

Brujas

Caza de brujas y mujeres

Silvia Federici

Brujas

Caza de brujas y mujeres

Silvia Federici



Federici, Silvia

Brujas, caza de brujas y mujeres / Silvia Beatriz Federici. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2021.

144 p. ; 17 x 11 cm.

Traducción de: María Aránzazu Catalán Altuna.

ISBN 978-987-3687-84-6

1. Feminismo. 2. Política. 3. Sociología. I. Catalán Altuna, trad.
II. Título.

CDD 305.4201

Traducción: María Aránzazu Catalán Altuna

Ilustración de cubierta: Julieta Fradkin

Diseño de cubierta: Diego Maxi Posadas

Maquetación: Florencia Ayelén Medina

Producción de imprenta: Gabriela Mendoza



© 2021, de la edición Tinta Limón y Traficantes de sueños

© 2021, de los textos Silvia Federici

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Introducción	7
Primera parte	
Una revisión de la acumulación capitalista y la caza de brujas en Europa	
1. <i>Midsommervisen</i> “ <i>Vi elkser vort land</i> ”	17
2. ¿Por qué volvemos a hablar de la caza de brujas?	21
3. La caza de brujas, los cercamientos y la desaparición de las relaciones de propiedad comunal	27
4. La caza de brujas y el miedo al poder de las mujeres	41
5. Sobre el significado de “gossip”	55
Segunda parte	
Las nuevas formas de acumulación del capital y la caza de brujas contemporánea	
6. Globalización, acumulación capitalista y violencia contra las mujeres: una perspectiva internacional e histórica	69
7. La caza de brujas, la globalización y la solidaridad feminista en África hoy	87
Conclusión	125
Agradecimientos	129
Bibliografía	131

Introducción

Diversos factores me impulsaron a publicar los ensayos que contiene este volumen, aunque solo esbozan el inicio de una nueva investigación y, en cierta medida, al menos en la primera parte se presentan teorías y documentación que ya se incluían en *Calibán y la bruja*. Uno de esos factores fue que últimamente, y en repetidas ocasiones, me propusieron escribir un libro divulgativo, breve, que repasara los temas centrales de *Calibán y la bruja* con el propósito de llegar a un público más amplio. A esto debo sumar mi deseo de seguir investigando ciertos aspectos de la caza de brujas en Europa, relevantes para entender el contexto económico y político que la generó. En este libro me centro en dos de esos aspectos, aunque espero continuar este trabajo profundizando en el estudio de la relación entre la mujer y el dinero, tal y como fue instituida mediante la campaña ideológica que acompañaba a la caza de brujas, el papel de los niños como acusadores y acusados en los procesos y, sobre todo, la caza de brujas en el mundo colonial.

Reflexiono sobre el entorno social y las motivaciones que dieron lugar a muchas de las acusaciones de brujería y concretamente, abordo dos temas. El primero es la relación entre la caza de brujas y los procesos de cercamiento de tierras y privatización que se desarrollaron de forma simultánea. Este fue el momento en el que se conformó la clase terrateniente, que convirtió la producción agrícola en una

empresa comercial y, al mismo tiempo, mediante el cercamiento de las tierras comunales, creó una población de mendigos y vagabundos que representaba una amenaza para el orden capitalista en proceso de desarrollo. Estos cambios no tuvieron una naturaleza puramente económica: afectaron todos los aspectos de la vida y animaron un profundo reordenamiento de las prioridades, normas y valores de la sociedad. En segundo lugar, analizo la relación entre la caza de brujas y el progresivo cercamiento del cuerpo femenino a través de la expansión del control del Estado sobre la sexualidad y la capacidad reproductiva. De cualquier modo, si trato por separado estos dos aspectos de la caza de brujas europea no es porque estuvieran separados en la vida real: la pobreza y la transgresión sexual eran elementos comunes en las vidas de muchas de las mujeres que fueron acusadas de brujería.

Al igual que en *Calibán y la bruja*, reitero que las mujeres fueron el objetivo principal de esta persecución porque fueron quienes más se empobrecieron a causa de la capitalización de la vida económica y porque la regulación de la sexualidad y la capacidad reproductiva de las mujeres fue una condición para la construcción de formas de control social más rigurosas. No obstante, los tres artículos que incluí en la primera parte cuestionan la idea de que las mujeres fuesen en este proceso únicamente víctimas y resalto el miedo que infundían a los hombres que dirigían estos cambios en los países y comunidades en las que vivían.

