio, y resulta así inseparable de **la fuerza moral de las mujeres** una preocupación predominante por las relaciones y responsabilidades...

...la identidad sexual varonil se ve amenazada por la intimidad, mientras que la identidad del sexo femenino se ve amenazada por la separación. (Gilligan 1994, pp. 38 y 25).

Es claro que María Magdalena se ocupa de “cuidar” a su Maestro en sus últimas horas y es ese mismo cuidado el que la capacita para descubrir y vivenciar antes que sus compañeros discípulos, la realidad de la resurrección.

En este sentido igualmente podemos pensar que las mujeres que acuden al sepulcro para limpiar el cuerpo y para “perfumarlo” -entre ella María de Magdala- en el pensamiento de la baja edad media, serían calificadas como “brujas”, porque en últimas las mujeres acusadas de brujería en la Europa de los siglos XIV, XV y XVI, eran mujeres que se dedicaban a “cuidar la vida” en múltiples sentidos. Sus cuidados implicaban el conocimiento de hierbas naturales, de esencias y aromas... y muchas veces estos conocimientos fueron y son cuestionados por la razón “científica” occidental.

3. Textos extra canónicos

La presencia de María de Magdala en algunos textos no canónicos es fuerte, especialmente en aquellos que tienen influencias gnósticas. En ellos se refleja un claro liderazgo de esta mujer y en ocasiones rivalidad con apóstoles masculinos, especialmente con Pedro. Los textos llamados apócrifos no pueden sustentar posiciones teológicas dentro de las iglesias, pero hoy es reconocido su valor desde el punto de vista sociológico: muestran contextos, testimonian tradiciones y dejan ver imaginarios de las épocas en que fueron escritos.

Miremos algunos aspectos del *Evangelio de Valentino o La Pistis Sophia*. En este texto se nos narra una “venida” de Jesús posterior a su resurrección: se parte de que Jesús “desciende de los cielos” para instruir a sus apóstoles sobre verdades escondidas. En el capítulo cuarto leemos lo siguiente:

Y cuando María oyó las frases del Salvador miró al espacio durante una hora.

Y dijo: Señor permíteme hablar con sinceridad.

Y Jesús misericordioso contestó a María: Eres dichosa María y yo te instruiré de todos los misterios concernientes a las regiones superiores.

Habla con sinceridad, **tú, cuyo corazón está más enderezado que el de todos tus hermanos hacia el Reino de los cielos...**

... Y cuando María dejó de hablar, dijo el Salvador: María, dichosa tú eres entre todas las mujeres de la tierra, porque tú serás el plenoma de todos los plenomas y el fin de todos los fines.

Sabemos que entre los gnósticos el término *plenoma* señala la plenitud. Plenitud como manifestación de la Divinidad, plenitud como punto culminante de un proceso, plenitud en la realización de una búsqueda o un objetivo.

María es entonces señalada -en esta comunidad- como superior a sus hermanos y como alfa y omega de los creyentes. Estamos viendo reflejada en este texto una situación de privilegio que deja ver un lugar muy alto en la dinámica comunitaria. El tenor de todo el texto es similar y muestra un descontento de Pedro quien se queja ante el Salvador de que María de Magdala se apropia de la palabra y no los deja hablar a los demás. Más adelante en el capítulo 24, María dice lo siguiente:

Señor yo comprendo lo que tu acabas de decirnos. Más temo a Pedro, porque me asusta, y sé el horror que tiene por nuestro sexo... (Citas tomadas del Evangelio de Valentino).

En ese momento *la Sabiduría* ha hablado de la necesidad de superar las diferencias. Es clara la huella de una rivalidad latente.

Me detengo ahora en el *Evangelio de María*. Texto a mi juicio, muy importante a la hora de señalar la centralidad de esta figura en el grupo de Jesús. Se trata de un escrito de influencias gnósticas del que se conservan sólo algunos fragmentos, descubiertos en el siglo XIX, pero cuya escritura los estudiosos remontan hasta mediados del siglo II. En diversas tradiciones se da por supuesto que de la misma manera que hubo comunidades “lucanas” o “marcanas”, existieron las comunidades de María de Magdala... al interior de estas comunidades se habrían conservado las tradiciones relativas a la importancia de esta mujer y concretamente este evangelio. El movimiento gnóstico florece en el imperio romano desde el siglo primero antes de nuestra era, hasta el segundo de esta era, aunque posteriormente subsiste de forma marginal. Hay diversas formas de entender la Gnosis, no se trata de un tronco único, en este sentido lo que muestran los restos conservados del “Evangelio de María” es un gnosticismo poco hermético y cercano a las tendencias religiosas que lo rodeaban. Es necesario anotar que muchas de las ideas gnósticas convivieron con el cristianismo por más de un siglo sin haber sido expulsadas de él.

Veamos los ejes centrales del texto.

En el *Evangelio de María*, se dan a Jesús diversos nombres, que concuerdan con la terminología usada en la tradición gnóstica: Generalmente se refieren a él, como *MAESTRO* o *ENSEÑADOR*, esta forma de referirse a quien instruye y acompaña a sus discípulos, es la usada comúnmente en las comunidades de

la Gnosis. Esta expresión apunta a señalar el papel de *guía* espiritual que fundamentalmente se le asigna a Jesús. En una oportunidad el texto lo llama *Bienaventurado* o feliz, lo que resulta curioso, si pensamos que, en los canónicos, es Jesús quien califica de esta manera a sus seguidores y seguidoras. Los canónicos no se refieren a Cristo como *el bienaventurado*. La bienaventuranza en Lucas y Mateo es más bien una invitación o llamado; en el evangelio de María, por el contrario, Jesús es el portador de esa bienaventuranza. Aunque la situación general que se nos presenta en el texto, puede resultar ambigua, en términos generales nos encontramos más con una experiencia del **Resucitado**, que con una anécdota de pretensiones *históricas*.

Otro apelativo dado a Jesús en el texto es el de *HIJO DEL HOMBRE*, título que relaciona a nuestro texto en continuidad con los evangelios canónicos y particularmente con el de Juan...

El fragmento de Evangelio que conocemos es básicamente un discurso dialógico: Primero se rememora un diálogo entre Jesús y sus discípulos, después entre Jesús y María... todo en el marco de una conversación entre los discípulos y discípulas... En medio de esos diálogos, María instruye a sus compañeros sobre el contenido del mensaje y la misión a desarrollar. Como conclusión de ambos diálogos: el del Maestro y sus discípulos, el de María y sus compañeros... hay una invitación a salir a **anunciar** el mensaje.

A través del primer diálogo entre Jesús y sus discípulos, encontramos varios ejes temáticos centrales: La preocupación dualista por comprender en enfrentamiento entre *espíritu y materia*. Y en este sentido, la insistencia del *Salvador*; en que la raíz y la inclinación del y hacia el mal, no viene externamente de la materia, sino que nace de nuestro propio interior, en nuestra propia alma y sentimientos. En esta línea vale la pena destacar la comprensión lúcida y vigente de las correspondencias internas en la naturaleza y en los seres:

“Todo lo nacido, todo lo creado, todos los elementos de la naturaleza están vinculados entre sí...”

Desde aquí se ilumina el llamamiento a **ESTAR EN ARMONÍA** (Pág. 8), es precisamente esa armonía la que permitirá reencontrar el sentido y el orden.

Otro eje muy significativo, es la oposición entre:

La Ley vs. el Amor

En la página 9, primer versículo, leemos:

*“No impongan, ninguna regla,
salvo aquella de la que fui Testigo,
no añadan leyes a las del que dio la Tora,
para no ser esclavos de ellas”.*

Esta oposición nos resulta familiar: Jesús interpreta muchas veces su crucifixión y muerte (especialmente en Juan), como *el dar la vida por amor*, de esta regla es de la que él fue testigo: su *Buena Noticia*, nos hace libres, frente a la esclavitud que la ley supone muchas veces, en este sentido sólo el amor nos salva. En este sentido el Evangelio de María nos remite a los *discursos de despedida* en el Evangelio de Juan.