Los artículos que inician esta recopilación, “La caza de brujas y el miedo al poder de las mujeres”

y “La caza de brujas, los cercamientos y la desaparición de las relaciones de propiedad comunal”, destacan el miedo que tenían las autoridades a la rebelión, así como el poder de fascinación de las mujeres. Por su parte, “Sobre el significado de ‘*gossip*’” rastrea el desplazamiento del significado de esta palabra, que pasó de tener una connotación positiva relativa a la amistad femenina a una connotación negativa referida a la charla maliciosa; evolución que se produjo en paralelo al proceso de degradación de la posición social de la mujer encabezado por la caza de brujas.

Estos textos no son más que una introducción a una serie de temas que requieren más reflexión e investigación. Sin embargo, otros asuntos me obligaron a posponer una investigación más minuciosa. Mi vuelta al pasado se vio constantemente interrumpida por la necesidad de comprender las causas de la nueva oleada de violencia contra las mujeres que estamos viviendo en la actualidad. En la segunda parte de esta obra, esbozo un mapa de estas nuevas formas de violencia e investigo su conexión con las nuevas formas de acumulación capitalista. Este es el tema de “Globalización, acumulación capitalista y violencia contra las mujeres”, un artículo que escribí en su momento para un foro sobre femicidio celebrado en Buenaventura, Colombia, en abril de 2016. La segunda parte también incluye un ensayo que escribí en 2008 en el que abordo la reaparición de la caza de brujas en muchos lugares del planeta en relación con los acontecimientos que prepararon el terreno para la globalización de la economía mundial.

Pasaron más de cinco siglos desde que la “brujería” apareció en los textos legales de muchos países europeos y las mujeres con reputación de brujas se convirtieron en el objetivo de una persecución masiva. En la actualidad, la mayoría de los gobiernos de los países en los que se atacó y asesinó a mujeres por brujas no reconocen este crimen. Sin embargo, en las raíces de la nueva persecución podemos encontrar muchos de los factores que ya instigaron las cazas de brujas de los siglos XVI y XVII, entre ellos la religión y la regurgitación de las inclinaciones más misóginas como fundamentos de la justificación ideológica.

Desde 2008, cuando se publicó por primera vez “La caza de brujas, la globalización y la solidaridad feminista en África hoy”, las cifras de asesinatos cometidos con el pretexto de la brujería se dispararon. Solo en Tanzania se calcula que cada año se asesina a más de cinco mil mujeres por brujas, a algunas se las acuchilla hasta la muerte, a otras las entierran o las queman vivas. En algunos países, como la República Centroafricana, las cárceles están llenas de mujeres acusadas de ser brujas. En 2016 más de cien fueron ejecutadas: las quemaron en la hoguera los soldados rebeldes, que siguiendo los pasos de los cazadores de brujas del siglo XVI, hicieron negocio con las acusaciones y obligaron a la gente a pagar amenazándola con la probabilidad de su ejecución.

También en India las cifras de asesinatos de brujas fueron en aumento, especialmente en los “territorios tribales”, por ejemplo en la tierra de los

adivasi, donde se están desarrollando procesos de privatización de tierras a gran escala. Y el fenómeno se está extendiendo; ahora sabemos que mataron brujas en Nepal, Papúa Nueva Guinea y Arabia Saudí. Como ocurría en el siglo XVI, la tecnología contribuye a la persecución. Hoy en día se pueden descargar grabaciones de asesinatos de brujas en internet y también manuales que explican cómo se puede reconocer a una bruja. Se dice que algunos de los autoproclamados cazadores de brujas actuales jemplean una computadora como herramienta para “desenmascarar” a las brujas!

Aún así, desde 2008 se produjo un cambio importante: la resistencia de las mujeres contra esta nueva caza de brujas se incrementó. En India, sobre todo, algunas mujeres se están movilizandoy van de pueblo en pueblo combatiendo los rumores sobre la existencia de brujas que esparcen las autoridades locales, los cazadores de brujas y otros perseguidores más o menos sigilosos. Otras reúnen pruebas y presionan a las autoridades, que a menudo no tienen mucho interés en perseguir a los asesinos. Lentamente, la información sobre la nueva caza de brujas se está extendiendo en Estados Unidos, que hasta el momento tenía la atención puesta en los campamentos de brujas existentes en el norte de Ghana, donde cientos de mujeres se refugiaron, forzadas al exilio permanente por otros miembros de sus aldeas o incluso de sus familias. Aunque tienen un enfoque principalmente periodístico, los libros y documentales que tratan este asunto admiten la conexión entre esta nueva ola de ataques contra las

mujeres con las transformaciones propiciadas por la neoliberalización de las economías africanas, lo que en muchos aspectos constituye un proceso de recolonización. Sin embargo, por ahora la única respuesta a estas revelaciones fue el silencio.