Definitivo y determinante resulta en este Evangelio la presentación de Mariam de Magdala, como una *visionaria* y como una líder de la comunidad. A lo largo de toda la historia del cristianismo, la teología femenina se ha codificado como una teología o saber, producto de *visiones*... Las mujeres han construido su autoridad, no a partir de razonamientos deductivos, sino a partir de la afirmación de una comunidad con la divinidad que se metaforiza en el género la visión. Tempranamente este evangelio, presenta una larga y densa visión que tiene María. Como todas las visiones esta puede resultarnos extraña y difícil, pero en últimas, se trata de un sermón, en el que María apunta a sugerir algunas vías o comportamientos éticos y que termina con la motivación y el ánimo a la comunidad seguidora de Jesús. La visión de María insta en la literatura mística un motivo que será retomado recurrentemente: *el viaje y asenso del alma a través de tentaciones y dificultades*. Finalmente, la revelación, se expresa en la convicción de que hay que actuar de determinada manera y en una dirección definida. Esta convicción parte de la certeza de que EL SALVADOR, nos llama a ser plenamente humanos.

Por otro lado, el texto está atravesado por una discusión en torno a la autoridad de Mariam de Magdala entre los seguidores de Jesús. Pedro desconoce y cuestiona esa autoridad, con una argumentación simple: Jesús no puede haber preferido a una mujer, no le puede haber enseñado cosas que a ellos (varones) no les ha revelado... María reclama... Y finalmente Leví cuestiona a Pedro, reclamándole que al cuestionar o intentar desconocer la autoridad femenina, se comporta como los adversarios. En este sentido el texto recoge la dinámica existente: la discusión sobre la autoridad de las mujeres en las primeras comunidades del cristianismo.

En este sentido es muy importante el reconocimiento que le hace Leví como a la **discípula amada**: *“No cabe duda de que el Enseñador la conoce muy bien... La amó más que a nosotros...”* Una vez más el texto dialoga con el de Juan... ubicando a María en el papel del *discípulo amado* del texto canónico... Esta marca textual nos hace pensar en la corriente hermenéutica actual que sugiere a María Magdalena como la figura amada, aparentemente anónima, detrás de las comunidades joánicas.

Nos encontramos entonces con que este evangelio refleja una comunidad que reconoce en María de Magdala no sólo a su líder indiscutible sino también a una mujer de una gran profundidad espiritual. Una mujer que asimila y trans-

mite el mensaje evangélico porque su comprensión y cercanía con la figura del Maestro la legitima al interior de su movimiento.

4. Para seguir buscando

En la lectura que hemos hechos, de diferentes textos, podemos concluir algunas cosas: Descubrimos en María de Magdala a una mujer polifacética que dejó una huella profunda entre sus contemporáneos y contemporáneas. Huella que en algunos casos intentó borrarse y en la mayoría de ellos se distorsionó de una manera u otra.

En mi lectura y mirada podemos afirmar algunos rasgos claros que delinear su perfil:

Fue una discípula de Jesús que además de seguirlo cuidó de él durante su vida y en el momento de su asesinato. En este sentido fue una mujer cuidadora, como tantas en su tiempo y a través de la historia.

Hace parte permanente del grupo de mujeres que caminaron con Jesús sus destinos de Galilea.

Finalmente fue un testigo de sus últimos días y concretamente fue la primera persona en anunciar a sus seguidores y al mundo la resurrección del Maestro.

Cualquier otro imaginario surgido alrededor de su figura no se concluye de un análisis de los textos que nos han llegado. Podemos considerarlo legítimo o ilegítimo -las imaginaciones son libres... son las “locas de la casa” decía Teresa de Ávila- pero no enraizado en los relatos mismos. Me parece a mí, definitivamente claro que otras imágenes no se arraigan en la literatura de la época.

Bibliografía

- BERNABÉ, Carmen (2020). *Qué se sabe de María Magdalena*. Estela: Editorial Verbo Divino,
- GILLIGAN, Carol (1994). *La moral y la teoría psicológica del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, (Breviarios).
- AA. VV. (1998). *El evangelio de Valentino. Evangelios apócrifos*. Argentina: Ediciones Orbis, v. 3 (Jorge Luis Borges, Biblioteca Personal).
- VILLANUEVA, López Mariola (2021). *Miróforas*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- NAVIA VELASCO, Carmiña (2005). *El evangelio de María de Magdala*. Cali: Edición del Centro Cultural Popular Meléndez.
- PERRONI, Marinella (2018). *El rol apostólico de María de Magdala*. En: “Mujeres de los evangelios”. Nuria Calduch-Benager (Coord.). Madrid: Ed. PPC.

Las Profetisas de Sepur Zarco: Memoria y Justicia
The Prophetesses of Sepur Zarco: Memory and Justice



Las abuelitas valientes. Autor: Ameno Córdoba.

Resumen

Siempre hubo mujeres profetas. Tanto en el texto bíblico como en la historia de la humanidad. Son mujeres cuya palabra es homologa a la palabra liberadora y reivindicadora de Dios. Durante el año 2018, un grupo de mujeres q'eqchi', sobrevivientes de esclavitud sexual y doméstica en la Guerra Interna de Guatemala en los años ochenta, denunciaron a los militares agresores. Los militares fueron condenados por estas atrocidades. Y ellas, que desde aquellos años habían sufrido por el silencio y la estigmatización, mantuvieron su dignidad y su fortaleza y regresaron a su aldea, con la verdad de memoria entre sus manos. La fuerza de su denuncia es comparable a la denuncia en la profecía bíblica: directa, valiente, consiente. La historia de las mujeres de Sepur Zarco, nos ayuda a comprender que la profecía no pertenece solo el periodo bíblico, sino que se aviva en cada historia de resistencia. También, su valor nos alienta a la esperanza y nos obliga a mantener una opción política por el derecho a contar nuestra propia historia. Porque si algo permitió la profecía bíblica, es reconocer que existen otros relatos, que no siempre son contados, que se oponen al totalitarismo de un régimen, y que esta resistencia es también historia.

¹Teóloga feminista de la liberación. Realizó estudios de teología en México y Costa Rica. Actualmente vive en Guatemala donde acompaña procesos de reflexión y formación sobre el cuerpo, la sexualidad y el amor romántico con grupos de mujeres y de la diversidad sexual. Escribe poesía.

Palabras clave: Profetismo; Mujeres profetas; Memoria de Guatemala.

Abstract

There have always been female prophets. Both in the biblical text and in the History of Humanity. They are women whose words are equivalent with the liberating and vindicating word of God. During the year 2018, a group of Q'eqchi' women, survivors of sexual and domestic slavery in the Internal Armed Conflict of Guatemala in the eighties, denounced the military aggressors. The military personnel were convicted for these atrocities. And they, who had suffered from silence and stigmatization since those years, maintained their dignity and strength and returned to their village, with the truth held firmly in their hands. The force of their denunciation is comparable to the denunciation in biblical prophecy: direct, courageous, aware. The story of the women of Sepur Zarco helps us understand that prophecy does not only belong to the biblical period but is revived in every story of resistance. Also, their valour encourages us to hope and obliges us to maintain a political option for the right to tell our own story. Because if anything biblical prophecy allowed, it is to recognize that there are other narratives, which are not always told, that oppose the totalitarianism of a regime, and that this resistance is also history.

Keywords: Prophetism; Women prophets; Memory of Guatemala

Introducción

Guatemala es un país conservador y sumamente creyente de la fe católica y evangélica. Su población ha vivido una larga guerra, que aún parece estar vigente, una guerra con secuelas interminables y dolorosas. Parece imposible que la justicia haya llegado de vez en cuando y en manos de quien menos se espera, las mujeres sobrevivientes de la guerra.

Durante la Guerra Contrainsurgente que vivió este país centroamericano, hay una historia de varias mujeres campesinas e indígenas q'eqchi', que fueron abusadas por el ejército. Esta historia podría haber quedado, como tantas otras, oculta y olvidada, pero estas mujeres se atrevieron a llevar a juicio público su denuncia y ganaron la condena de los militares al mando.