Es pertinente analizar la nueva caza de brujas, al igual que el análisis de otras nuevas formas de violencia contra las mujeres. Para poder hacerlo es necesario realizar un esfuerzo amplio y sostenido, en tanto estos fenómenos poseen hoy una dimensión global. A fin de incentivar este proyecto, en Nueva York creamos un sitio web en el que se pueden aglutinar iniciativas similares dirigidas a intercambiar y difundir información, no solo sobre las nuevas formas de violencia, sino además sobre las nuevas formas de resistencia ante esta.

Con un espíritu de resistencia, concluyo esta introducción con la mención de otro de los factores que motivan mi deseo de pensar sobre el pasado y el presente de la caza de brujas en su conjunto: el uso comercial y turístico de la caza de brujas que se hace en distintas localidades europeas. Los lugares famosos de juicios y persecuciones están ahora repletos de tiendas con objetos y muñecas que representan a las brujas de forma caricaturesca. Estas muñecas reproducen grotescamente los estereotipos que crearon los propios cazadores de brujas y que provocaron la muerte de miles de mujeres. Ya sean platos, toallas, tazas de café o las numerosas muñecas que están a la venta, estos objetos propagan una ideología y una historia distorsionada que durante años moldearán la imaginación de las generaciones

venideras. Indiferentes al daño que pueden provocar, los vendedores de esta historia fabricada siguen exhibiendo estos indignantes artículos porque “venden”, como me dijo uno de ellos cuando expresé mis protestas. Sin embargo, esto es posible porque, con escasas excepciones,¹ los gobiernos y representantes de la clase política europea y de la Iglesia no reconocen el enorme crimen contra las mujeres que cometieron sus predecesores. En ningún calendario europeo existe un “Día de la memoria” que nos recuerde la masacre de las brujas. Por el contrario, las quemas de brujas se incorporaron a la cultura popular, como muestra la canción (incluida en este libro) que se canta en todas las hogueras de Dinamarca durante la noche de San Juan.

Por esta y por las demás razones que ya mencioné, no podemos dejar que se entierre en el silencio la historia de las brujas a no ser que queramos que su sino se repita, tal y como ya está ocurriendo en muchos lugares del planeta.

¹ Noruega es una excepción: en el año 2000, la municipalidad de Vardø acordó construir un monumento a las víctimas de los juicios por brujería llevados a cabo en la provincia de Finnmark. Se encomendó la tarea a un arquitecto suizo, Peter Zumthor, y a la artista francoestadounidense Louise Bourgeois, quienes construyeron dos pabellones diferentes; el de Bourgeois muestra una silla que expulsa llamaradas de fuego. “Entre 1600 y 1692, nada menos que 135 personas fueron juzgadas por brujería en Finnmark. 91 de ellas fueron condenadas a muerte tras haber ‘confesado’ bajo tortura. La mayoría de ellas fueron mujeres; el 18 por ciento fueron hombres”. Line Ulekleiv, ed., *Steilneset Memorial: To the Victims of the Finnmark Witchcraft Trials*, Oslo, Forlaget Press, 2011.

Denunciar la comercialización del cuerpo de la mujer y de su muerte para impulsar el turismo es solo el primer paso. Será necesario dar otros nuevos para asegurarnos que quienes hoy se benefician de la venta de una imagen degradada de la mujer, una imagen que obvia la sangre derramada y el dolor infligido, terminen retirando de los exhibidores todas esas muñecas, tazas, toallas, todas esas imágenes burlonas de la bruja vieja y fea y su risa cruel.

Primera parte

Una revisión de la acumulación
capitalista y la caza de brujas en Europa

1. *Midsommervisen “Vi elsker vort land”*¹

De tre første vers, som normalt synges ved bålfester
[Las tres primeras estrofas que suelen cantarse
en las fiestas de San Juan]

Letra: Holger Drachmann, 1885
Música: P.E. Lange-Müller, 1885

Amamos nuestra tierra
cuando la bendita Navidad
enciende la estrella en el árbol con una chispa en cada ojo.
Cuando, en primavera, todos los pájaros
sobre el campo, bajo la playa
dejan oír su voz en cantos de bienvenida,
recitamos tu ley por los caminos, por las calles,
tejemos coronas con tu nombre
cuando nuestra cosecha está en el granero
pero la corona más bonita
¡será la tuya, San Juan!
Los corazones del verano la tejen,
tan cálidos y felices.

Amamos nuestra tierra
pero sobre todo en pleno verano
cuando cada nube que sobrevuela el campo
manda la bendición,

¹ Canción popular danesa que se canta en las fiestas del solsticio de verano y comienza con la frase: “Amamos nuestra tierra”.

cuando las flores están en plenitud
y el ganado aparejado
colma de regalos las manos industriosas,
cuando no labramos y cosechamos,
cuando la vaca rumia su cena en el campo de tréboles,
entonces la juventud sale a bailar
cuando tú lo ordenas, San Juan,
como el potro y el cordero,
que libres se revuelcan por el campo.

Amamos nuestra tierra
y con la espada en la mano
todo enemigo extranjero nos conocerá,
pero contra el espíritu de discordia
bajo el campo, sobre la playa,
prenderemos fuego sobre las tumbas vikingas
de nuestros padres,
cada pueblo tiene su bruja
y cada parroquia su trol.
Les quitaremos la vida con el fuego del gozo
queremos la paz en esta tierra
¡San Juan, San Juan!
Se puede vencer allí donde los corazones
nunca se enfrían con la duda.²

2 Original: *Vi elsker vort land, /når den signede jul/tænder stjernen
i træet med glans i hvert øje. /når om våren hver fugl, /over mark,
under strand, /lader stemmen til hilsende triller sig bøje: /vi synger din
lov over vej, over gade, /vi kranser dit navn, når vor høst er i lade, /
men den skønneste krans, /bli'r dog din, Sankte Hans! /Den er bun-
den af sommerens hjerter, /så varme så glade. /Vi elsker vort land, /
men ved midsommer mest, /når hver sky over marken velsignelsen
sender, /når af blomster er flest, /og når kvæget i spand /giver rigeligst
gave til flittige hænder; /når ikke vi pløjer og harver og tromler, /når*

“*Vi elsker vort land*” [Amamos nuestra tierra] es un poema que me dieron a conocer unas mujeres durante un encuentro feminista en Copenhague. También se encargaron de la traducción al inglés incluida en la edición original de este libro. Su lectura generó un importante debate sobre los efectos de la domesticación de la figura de la bruja y el ocultamiento del exterminio de miles de mujeres en la historia y la cultura europeas. En Dinamarca, los procesos de brujería se desarrollaron sobre todo en el siglo XVII y experimentaron su auge entre los años 1617 y 1625. Durante esos ocho años se celebraron 297 juicios, la mayor concentración de juicios de toda Europa. En este caso también la mayoría de las personas acusadas eran mujeres.³

koen sin middag i kløveren gumler, /da går ungdom til dans/på dit bud, Sankte Hans/ret som føllet og lammet, der frit/over engen sig tumler. /Vi elsker vort land, /og med sværdet i hand/skal hver udenvælts fjende beredte os kende, /men mod ufredens ånd/under mark, over strand, /vil vi bålet på fædrenes gravhøje tænde/hver by har sin heks, /og hver sogn sine trolde. /Dem vil vi fra livet med glædesblus holde/vi vil fred her til lands/Sankte Hans, Sankte Hans!/Den kan vindes, hvor hjerterne/aldrig bli'r tvivlende kolde./

3 Véase a este respecto: Jens Christian V. Johansen, “Denmark: The Sociology of Accusations”, en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon, 1992, pp. 339-366.

2. ¿Por qué volvemos a hablar de la caza de brujas?¹

¿Por qué deberíamos hablar otra vez sobre la caza de brujas? Digo “otra vez” porque durante los últimos años varias académicas feministas sacaron la caza de brujas del limbo histórico en el que estaba confinada, asignándole el lugar que le corresponde en la historia de la mujer en la Europa y América modernas.

Barbara Ehrenreich y Deirdre English, Mary Daly y Carolyn Merchant,² entre otras, demostraron cómo la caza de brujas sirvió para privar a las mujeres de sus prácticas médicas, las obligó a someterse al control patriarcal de la familia nuclear y aniquiló una concepción holística de la naturaleza que, hasta el Renacimiento, puso límites a la explotación del cuerpo femenino.

Pero no solo eso. Bajo la influencia de la corriente de la nueva historia, se reabrieron los archivos locales y se volvieron a revisar cajas y cajas repletas de

1 Este artículo fue escrito a finales de la década de 1990 y fue la primera versión de la introducción de *Caliban and the Witch* [ed. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2011].

2 Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Methaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978; Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers*, Nueva York, Feminist Press, 1973; Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1983.

polvorientos documentos, lo que nos permite tener una imagen más precisa de cientos de estos procesos. Entonces, ¿por qué remover viejas cenizas, si no estamos preparadas para aportar nuevos datos a los marcos interpretativos actuales?