Y en escenas que parecían irreales, las estas mujeres estuvieron presentes durante el juicio, con la cabeza tapada por sus perrajes², sentadas, tranquilas, juntas, testificando en idioma q'eqchi', parecían montañas sembradas en los tribunales.

Por ello creo que su denuncia, su búsqueda de la justicia y su ética desde la opresión y el despojo, las equipara como profetisas. En este texto exploraremos los argumentos que las vinculan con la profecía bíblica y que las hacen portadoras de la Palabra de Dios, en un contexto en donde el nombre de Dios ha sido y es, usado en vano y donde los dioses falsos y falsos profetas prevalecen.

² En Guatemala es un a manta, de diversos materiales y colores, que algunas mujeres mayas usan para cubrirse la espalda, el pecho o la cabeza y con la que llevan a cuestas a sus hijos e hijas.

1. El contexto del juicio

“Cualquier sociedad que ha vivido una guerra tiene heridas profundas que trata de sanar una vez que han cesado las balas.”
(Villa Avendaño, 2023, p. 45).

La década de los años 80s fue la más cruenta en la historia de la Guerra Contrainsurgente de Guatemala, una guerra que había iniciado en 1954, luego del derrocamiento del gobierno de Jacobo Árbenz Guzmán, el 18 de junio, en un golpe de Estado orquestado por el gobierno de Estados Unidos (en la presidencia de Dwight D. Eisenhower) y de las élites militares y económicas guatemaltecas.

Durante estos años, entre varios golpes de Estado, gobernaron los militares Romeo Lucas García, Efraín Ríos Montt pastor evangélico, condenado por genocidio en 2013; Oscar Mejía Victores; y el civil, Vinicio Cerezo. En el gobierno de Ríos Montt y posteriormente con Mejía Victores fueron creadas en 1982 las llamadas Aldeas Modelo que, para Sanford eran campos de reeducación y fueron “el preludio de la tercera campaña genocida del ejército” (Sanford, 2004, p. 101). Las aldeas modelo eran:

una especie de agrupamientos de familias campesinas. La explicación oficial era que se constituían campos de refugiados de la guerra y que eran requeridos por la propia población rural, pero en realidad fue una estrategia militar para control de la población indígena y campesina durante la guerra (...). Operaban como un programa social del ejército y consistían en agrupar a las familias, sacarlas o moverlas de sus territorios y concentrarlas en un espacio destinado a trabajos forzados y un propósito fundante fue restarles apoyo a los movimientos guerrilleros. En el gobierno militar de facto de Mejía Victores, de 1983 a 1986, el ejército guatemalteco las impulsó fuertemente y en 1984 se les llamó Polos de Desarrollo.

La idea de que las aldeas modelo fueran implementadas en los territorios en donde el ejército llevó a cabo los mayores genocidios, muestra que el interés no solo era el control de la población y desfigurar la contrainsurgencia, sino también eliminar a las familias indígenas y restringir la movilidad para despojarlas de su tierra una vez más. (Miranda, CMI, 2017a)

Además, el Ejército usó como estrategia la formación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC). Las PAC eran grupos indígenas y campesinos armados, a quienes se les obligó a combatir en contra de su propia gente. Aunque técnicamente quienes las conforman no son soldados del ejército, “a finales de 1982, trescientos mil hombres (...) eran ya patrulleros en ochocientos cincuenta aldeas. En noviembre de 1983 (...) quinientos mil y a finales de 1984 un millón trescientos mil” (Schirmer, 2019, 139)

Fue también a principios de los ochenta que, el Ejército guatemalteco con el apoyo de Estados Unidos y el Estado de Israel, siguió una estrategia militar conocida como “Tierra Arrasada”, que fue una política de Estado, y que consis-

tió en una limpieza étnica con un enorme despliegue de violencia que acabó con más de 400 comunidades indígenas, de las que quemaron casas, cultivos, mataron animales, acabando así con los medios de subsistencia y obligando a la población a desplazarse y huir a la montaña. La Tierra Arrasada significó también el secuestro y/o asesinato de niños, niñas y personas adultas. Fue una estrategia elaborada específicamente contra la población indígena y campesina, cuyo objetivo era, sobre todo, desalojar a las poblaciones de sus territorios y arrebatarles la poca tierra que aún les quedaba. De este modo se mantuvo la explotación de la tierra que había iniciado en los años setenta (Nuestra voz, 2011, p. 21).

La historia de las mujeres de Sepur Zarco, ocurrió en este tiempo. Sepur Zarco, es una aldea maya q'eqchi', ubicada entre los departamentos de Alta Verapaz e Izabal, cerca del lago de Izabal, con una larga historia de despojos de su tierra y territorio. Razón por la que algunos campesinos se organizaron para registrar sus terrenos, esta osadía y búsqueda de sus derechos, les significó una tremenda represalia que acabó con sus vidas. Muchos de esos hombres, fueron los esposos de estas mujeres, a ellos los torturaron, desaparecieron y extrajudicialmente los ejecutaron en un operativo del ejército guatemalteco el 25 de agosto de 1982. Posteriormente, las quince viudas fueron reclutadas forzadamente para cumplir su "servicio militar" y trabajar lavando ropa y cocinado para los soldados, dentro del destacamento militar de su aldea, uno de varios instalados en la zona con consentimiento de los dueños de las fincas. Este destacamento Sepur Zarco, en particular, serviría como lugar de descanso para los más de diez destacamentos militares de la zona, esto bajo el mando del teniente Steelmer Reyes Girón.

Con el reclutamiento forzado, las mujeres tenían turnos para cumplir con estas obligaciones, esto se prolongó por meses y luego por seis años fueron obligadas a llevar tortillas al destacamento con sus propios recursos. Llegaron a ser violadas hasta por quince soldados. Dominga Choc, fue capturada, abusada sexualmente y asesinada el 24 de noviembre de 1982. La violación sexual en Guatemala -como se ha podido comprobar en otros casos llevados a juicio como el Caso por Genocidio, Molina Theissen, Caso de las Mujeres Achi, y el propio caso de Sepur Zarco- no ha sido casual ni esporádica, sino que es un arma y táctica de guerra planificada y constitutiva de la Guerra Contrainsurgente.³ Y en todo el mundo, en tiempos de paz ha sido también un recurso patriarcal y misógino que mantiene la dominación masculina.

Una vez que se retiró el destacamento, la comunidad no veía con buenos ojos a estas mujeres sobrevivientes, el contexto misógino y violento, las culpaba por lo ocurrido y las señalaba con desprecio, se convirtieron en mujeres exclui-

³Esto no ha ocurrido sólo en Guatemala, la violencia sexual como arma de guerra ha sido evidenciada en contra de las mujeres alemanas por el ejército Soviético, las mujeres de Bosnia, en Rwanda, Darfur, Sierra Leona, pero no es un hecho contemporáneo sino una estrategia de guerra, no solo militar que ha acompañado en ocultamiento la historia de las mujeres.

das en la pequeña aldea. Es decir, que las secuelas de la guerra en su contra continuaron.

Pero en septiembre de 2011, estas 15 mujeres presentaron una querrela en el Ministerio Público, para denunciar la esclavitud sexual y la esclavitud doméstica cometidas en su contra. En junio de 2015 el Juez Miguel Ángel Gálvez del Juzgado B de Mayor Riesgo, aceptó las pruebas y envió el expediente al Juzgado A de Mayor Riesgo para que llevara a cabo el debido proceso. Luego por razones del procedimiento administrativo del juicio, se armó el caso con 12 de ellas, una de las 12 murió después de dar su declaración anticipada. En realidad, se cree que son cerca de 30 mujeres que fueron afectadas en este destacamento. El 1 de febrero de 2016, inicia el juicio, conocido como “el Caso Sepur Zarco” y ellas como “las Abuelas de Sepur Zarco”. Las mujeres estuvieron acompañadas por las organizaciones: Mujeres Transformando el Mundo (MTM), La Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG), el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP), y la colectiva Jalok U’ que integró a 14 mujeres adultas mayores, Mayas Q’eqchi’, sobrevivientes de violencia sexual en el Caso Sepur Zarco, todas estas organizaciones fungieron como querellantes adhesivos. Ante el Tribunal, cada una de las Abuelas, testigos sobrevivientes y peritas/os, fueron reconstruyendo y explicando, con su testimonio, experiencia y conocimientos, los hechos ocurridos en aquella aldea. El 26 de febrero de 2016 el juicio finalizó dictando una sentencia condenatoria: 120 años para el coronel Reyes por crímenes contra deberes de la humanidad y 240 años para el ex comisionado militar Heriberto Valdez Asig, a quien se le agregaron penas por los delitos de asesinato de dos mujeres y la desaparición forzada de siete de los esposos de Abuelas de Sepur Zarco. Fue una sentencia histórica, emitida por la jueza Yassmín Barrios, la misma que años antes condenara a Ríos Montt por el crimen de genocidio.

A pesar de que,

la violación sexual en conflictos armados es uno de los silencios más grandes de la historia de la humanidad. Aunque ha sido una práctica común y masiva en todas las guerras y en todos los genocidios para someter pueblos y bandos enemigos a través del cuerpo de las mujeres la violencia sexual sólo ha sido interpretada como una práctica aislada cometida por soldados en búsqueda de placer (Fulchirone, 2009, p. 3).

Fue la primera vez que un tribunal emite una condena por esclavitud sexual como crimen de guerra.

2. La Profecía bíblica y las profetisas de Sepur Zarco

Aquí analizaremos cinco características distintivas del movimiento profético y de sus textos escritos y los contrastaremos con la palabra de las Abuelas

y su búsqueda de la justicia, para entender como esta palabra oral, este testimonio de vida es también una voz profética.

- a) Las abuelas de Sepur Zarco y su relectura a la narrativa misógina del profetismo

“Relectura indica una acción más profunda sobre el mensaje de origen, tanto que lo puede transformar totalmente, e incluso invertir su sentido primero”

(Croatto, 2000, p. 8).

La profecía bíblica se ocupa de una parte de la historia del pueblo de Israel del Antiguo Testamento y es también un movimiento de denuncia y rebeldía. Encarna una postura política y religiosa liberadoras y una idea de Dios, también liberador, acorde con su propia historia, denuncia y resistencia.

Pero algunos pasajes de los libros proféticos no son precisamente complacientes con las mujeres. De hecho, como sabemos, llegan a ser textos y vocabularios sumamente misóginos, a pesar de ello, las palabras y la existencia de mujeres profetisas no pudo ocultarse, lo que quiere decir que su rol fue más significativo de lo que creemos.

Recordaremos que la retórica profética de algunos textos bíblicos, es terrible, explícita y permisiva con el abuso sexual. Usan metáforas misóginas y un concepto degradante que ese contexto tiene sobre las mujeres, para hablar de la traición de las tribus y del amor y perdón de Dios. Los libros de Oseas, Jeremías y Ezequiel, dedican párrafos enteros para describir con el adulterio, la violación, la desnudez, la promiscuidad y la prostitución de mujeres, metáforas de la infidelidad del pueblo. Está narrativa profética obedece a la misma lógica patriarcal de la que hemos hablado, en donde la violencia sexual es arma de guerra y amenaza constante para las mujeres en tiempos de paz. Y demuestra que la violencia contra las mujeres en los profetas está presente no solo en los textos bíblicos y proféticos, sino en la vivencia cotidiana de las tribus, porque las metáforas usadas son tomadas de las propias instituciones que ya se conocían, como el matrimonio endógeno, el sistema parental o las leyes que prohibían la prostitución o el adulterio. El horror de estas metáforas es perturbador, cruel y desbordado. Como afirma Renita Weems, “las metáforas de poder y castigo no solamente captan las bases de las relaciones sociales, sino que naturalizan el entramado ideológico de estas relaciones y reflejan las estructuras y dinámicas de poder.” (Weems, 1997, p. 35).

Este se ve reflejado también en el Decálogo y en las leyes del Levítico y Deuteronomio, que mantienen ideas de la tutela, vigilancia y propiedad de los hombres sobre las mujeres, la pureza e impureza de estas, la delegación permanente a un sistema de parentesco y el hecho de vivir en una sociedad basada en el honor y la vergüenza. Las metáforas sexuales de los profetas, evidencian cómo los cuerpos de las mujeres son abstraídos de la realidad y cosificados para uso, placer o destrucción de los hombres. Son metáforas de suma crueldad y

desprecio en donde se las golpea, arrastra, mutila y viola. En este sentido, las metáforas misóginas de los textos proféticos se acercan más a la lógica patriarcal de la guerra que a la palabra del Dios de la vida.

Entonces, en realidad el uso de los textos proféticos parecería una contradicción para este abordaje, pero más bien creo que las Abuelas de Sepur Zarco, con su palabra profética superan la palabra de algunos de los profetas del Antiguo Testamento y se refieren a la violencia sexual no como metáfora del amor de Dios para su pueblo, sino como una realidad del odio contra las mujeres. Por ello podemos decir que, la palabra, vivencia y experiencia de las mujeres ante esta represión, hace que su autoridad supere, incluso, a la de los profetas, porque su experiencia como sujetos subalternos, sobrevivientes y como sujetas históricas, da la vigencia y validez a su profecía. Es de hecho, en esta parte, donde la voz de las Abuelas se desmarca tanto, que delata la propia retórica sexista y levanta su propia voz y su propio relato, apartándose así y aún más, desmantelando, esta narrativa profética. La lectura de las Abuelas, deja claro que la violencia sexual en su contra es contraria a los propósitos de Dios, su palabra es tan determinante que rompe con la injusticia de la palabra profética misógina y no solo no la reproduce, sino que la altera y revierte. Este finalmente, es el propósito de toda palabra profética que lleva la voz de Dios: revertir la opresión y hacer justicia.

Los mismos textos proféticos no son impolutos o eugenésicos, también usaron para su fabricación material anterior a ellos y lo renovaron, lo releieron: usándolo de tal forma que sirvió a un desarrollo radical del pensamiento. Esto puede aplicarse en especial a los profetas de los siglos VIII y VII a.C., quienes implantaron en el judaísmo ideas fundamentalmente diferentes a las de las otras religiones de la Antigüedad, y permitieron a los hebreos sobrevivir a una destrucción nacional semejante a la que había acabado con otros pequeños pueblos antiguos (Mattuck, 1962, p. 10).

Eso nos enseña cada uno, y cada pueblo tiene su propia historia y que es innegable el derecho de releerla, aún los textos sagrados. Releer el texto y aún modificarlo, para que tenga sentido en nuestra propia liberación, es la posibilidad de sobrevivir y de crear una memoria colectiva y liberadora, como una respuesta, a veces profética, a los tiempos en que se vive.

b) La búsqueda de justicia

“[...] *La danza, no la ley, es la profecía* [...]” (Londoño, 2022, p. 74).

Estas mujeres ancianas, indígenas, empobrecidas, vejadas y cuyo idioma materno no es el español, se enfrentaron en tribunales al ejército guatemalteco, evidenciaron, las atrocidades cometidas contra ellas y contra su pueblo, la indiferencia, la misoginia y el racismo de un Estado, y la sociedad que lo legitima.

La lucha de estas mujeres es como la lucha del movimiento profético en el Antiguo Israel, es como dice Rubén Dri:

La historia del pueblo hebreo, como la historia de todos los pueblos, se encuentra jalonada por luchas entre diferentes y contrapuestos sectores sociales que se expresan mediante proyectos opuestos. El proyecto triunfante escribe o reescribe la historia desde su propia visión. Las luchas de los sectores sometidos pugnan por realizar una revisión de esa misma historia (DRI, 2010, p. 3).