Una razón para hacerlo es que existen varios aspectos estructurales importantes de la caza de brujas de los siglos XVI y XVII que aún deben ser analizados y situados en un contexto sociohistórico adecuado. La mayoría de los historiadores de la caza de brujas, incluso aquellos con más inclinaciones políticas, se confinaron al ámbito del análisis sociológico: ¿Quiénes fueron las brujas? ¿De qué se las acusaba? ¿Dónde y cómo se las castigaba? O bien contemplaron la caza de brujas desde un ángulo muy limitado: el nacimiento de la profesión médica, el desarrollo de una visión mecánica del mundo, el triunfo de la estructura-Estado patriarcal, etcétera.

Lo que no se dijo es que, al igual que el comercio de esclavos y el exterminio de los pueblos nativos en el “Nuevo Mundo”, *la caza de brujas se sitúa en el cruce de caminos de una serie de procesos sociales que allanaron el camino para el advenimiento del mundo capitalista moderno*. De modo que se puede aprender mucho de ella en lo que refiere a las precondiciones para el despegue del capitalismo.

El estudio de la caza de brujas nos hace replantearnos la arraigada creencia de que, en cierto momento de la historia, el desarrollo capitalista fue portador de progreso social; idea que en el pasado llevó a muchos “revolucionarios” a lamentar la ausencia de una “acumulación capitalista genuina” en bue-

na parte del mundo colonial. Pero si mi lectura de la caza de brujas es correcta, es posible una comprensión histórica diferente, por la que los esclavos africanos, los campesinos expropiados de África y América Latina y los pueblos nativos masacrados en América del Norte pasan a estar emparentados con las brujas europeas de los siglos XVI y XVII. Al igual que ellos, estas vieron cómo se las despojaba de sus tierras comunales, experimentaron el hambre provocado por el paso a los cultivos comerciales y sufrieron la persecución de su resistencia en tanto signo de haber hecho un pacto con el diablo.

Se podría objetar, sin embargo, ¿qué pruebas tenemos de que exista una conexión entre la mujer quemada en la hoguera o la que blandió su horca contra el recaudador de impuestos y la lógica de un sistema que en su fase inicial difícilmente hubiese podido alcanzar una conciencia unificada, y mucho menos tener un plan orquestado? ¿Cómo es posible que las sanguinarias trifulcas locales que llevaron a muchas mujeres a las cámaras de tortura puedan considerarse un indicador del nuevo orden económico mundial, del que ninguno de sus protagonistas podía tener la más remota idea? ¿No deberíamos entonces, limitarnos a las microhistorias que, de manera programática, borren todo vínculo entre los sucesos de las comunidades y las estructuras sociales imperantes?

Esto puede parecer una actitud prudente. Pero restringir el campo causal solo sirve para generar más preguntas. Por ejemplo, ¿por qué asistimos al surgimiento de prácticas patriarcales y misógi-

nas en los inicios del mundo moderno y a iniciativa de la misma burguesía a la que a menudo se le atribuye ser un agente de la emancipación de la mujer? Y, ¿qué relación existe entre el nacimiento de la profesión médica y el auge del mecanicismo filosófico y científico? ¿No hace falta una causa subyacente más amplia, que conecte y explique todas estas correlaciones?

Emprendí el camino de responder estas preguntas. En mi obra, la caza de brujas se interpreta como un aspecto de la “Gran Transformación” que llevó al establecimiento del capitalismo en Europa. Es cierto que las pruebas son circunstanciales, pero ningún fenómeno histórico de importancia se puede “explicar” sin hacer referencia a un campo contextual y a sus dinámicas internas.

Este punto se puede clarificar con un ejemplo extraído del presente. En ausencia de la abundancia de registros que probablemente dejaremos a las generaciones futuras, los historiadores estudiosos de las décadas de 1980 y 1990 en Estados Unidos podrían estar desconcertados por la coexistencia de un desarrollo tecnológico sin precedentes y la reaparición de fenómenos que suelen asociarse con el “subdesarrollo” o con una etapa anterior de acumulación originaria: la indigencia, el confinamiento a gran escala de la población negra en las cárceles del país, que sigue las pautas del “Gran Confinamiento” del siglo XVII, el analfabetismo generalizado, la expansión de la violencia anónima y una situación de amplia desintegración social. Entonces, ¿cómo podemos demostrar que la propia expansión capitalista que

condujo a la revolución informática haya sido la responsable del regreso a formas de vida que recuerdan al “Siglo de Hierro”?