Las tribus hebreas, están en contra del proyecto monárquico, de una monarquía injusta y que perdura gracias al tributo que se ven obligadas a pagar. Los grupos que salieron de Egipto se encontraron con “una multiplicidad de movimientos campesinos instalados en los

cerros, donde vivían escapados de la dominación de los reyes de las llanuras. El resultado de esa fructífera unión fue la creación de la nación de tribus” (Pixley, 1993, p. 14) que seguía al Dios que los había sacado de Israel. Según Pixley, quienes acumulaban los excedentes agrícolas fueron quienes promovieron la monarquía. Mantener este privilegio provocó el surgimiento de estructuras proto-estatales y con ello la promoción de la monarquía, en lugar de la organización tribal. Además de esto, había una presión externa de reinos cercanos.

Las tribus de Israel, añoran su organización tribal y confederada, como la que vivían desde el Pacto de Siquem (Josué 24) y terminó hasta que la monarquía davídico-salomónica se implanta sobre ellas y establece su sede en Judá y su capital en la antigua Jerusalén, es decir desde el año 1200 hasta el año 1000. La promesa de bienestar de la monarquía no se ha cumplido, peor aún, está plagada de injusticias, esto se plasmó en los textos proféticos, como un argumento opositor al proyecto monárquico. La subsistencia de las tribus había sido posible sin necesidad de un rey, ni una monarquía, incluso se cree que existieron sublevaciones campesinas y no solo desde la palabra profética, para revelarse a la imposición de la monarquía (Pixley, 1993). Para las tierras de Guatemala y todos los territorios conquistados, la acumulación de tierras y capital es el principal motivo para mantener Estados oligarcas, racistas, misóginos y despóticos, que les permitan a los dueños mantener el control, aun cuando esto signifique para muchas personas el empobrecimiento, el hambre o la muerte.

El proyecto de las Abuelas, es un proyecto de dignidad, memoria y justicia, el proyecto del ejército que defendió y defiende los intereses oligarcas y capitalistas, es un proyecto de muerte, miseria y olvido. El suyo, el de las Abuelas, es un proyecto opositor, es un proyecto de resistencia, denuncia y rebeldía, tal como el del movimiento profético del Antiguo Israel. Para el pueblo hebreo, parecía que instalar una monarquía era el único recurso, el destino deseable e inevitable. Lo mismo ocurre en los procesos de colonización, la formación de Estados modernos, parece inevitable, pero es una imposición que nunca ha favorecido a ningún pueblo originario. El movimiento profético se opuso a la

monarquía, las mujeres profetisas de Sepur Zarco rechazan y hacen tambalear al Estado. En Palabras de Carmen Xo Ical, una de las Abuelas, “para mí la justicia es que no se vuelva a vivir todo lo que nosotras vivimos.” (Xo, 2017, p. 1039). Al igual que las tribus hebreas, las Abuelas significan una oposición a un Estado militar. Son proyectos con utopías distintas, con caminos y lógicas distintas, son lógicas distintas de una sociedad desigual.

La segunda parte del Cántico de la profetisa Miriam, Éxodo 15: 13-18, se refiere a las victorias de la confederación sobre determinadas monarquías. Pero hay un cántico que tal vez haya sido el cántico que repetían los milicianos luego de sus triunfos grandes o pequeños frente a las monarquías cananeas y que en la Biblia figura como el “cántico de Ana” (DRI, 2010).

Estos canticos atribuidos a profetisas, llevan en sus palabras la historia de la rebeldía de un pueblo, de su pueblo, tal como dice Svetlana Alexiévich “Lo tengo muy presente: la guerra la relatan las mujeres. Lloran. Su canto es como el llanto.” (Alexiévich, 2015, p. 12) Esta parte del cántico, se vuelve una denuncia al reconocer a Yahvé como su Dios, por ser un Dios liberador. Y guarda en la historia la declaración de guerra de un imperio faraónico, por ello la simple idea de la monarquía es inaceptable, si de ahí se vino, no serán esclavos de nuevo ni tributarios.

Los cánticos de Miriam, Ana y Débora, toman la palabra de resistencia de las tribus a constituirse como monarquía son los cánticos de Demencia, María o Carmen, las Abuelas de Sepur Zarco.

Porque a esta vivencia de los pueblos en resistencia y rebeldía, siempre les significará una declaración de guerra, las mujeres y sus pueblos, sobreviven a la injusticia, al despojo a la persecución, al racismo y a la guerra, pero ellas, las mujeres, las niñas, las Abuelas, las enfermas, todas las mujeres sufren una guerra permanente y patriarcal, tal como dice Rita Cegato: “En esa esfera de paraestatalidad en franca expansión, la violencia contra las mujeres, ha dejado de ser un efecto colateral de la guerra y se ha transformado en un objeto estratégico de este nuevo escenario bélico.” (Segato, 2018, p. 61).

Las Abuelas de Sepur Zarco, son lideresas populares, venidas del pueblo, campesinas, indígenas, al igual que con mucho del movimiento bíblico profético, no hay en ellas palabra académica, su palabra viene de la vivencia, de la sed de justicia, de haber visto el horror y el despojo, de su búsqueda de la verdad y el esclarecimiento histórico. La justicia que buscaron las mujeres de Sepur Zarco, permite que se resarza el tejido social, roto por la guerra contrainsurgente; su retorno como mujeres ajusticiadas, como heroínas de su propia causa, permitió la reconciliación comunitaria, su integración y deja viva la memoria. Todo esto es necesario para que un pueblo, un país, un género, una cultura, repare las heridas de la guerra.

Ellas comprenden la colectividad que significa la reparación, no es una reparación personal, es la reparación de un pueblo, de una injusticia histórica,

su confianza es en un Dios que hace justicia: “Dios hizo justicia porque oramos, se hizo justicia porque murieron ellos, se hizo justicia porque no fuimos solo nosotras, sino muchas mujeres las que también les pasó eso y tal vez ellas también oraron y por eso Dios nos hizo justicia.” (Grupo focal de mujeres mayas sobrevivientes de la Guerra) (Fulchirone, 2009, p. 410)

c) La memoria oral y la resistencia

“Lo tengo muy presente: la guerra la relatan las mujeres. Lloran. Su canto es como el llanto” (Alexiéovich, 2015, p. 12)

En el caso Sepur Zarco la memoria oral se hizo historia.⁴ El juicio de Sepur Zarco fue un juicio cuyo principal componente fueron los relatos de horror de las mujeres sobrevivientes en búsqueda de justicia. El uso del testimonio se convirtió en prueba fundamental del juicio para lograr hacer justicia. La oralidad de estas mujeres mayas se convirtió en el recurso clave y llegó a la palestra pública. Es así cuando la memoria hace parte de la historia. El relato de estas mujeres cambió la historia oficial y la memoria de los pueblos. Podemos decir que su testimonio oral de la vivencia de una injusticia, se convirtió en voz profética en la búsqueda de justicia. Es como si la historia oculta se hubiera escrito.

En nuestros contextos tan despiadados, de alta incertidumbre y sumamente precarios, la resistencia de los pueblos se ha convertido en su revolución. Las mujeres sobrevivientes de cualquier violencia, han generado una narrativa que les permite “fijar otros hitos históricos más allá de la violencia, la opresión y la victimización” (Villa, 2023, p. 48). Por lo que su propio relato, ha sido un factor clave de su resistencia, su resarcimiento y de su sanación.

El profetismo es un relato histórico. Las tribus al mantener su fe en Yahvé que les liberó de Egipto, se mantienen fieles a su propia historia, conservan la memoria de su liberación, incluso anterior a la formación de las Doce Tribus. Es la recurrencia a esta memoria en sus cantos y denuncias proféticas, lo que les permite mantenerse en resistencia y en oposición a un reinado como del que ya había salido. Es el reconocimiento de que no siempre fueron un pueblo oprimido, sino también un pueblo emancipado. Mantener la memoria comunitaria es parte indispensable para buscar la liberación.

Contrario a lo que algunos grupos religiosos actuales comprenden sobre profecía, la profecía no es el vaticinio del futuro, es la reivindicación de la memoria, la memoria tiene como principio la esperanza, es el sustento de la esperanza “como la apuesta por la vida, que establece una conexión entre el pasado y la posibilidad del futuro, pasando por la transformación del presente” (Villa, 2023, p. 31).

⁴Esta idea es parte de un proceso formativo del que estuve encargada, la idea es parte del conocimiento colectivo en el aula. Ciudad de Guatemala.

La memoria entonces, no vaticina el futuro, sino que lo permite, esta es la labor profética.

Dice Humberto Ak'abal (1996, p. 43):

De vez en cuando
camino al revés:
es mi modo de recordar.

Si caminara sólo hacia delante,
te podría contar
cómo es el olvido.

La memoria histórica y colectiva, significa una disputa, no solo por saber quién tiene la verdad, sino porque existe una lucha por mantener solo la visión de los vencedores y ocultar y desaparecer las versiones de las víctimas sobrevivientes de las injusticias, las violencias, los despojos y la guerra. Como se afirma en el texto *Tejidos que lleva el alma*: “la memoria histórica representa un campo de batalla después de los conflictos armados internos, donde el Estado y las fuerzas involucradas en graves crímenes de lesa humanidad pretenden imponer un silencio.” (Fulchirone 2009, p. 4). Por ello, Tzvetan Todorov dirá: “los regímenes totalitarios del siglo XX han revelado la existencia de un peligro antes insospechado: la supresión de la memoria.” (2013, p. 13). La supresión de la memoria hace parecer que la violencia del opresor es legítima; que no existieron sacrificios; ni oposición; se genera la sensación de incompetencia y lo que más me aterra es que se reemplaza la ficción por la realidad. Las Abuelas, restauraron los hechos históricos, colocando con su palabra su propia versión que resultó la verdad. “Silenciar la violación sexual que se cometió contra las mujeres, y masivamente contra las mujeres mayas durante el conflicto armado, es hacer que no exista. Es hacerla desaparecer de la memoria colectiva” (Fulchirone, 2009, p. 3). Las mujeres abuelas de Sepur Zarco, nos obligan a no olvidar, ni su guerra, ni la de otras. El caso Sepur Zarco, ayudará a mantener viva la memoria de que pese a las desventajas se puede alcanzar la justicia. Pero también como dice Yolanda Aguilar, “recuperar la memoria histórica nos permite sanar como sociedad” (Fulchirone, 2009, p. 2). Como dijo Carmen Xo Ical, una de las sobrevivientes de Sepur Zarco, en el documental *Mi corazón está contento*: “en el momento y la hora en que la jueza dictó sentencia yo estaba emocionada. Eso era lo que yo quería, que se hiciera justicia, entonces mi lucha fue contar mi historia. Yo no fui a mentir, fui a decir todo lo que viví, y se hizo justicia. Todo lo que tenía en mi corazón lo conté y se hizo justicia.” (2017, 10'39')

El testimonio oral de estas mujeres es vital, porque contar la historia de guerra, desde la mirada de las sobrevivientes, desde los pueblos sobrevivientes es contar otra historia, porque como dice Alexiévich: “la historia de la guerra

ha sido reemplazada por la historia de la Victoria” (Alexiévich, 2015, p. 26). Es decir que, esta historia de las mujeres de Sepur Zarco, abre y penetra en la historia oficial, para no colocarla ni como única, ni como verdadera.

Su memoria es una memoria oral, sujeta por tanto al cambio, por ello se cree que la oralidad es siempre insuficiente, pero no es más que otra forma de conservar la memoria y por lo tanto, la memoria oral como denuncia es una forma de sobrevivencia: “En los países en donde se dieron guerras internas, la disputa de las memorias se vuelve aún más fuerte, pues se fractura la hegemonía estatal que establece un discurso histórico único, permitiendo la contienda de distintas versiones” (Villa, 2023, p. 46) Yo agregaría que es una contienda desigual, de la que, en este caso las Abuelas, instalaron su versión para siempre en la historia de Guatemala, a partir de un recurso entendido como dudoso: la memoria oral. En esta disputa de la historia única, la suya quedará fijada. Para los profetas, Yahvé es el dueño de la historia, no lo son los vencedores, lo que ocurrió con Sepur Zarco es demostrar que Dios es quien dirige la historia y su opción por las personas desposeídas.

d) La ética y la denuncia

La represión en Guatemala, como en muchos otros países y momentos se ha caracterizado por usar el nombre de Dios, para justificar los más atroces crímenes. Con ello han justificado masacres y han justificado políticas regresivas contrarias a los Derechos Humanos. Se calcula que Guatemala es uno de los países con más templos evangélicos en América latina y su la tradición católica de las procesiones en Semana Santa es considerada un patrimonio. Las autoridades y gobiernos se basan en estas creencias para justificar un discurso político. Distintos gobiernos, como el de Ríos Montt quien gobernó durante las atrocidades de Sepur Zarco, tenía un elocuente discurso sobre Dios, como profundizaremos más adelante y en un siguiente apartado.

Para una lógica de guerra, como la de los gobernantes, empresarios y militares guatemaltecos, el único Dios que puede existir es un dios que exige sacrificios, porque es acorde con su lógica de muerte y despojo, de violencia sexual y de esclavitud. El dios que exige sacrificios es otro dios distinto al de los profetas. “En el tiempo de los profetas, su mensaje central era defender una forma de religión que no exige sacrificios ni ritos, sino que se centra en una exigencia ética” (Mattuk, 1962, p. 32).

Una de las oposiciones de las tribus era al tributo que estaban obligadas a dar para la construcción y mantenimiento del Templo y del palacio y para el ejército. Esto significaba un lastre para el pueblo, por ello los profetas denuncian, unos más que otros, a las autoridades, los jueces, los sacerdotes, los falsos profetas, quienes obtienen provecho de sus cargos, que roban y engañan al pueblo, que obligan a pagar tributo para mantener su estatus, todo en nombre de Dios. Tal y como recordamos en Isaías:

¿De qué me sirven sus muchos sacrificios?, dice el Señor. Harto estoy de holocaustos de carneros y de la grasa de animales engordados; la sangre de novillos, corderos y machos cabríos no me complace. ¿Por qué vienen a presentarse ante mí? ¿Quién les mandó traer animales para que pisotearan mis atrios? No me sigan trayendo vanas ofrendas; el incienso es para mí una abominación. Luna nueva, día de reposo, asambleas convocadas; ¡no soporto sus asambleas que me ofenden! Yo aborrezco sus lunas nuevas y festividades; se me han vuelto una carga que estoy cansado de soportar. Cuando levantan sus manos, yo aparto de ustedes mis ojos; aunque multipliquen sus oraciones, no las escucharé. ¡Tienen las manos llenas de sangre! ¡Lávense, límpiense! ¡Aparten de mi vista sus obras malvadas! ¡Dejen de hacer el mal! ¡Aprendan a hacer el bien! ¡Busquen la justicia y restituyan al oprimido! ¡Aboguen por el huérfano y defiendan a la viuda! Vengan, pongamos las cosas en claro, dice el Señor (Isaías 1:11-18).

No cabe duda de que el texto entra en grave contradicción con lo ejecutado el Sepur Zarco, el ejército, cuyo principal titular era Ríos Montt, pastor evangélico, había exigido sacrificios de guerra, para mantener los privilegios de los ricos, de los finqueros, de los políticos, de los empresarios y del propio ejército. Pero el Dios de la Vida no exige sacrificios, es el mismo Dios de Abraham, que desiste del sacrificio de Isaac y el mismo de Agar, que salva a Ismael de morir en el desierto.⁵

Porque un dios que exige sacrificios, que exige la muerte de mujeres, hombres, niñas, animales, de la tierra y los ríos, es un dios falso, un ídolo y quién en él confía, es sin duda un idolatra. “El ‘ídolo’ es un dios ligado a la opresión” (Hinkelammert, 1980, p. 228). Es un dios a favor del capitalismo, es el dios metafísico del Capital que permitirá sacrificios concretos a sus empresarios. Todo sistema de despojo necesita de su dios y de promulgar sus valores.