Sería necesaria mucha evidencia circunstancial. Por ejemplo, hacer decenas de entrevistas a funcionarios de gobierno, leer los diarios de los niños genios de la informática, o la obra de los intelectuales que se dedican a “deconstruir” textos literarios o a ensalzar la era del “discurso posmoderno”. ¡Y no sería suficiente! Habría que estudiar las políticas de vivienda, relacionar los aumentos del alquiler con el desmantelamiento del cinturón industrial de Estados Unidos, y a partir de esto deducir que se incrementó la acumulación, lo que produjo el desarrollo de un nuevo saber-hacer tecnológico y el empobrecimiento de amplios sectores de la clase trabajadora, inferir las tensiones que esto provocó, escuchar los discursos de los políticos empeñados en acusar al sistema de asistencia social de ser una perversión de metas sociales y divinas. Y aún así, estos esfuerzos seguirían siendo recibidos con escepticismo, tal y como ocurre hoy en día. Por eso, hay también que rescatar la caza de brujas del aislamiento de la aldea y ubicarla en un marco más amplio. Hay que examinarla en un continuo con otros acontecimientos y procesos que tenían lugar tanto en la comunidad como a nivel nacional. Esto es lo que espero haber logrado con mi obra.

3. La caza de brujas, los cercamientos y la desaparición de las relaciones de propiedad comunal

En este capítulo se expone que los cercamientos ingleses y, en general, el desarrollo del capitalismo agrario a partir de finales del siglo XV en Europa, proporcionan un contexto social importante para entender cómo se producen muchas de las acusaciones de brujería contemporáneas, así como la relación entre la caza de brujas y la acumulación capitalista. Más adelante, voy a explicar en qué sentido utilizo el concepto de cercamiento. Pero ahora quiero destacar que el cercamiento de tierras no basta para explicar la totalidad de las cazas de brujas, sean pasadas o presentes. Coincido con la idea dominante de que la caza de brujas requiere una explicación multicausal, si bien vinculo todas sus motivaciones subyacentes al desarrollo de las relaciones capitalistas. Tampoco quiero sugerir que la conexión entre el cercamiento de tierras y la caza de brujas sea un elemento indispensable. La privatización de tierras produce persecuciones de “brujas” solo en determinadas condiciones históricas. Sin embargo, parece haber una relación particular entre el desmantelamiento de los regímenes comunitarios y la demonización de algunos miembros de las comunidades afectadas que convierte la caza de brujas en un instrumento eficaz de privatización social y económica. El propósito de este capítulo es identificar esta peculiar relación.

Los cercamientos fueron un fenómeno inglés en el que los terratenientes y los campesinos acomodados cerraron con cercas las tierras comunes, poniendo así fin a los derechos consuetudinarios y desalojando a la población de campesinos y ocupantes cuya supervivencia dependía de esas tierras. La privatización de la tierra no se realizó solo por este medio. En Francia y en otras partes de Europa occidental se llevó a cabo el mismo proceso de expulsión del campesinado y comercialización de la tierra a través, por ejemplo, del aumento de los impuestos. De cualquier modo, me centro en los cercamientos ingleses, en tanto es el ejemplo más claro de cómo la comercialización de la tierra y el auge de las relaciones monetarias afectó de forma diferente a mujeres y varones. En esta modalidad, los cercamientos incluyeron el acaparamiento de tierras, la introducción de *rack rent*¹ y las nuevas modalidades de impuestos. Pero en todas sus formas fue un proceso violento que causó una profunda polarización en lo que antes eran comunidades estructuradas por lazos de reciprocidad. El hecho de que no fuesen solo los señores sino también los campesinos acomodados quienes pusieran cercos a la tierra (forma habitual de marcar los límites) intensificó las hostilidades generadas por los cercamientos.

¹ Alquileres que representaban el valor anual de la propiedad, que se renegociaban al final de cada periodo de arriendo y reflejaban su valor de mercado, a diferencia de los alquileres tradicionales cuyo precio no variaba en función del mercado. El *rack rent* se convirtió rápidamente en sinónimo de “alquiler abusivo”, que es el significado que permanece hoy en día. [N. de la T.]

Cercadores y cercados se conocían, caminaban por los mismos caminos y estaban vinculados por múltiples relaciones. El miedo que los consumía se alimentaba por la cercanía en la que vivían y la posibilidad de sufrir represalias.

¿Qué pruebas tenemos de que el cercamiento de tierras sea un factor de peso en la producción de la caza de brujas?