Con su denuncia, las Abuelas también denuncian el abuso, el asesinato, la tortura y la violencia sexual del Ejército y con ello, de un Estado misógino y racista que avala y esconde estas atrocidades. Con su denuncia develan la inutilidad del Estado y la perversión de sus instituciones. Pero develan también el Dios en el que ellas creen, ellas al igual que los profetas confían en un dios de justicia y no en uno que exige sacrificios, porque saben que ellas, en una lista de sacrificables del Capitalismo, ellas ocupan el primer lugar.

Esta es la experiencia profética del Antiguo Israel y de las mujeres de Sepur Zarco. Es el mismo Dios, en contra de su esclavitud, un Dios que libera, que no exige sacrificios, que justicia quiere.

⁵ Es importante ver los textos de Franz Hinkelammert “Las raíces económicas de la idolatría. La metafísica del empresario” del mismo autor “La fe de Abraham y el Edipo Occidental. Y de Elsa Tamez “La mujer que complicó la historia de la salvación. Génesis 16 y 21 a propósito de Agar, la esclava”. Como importantes relecturas de estos relatos bíblicos, estas relecturas han marcado el modo en el que un texto puede releerse liberadoramente.

e) La liberación y la voz contestataria.

“El hecho es que estamos aquí y que pronunciamos estas palabras en un intento de romper el silencio” (Audry Lorde, 1984, p. 24).

Para las tribus hebreas la oposición a la monarquía era una lucha de proyectos contrapuestos. Tanto para la monarquía como para el Estado esta o desacato o ruptura del silencio, constituye una amenaza, y el movimiento opositor se convierte en enemigo: tanto las tribus hebreas, como para las Abuelas de Sepur Zarco, el atrevimiento a la insubordinación no es tolerado por ningún proyecto hegemónico. Tanto la monarquía davídico-salomónica, como el Estado moderno, imponen una sociedad de clases. No podemos dejar de apuntar, que aun cuando los llamamos proyectos opuestos, en ellos las mujeres ancianas, indígenas, viudas, campesinas y además desacreditadas, ocupan el último peldaño, por lo que este encuentro de proyectos es sumamente desigual. Es desde esta desigualdad de proyectos desde donde estas mujeres demandan y logran justicia.

Para las Abuelas de Sepur Zarco esta liberación consistió en su visibilización, en salir del anonimato, del olvido, del ocultamiento de su verdad. Levantar la voz, una voz prohibida y que intenta ser anulada permitió el camino para hacer justicia. La eliminación paulatina o abrupta de la historia, va de la mano con la imposición del silencio. No es de extrañar entonces que también llamamos a la profecía, voz profética. La voz profética, es la liberación del silencio, no solo es denuncia, es también recontar la historia, es sanar el dolor personal y colectivo, es volver a mirarse con respeto y compasión.

Toda voz profética es contestaría, con sólo romper el silencio es contestaría, porque el silencio es una obligación que se construye desde la hegemonía, la hegemonía necesita acallar las voces disidentes para su autopreservación. Una voz disidente hará desbalancear a la hegemonía que requiere de una aparente aceptación. Así como la voz profética fue una voz disidente a la monarquía, la voz de las mujeres de Sepur Zarco fue disidente a un Estado represor, ninguna de las dos voces permitió la esclavitud. Dos pueblos que se negaron a la esclavitud y levantaron sus voces frente a esta.

3. Las profetisas de Sepur Zarco

a) El dios de las Abuelas de Sepur Zarco es el dios de las pequeñas cosas.

“Sucedía que el Dios Grande bramaba como un viento tórrido exigiendo reverencia. Y entonces, el Dios Pequeño (agradable y contenido, privado y limitado) retrocedía cauterizado, riéndose, aturdido de su propia audacia”

(Arundhaty Roy, 1997)

La distinción entre los dos proyectos de los que hemos hablado, el monárquico y el confederado, también conlleva a una distinción de dioses. Lo mismo

ocurriría en la lógica de la Guerra Contrainsurgente en Guatemala: un dios que apoya el despojo y el asesinato y otro, el Dios oculto, el Dios de las pequeñas cosas, que anda entre la tristeza y la fuerza de las Abuelas. Cada proyecto tiene su dios, el dios falso y el verdadero, el de las mujeres de Sepur Zarco, no exige sacrificios, liberación quiere.

El Dios de las tribus, del Pacto de Siquem, “prometía que Yavé sería Dios del pueblo mientras el pueblo guardara sus mandamientos (Éxodo 19,3-8). En cambio, la teología davídica que se contiene en éste y otros salmos indica que la alianza se establece entre Yavé y David (Sal 89,4-5). Uno es un Dios colectivo, el otro, un dios apropiado.

Durante los años 80s, como ya vimos, cuando ocurrieron las peores masacres y crímenes de guerra en Guatemala, estuvo como presidente Ríos Montt, con un fuerte discurso cristiano que ha perdurado en la mayoría de los presidentes de este país. Julia Esquivel, durante la celebración de su cumpleaños en 2018, nos dijo: “Nunca, desde Ríos Montt el nombre de Dios había sido usado tantas veces en vano”. Esta declaración, nos hace ver como el nombre de Dios ha acompañado el discurso político y manipulado por años a la sociedad guatemalteca. En el gobierno de Ríos Montt, este invitó al evangelista masivo, Luis Palau, para que hablara en la plaza central. “Durante la celebración, Luis Palau, dijo ante la multitud: «Esta podría convertirse en la primera nación reformada de América Latina, un país en donde la palabra de Dios había cautivado a tantos militares y empresarios que llegó a ocasionar una transformación social y política».⁶ El mismo Palau declararía, sobre el gobierno militar de Ríos Montt un año más tarde, en una entrevista en la revista *Christianity Today*, «Para darle un giro a una nación como él ha hecho, conociendo a los latinoamericanos y cuan independientes somos, tiene que ser por la ayuda de la mano de Dios. Generalmente, parece dar instrucciones correctas instando a la gente a hacer lo correcto, poniendo la base de la rectitud” (Miranda, 2017a).

Las Abuelas de Sepur Zarco, con su testimonio, pusieron de relieve la falsedad y la infiltración del Dios de los poderes empresariales, militares políticos, todos criminales. Llevar a juicio a estos hombres y haber obtenido justicia, dignifica su experiencia y su palabra, por tanto, tiempo silenciada y segregada.

b) Las profetisas de Sepur Zarco y su legitimidad profética

*“No voy a esperar tu próxima tortura
ni el día que me echas
escaleras abajo
para que los perros muerdan mi calavera”*
(RODAS, 2023, p. 72)

⁶Palau regresaría en el gobierno de Álvaro Colom (2009). Así y como es su costumbre también en esta ocasión, se reuniría con empresarios y políticos de Guatemala. Luego volvió durante la presidencia de Jimmy Morales en 2017.

El juicio por Sepur Zarco, es en Guatemala una obra hecha por mujeres y para mujeres, iniciando con las Abuelas, las organizaciones de mujeres querellantes, la tenacidad de la jueza Yasmín Barrios, las peritas, las acompañantes, las intérpretes, todas las mujeres que hicieron que este juicio fuera no sólo un hecho, sino un reclamo integral de justicia, que logró que no solo ellas, las Abuelas, sino otras mujeres tuvieran una puerta abierta para exigir justicia. Para algunas posturas, la justicia formal no es una opción⁷, porque no restituye el daño, ni es suficiente, pero para otras mujeres es una opción totalmente válida, ya que les permite hacer y construir una reivindicación y llevar a la palestra pública la injusticia que se cometió en su contra como parte de la reconstrucción de sus vidas y la memoria histórica.

La impunidad se parece tanto al olvido y es contrario a la memoria histórica, por eso el caso de Sepur Zarco nos convoca, no solo a conservar la memoria, sino a hacer justicia. Las Abuelas nos convocan a la justicia con su palabra profética.