La respuesta es que la mayoría de las pruebas son circunstanciales. En ninguno de los juicios de los que tenemos registro se describía a las mujeres acusadas como víctimas de la expropiación. No obstante, se admite que, como en el resto de Europa, en Inglaterra la caza de brujas fue un fenómeno eminentemente rural y tendió a afectar a regiones en las que la tierra estaba siendo o había sido cercada. Aunque más tarde retiró su afirmación, Alan Macfarlane había expuesto en *Witchcraft in Tudor and Stuart England* que el mapa de los procesos por brujería y el de los cercamientos coincidían, y que la principal zona de persecución fue la región de Essex, donde las tierras se habían cercado al menos un siglo antes de la caza de brujas.² También hubo cercamientos en Lancashire, especialmente cerca de Pendle Forest, donde se produjo una de las persecuciones de la brujería más sanguinarias en el año 1612. El recuerdo de este cercamiento quedó refleja-

2 Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional Comparative Study*, Nueva York, Harper & Row, 1970.

do en el nombre de la localidad donde se investigó por primera vez a algunas de las brujas ejecutadas: Fence [cerca] fue el modo en el que se la denominó.

Las consideraciones cronológicas también son importantes. Muestran que los juicios por brujería comenzaron recién en el siglo XVI en Inglaterra y alcanzaron su punto más alto en el siglo XVII. Se produjeron en sociedades en las que las relaciones económicas y sociales estaban siendo redefinidas por la expansión del mercado, y en las que la pobreza y la desigualdad crecieron hasta llegar a niveles angustiosos, en el periodo comprendido entre los años 1580 y 1620, cuando la influencia de la plata procedente de América del Sur provocó que el precio de los cereales y otros productos agrícolas comenzara a aumentar.

Las mujeres mayores fueron las más afectadas por estos cambios. La conjunción de la suba de los precios y la pérdida de los derechos tradicionales las dejó sin medios de vida, especialmente cuando se trataba de mujeres viudas o que no tenían hijos que pudiesen o quisiesen ayudarlas. En la economía agraria de la sociedad señorial inglesa, las viudas y las personas pobres, en general, eran asistidas.

Tal y como cuenta Keith Thomas en *Religion and the Decline of Magic*:

El antiguo sistema señorial se había esforzado mucho en atender las necesidades de las viudas y las personas ancianas a través de un sistema integrado de asistencia a los pobres. Las viudas disfrutaban del derecho de *free bench*, es decir, el derecho de sucesión a una porción de las tie-

rras del difunto marido, de acuerdo con el uso señorial local. Si ella no era capaz de cultivarlas por sí misma, podía cederlas a algún miembro más joven de la familia a cambio de que garantizara su manutención [...] Los pobres también gozaban de distintos privilegios tradicionales, que iban desde el derecho a espigar el rastrojo durante tres días antes de que se destinara al pasto [...] hasta el permiso para dormir en la iglesia si no contaban con otro alojamiento.³

Peter Linebaugh expone también que desde que se dictó la Carta Magna, y en especial la Carta del Bosque de 1215, el derecho de la viuda a los *estovers* [subsidios], es decir, el derecho a tener alimentos, madera y sustento estaba garantizado.⁴ Pero esto también se perdió con la desaparición de los derechos consuetudinarios, en el mismo momento en que la Reforma protestante y el nuevo espíritu comercial prohibieron la caridad, tanto a darla como a recibirla. La mendicidad en Inglaterra solo se permitía con la autorización de un juez de paz.

No sorprende que muchas de las denominadas brujas fuesen mujeres pobres que sobrevivían pidiendo de puerta en puerta o vivían de las *poor rates* [tasa de pobreza], nombre del primer sistema de asistencia

3 Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1971, p. 562.

4 Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley, University of California Press, 2008, pp. 29, 39-40 [Ed. cast.: *El manifiesto de la Carta Magna*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013, pp. 43, 58].

social implantado en Inglaterra. Incluso los delitos que se les imputaban demuestran que formaban parte de una población campesina que había dejado de tener acceso a la tierra y derechos tradicionales, y de la que se podía esperar que estuviera resentida ante las posesiones de sus vecinos, empezando por sus propios animales, que pastaban en lo que antes habían sido tierras comunales. Resulta significativo que al menos una tercera parte de las acusaciones presentadas al tribunal del *Home Circuit*, en el periodo comprendido entre 1563 y 1603 y registradas por C. L'Estrange Ewen fuesen por haber embrujado a cerdos, vacas, caballos y yeguas, en algunos casos para causar su muerte.⁵ Como ya expliqué en *Calibán y la bruja*, en las acusaciones se mencionaba la pobreza de las “brujas”. Se decía que el diablo se les presentaba en tiempos de necesidad, les prometía que a partir de ese momento “nunca tendrían carencias”, y supeitamente les ofrecía “carne, vestimenta, dinero” y el pago de sus deudas.⁶

La pobreza, sin embargo, no fue la causa inmediata de las acusaciones de brujería

Hubo otros dos factores que contribuyeron a la creación de la bruja. En primer lugar, las brujas no eran

5 C. L'Estrange Ewen, *Witch-Hunting and Witch Trials: The Indictments for Witchcraft from the Records of 1373 Assizes Held for the Home Circuit AD 1559-1736*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1929.