El caso de Sepur Zarco, es sin duda, un parteaguas en la historia de Guatemala, porque logró virar la historia, cambiar el *continuum*, esto es sin duda una voz profética, que no permitirá que la historia hegemónica mantenga las atrocidades en el olvido, evidenciar la historia es sin duda una labor profética, desde las tribus hebreas, hasta las Abuelas de Sepur Zarco, ambas historias son evidencia de la presencia del Dios de la vida en el mundo.

En la lógica patriarcal y colonial y racista, estás mujeres son seres de segunda categoría, y sin embargo fueron ellas las que confrontaron, no solo a estos hombres, sino a los valores militares y a la lógica de despojo, violencia sexual y muerte que sostiene ese mismo sistema que las abusó durante años.

Creemos o no en la justicia estatal como una forma de reparación, de todos modos, podemos reconocer la ranura histórica que las mujeres de Sepur Zarco abrieron con su lucha y tenacidad.

Y también, podemos escuchar la voz de Dios a través de sus voces, podemos escuchar la denuncia, la rebeldía, la negación al sometimiento o al sacrificio, la liberación y la justicia. Su voz es profética porque de una voz que se levanta con tal fuerza y verdad, no puede brotar sino profecía.

Las Abuelas que habían estado durante todo el juicio con la cabeza cubierta con sus perrajes, la clandestinidad de estas mujeres q'eqchi' es evidencia de la afirmación de Rita Cegato de que existe una guerra contra las mujeres.

Esta guerra las obligó a la obediencia, al silencio, luego al desprecio y en el juicio a la clandestinidad. Pero cuando obtuvieron una justicia y una sentencia favorable, se descubrieron sus rostros, bajaron sus perrajes y volvieron a su aldea ahora con la dignidad en alto y con la fuerza de su palabra.

⁷Esta es la propuesta política de Amandine Fulchiron, en su libro *La Ley de las Mujeres* donde propone estrategias psicocorporales y culturales para construir justicia no legal o no formal con mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en Guatemala por la colectiva feminista Actoras de Cambio.



Las Abuelitas Valientes. Autor: Ameno Córdova

Bibliografía

- AK'ABAL, Humberto (1996). *Ajkem Tzinj. Tejedor de Palabras.* Guatemala, Fundación Carlos F. Novella, 43.
- CEGATO, Rita (2018). *La guerra contra las mujeres,* Buenos Aires: Prometeo.
- CROATTO, Severino (2000). *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.* En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, RIBLA 35/36. RECU - DEI, Quito.
- DRI, Rubén (2010). *Profecía y liberación.* https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018530822010000200007
- FULCHIRONE, Amandine, PAZ, Olga Alicia, LÓPEZ, Angélica (2009). *Tejidos que lleva el alma.* <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/INEC/INTOR/Tejidos-que-lleva-alma-guatemala-2009.pdf>
- HINKELAMMERT, Franz (1983). *Las raíces económicas de la idolatría. La metafísica del empresario,* Sam José: DEI.
- DE LEÓN, Kimmy. *Creemos firmemente en los testimonios de las mujeres de Sepur Zarco.* En: Prensa Comunitaria KM169. <https://prensacomunitaria.medium.com/creemos-firmemente-en-los-testimonios-de-las-mujeres-de-sepur-zarco-4e85a9ec2260>
- LONDOÑO, Juan Esteban (2022). *Oráculos de Jezabel.* Medellín: Sílabas.
- LORDE, Audre (2003), *La hermana, la extranjera.* Artículos y conferencias. Madrid: Horas y Horas.

- MATTUCK, Israel (1962). *El pensamiento de los profetas*. México DF: FCE.
- MIRANDA GARCÍA, Gabriela (2017a). *Luis Palau: la voz cristiana que cautiva militares*. En CMI Guatemala. <https://cmiguate.org/luis-palau-la-voz-cristiana-que-cautiva-militares/>
- MIRANDA GARCÍA, Gabriela, “Luis de Lión: el indio que no quiso las sobras de Marroquín” en **CMI Guatemala**, 2017b <https://cmiguate.org/luis-de-lion-el-indio-que-no-quiso-las-sobras-de-marroquin/>
- OSWALDO J. Hernández. *Sepur Zarco: el recreo de los soldados*. En: Plaza Pública <https://www.plazapublica.com.gt/content/sepur-zarco-el-recreo-de-los-soldados>
- PIXLEY, Jorge (1993). *La historia de Israel vista desde los pobres*. <https://ebenezervalledechalco.files.wordpress.com/2012/12/pixley-jorge-la-historia-de-israel-vista-desde-los-pobres.pdf>
- RODAS, Ana María (2023). *Poemas de la izquierda erótica*, 72.
- SCHIRMER, Jennifer (2019). *Intimidades del proyecto político de los militares en Guatemala* (3ª ed), Guatemala: Sophos/Flacso.
- SVETLANA, Alexivich (2013). *La guerra no tiene rostro de mujer*. Ciudad de México: Debate.
- TODOROV, Tzvetan (2013). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- UNIÓN NACIONAL DE MUJERES GUATEMALTECAS *Caso Sepur Zarco*. <https://unamg.org/caso-sepur-zarco>
- VILLA AVENDAÑO, Anelí (2023). *Memorias de Esperanza. Las luchas de las mujeres en la guerra civil de Guatemala*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- WEEMS, Renita J. (1997). *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Documentales

- Mi corazón está contento: <https://www.youtube.com/watch?v=r-pk9G6kFA8&t=9s>
- Nuestra voz, nuestra memoria. El genocidio en Guatemala: <https://www.youtube.com/watch?v=x5-JZPSGnCo>

Gabriela Miranda García

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apóstólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguiot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción
79. Escritos II
80. Ecología
81. Nehemías
82. Imperialismos, Colonialismos y Biblia
83. Comunidades Alternativas
84. Pandemia e Biblia
85. Trata de Personas
86. Niñez
87. La Carta de Pablo a los Romanos
88. Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana
89. Hermenéutica campesina de la Biblia
90. Job: Una lectura actual y situada
91. "Entre ustedes no será así": Resistencia, resiliencia en la violencia

Ribla 92: Diosas, Brujas y Profetisas

Es que este número de RIBLA coincide con sonidos ancestrales, pero también con memorias, dolores, curas, palabras negadas y reveladoras no tan antiguas. Todo en una sola frase, en un solo intento. No ha sido fácil. Surgió, al parecer, con entusiasmo, de la energía generada de estar juntas y juntos, después de mucho tiempo, sin tocarnos, sin vernos a los ojos. Una propuesta que intenta desafiar prácticas y discursos monoteístas, patriarcales, colonialistas, machistas, racistas. Pero, sobre todo, el deseo de revelar otros modos de vivir y expresar lo sagrado. Es el momento de las diosas, de las brujas, hechiceras, profetisas, prohibidas, escondidas. Ellas resurgen desde lejos conspiran, revelan sonidos, memorias, sabiduría. Pero, sobre todo, liberación y justicia.

De instantes e anomalías:
por una historiografía de deusas, bruxas e profetisas

Sabiduría femenina.
La diosa Maat en hochmah israelita, Sophía cristiana
y Naná burukú yoruba

Anat - A deusa guerreira: A deidade como símbolo cultural
de resistência e força do panteão ugarítico

Astarot/Astaret en Canaán y el Antiguo Cercano Oriente:
la desconocida pero conocida identidad de una diosa

As formas das deusas da antiga Palestina/Israel:
padrões de representação iconográfica
de deusas no Período do Ferro

1Sm 28: Cinco leituras sobre um rei e uma necromante.
Exercícios de hermenêutica rabínica e processo-relacional

“No dejarás vivir a la bruja” (Éxodo 22,17).
La difícil relación con lo diverso

La “bruja” que nos habita: Lectura afrolatinoamericana
de la mujer sabia de endor (ISamuel 28:3-25)

Prostitutas ou sagradas?
A classe sacerdotal Qadēšâ na bíblia hebraica

Mestra de feitiçaria de graça primorosa:
Análise do discurso na poesia de Nahum 3,4-6

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

María de Magdala, testigo y profeta

Las Profetisas de Sepur Zarco: memoria y justicia