6 Véase Thomas, *op. cit.*, p. 520.

solo víctimas. Eran mujeres que se resistían a verse empobrecidas y excluidas de la sociedad. Quienes se negaban a ayudarlas recibían de ellas amenazas, maldiciones y miradas de reproche; algunas importunaban a sus vecinos más afortunados al plantarse de manera repentina en el umbral de sus casas, sin que nadie las invitara, o se esforzaban por que las aceptaran haciendo pequeños regalos a los niños. Quienes las enjuiciaban las acusaban de ser pendencieras, tener una lengua viperina o causar problemas entre sus vecinos, acusaciones frecuentemente aceptadas por los historiadores. No obstante, podríamos preguntarnos si detrás de las amenazas y las palabras perversas no podríamos leer un resentimiento nacido de la ira ante las injusticias sufridas y el rechazo a ser marginadas.

A los factores económicos que encontramos en el trasfondo de las acusaciones de brujería hay que sumar la política institucional cada vez más misógina, que confinaba a las mujeres a una posición social subordinada a los hombres, castigaba con dureza toda afirmación de independencia y condenaba toda transgresión sexual como una subversión del orden social. La “bruja” era una mujer de “mala reputación” que durante su juventud se había comportado de manera “lasciva” y “promiscua”. En muchos casos, había tenido hijos fuera del matrimonio y su conducta contradecía el modelo de feminidad que en aquel periodo se impuso a las mujeres de Europa a través de la ley, el púlpito y la reorganización de la familia. En ocasiones, se trataba de curanderas y practicantes de distintas formas de magia, mujeres

populares en sus comunidades. Sin embargo, en la guerra contra toda forma de poder popular, estas prácticas se fueron convirtiendo en señales de que estas mujeres eran un peligro para la estructura de poder local y nacional. Si sus remedios tenían alguna eficacia, posiblemente basados en el conocimiento empírico de las propiedades de hierbas y plantas medicinales, o si eran placebos hechos con conjuros y encantamientos, no es relevante aquí.

Que la población intentase influir en el curso de los acontecimientos mediante la hechicería y otras prácticas dudosas era una amenaza suficiente, sobre todo en una época en la que los cercamientos provocaban revueltas y convertían a los campesinos en vagabundos y mendigos, seguramente dispuestos a poner el mundo patas arriba; las mujeres participaban en muchas protestas, arrancando los alambrados que ahora rodeaban a los comunes.⁷ Al castigar a la bruja, las autoridades castigaban simultáneamente el ataque a la propiedad privada, la insubordinación social, la propagación del pensamiento mágico, que presumía la presencia de poderes que no podían controlar, y la desviación de la norma sexual, que ahora ponía el comportamiento sexual y la procreación bajo el mando del Estado.

Resulta incomprensible que hubiese que invocar al diablo para justificar la operación, a no ser que su-

7 Sobre las mujeres que participaban en las luchas contra los cercamientos, véase Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn, Autonomedia, 2004, p. 73 [ed. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2011, pp. 109-110].

pongamos que solo si se demonizaban las prácticas que en el pasado se toleraban o se veían con normalidad, estas mismas prácticas podían pasar a ser consideradas odiosas y aterradoras a ojos de la población femenina en general, para quienes la muerte de la bruja servía de lección de aquello que les esperaba si seguían su ejemplo. Y, efectivamente, muchas mujeres aprendieron la lección, contribuyendo también a las acusaciones conforme fue progresando la caza de brujas. Eran sin embargo raras las ocasiones en las que fueron mujeres quienes directamente denunciaron a las sospechosas de brujería, más bien estas desempeñaron un “rol pasivo”. Eran los varones quienes solían iniciar los procesos judiciales⁸ y quienes las presionaban para que testificaran.

Tal vez esta confrontación, que opone a las mujeres entre sí, nos permita descubrir el secreto de la persecución de las brujas y su peculiar relación con la destrucción de los comunes.

Hoy en día está de moda entre los historiadores suponer que quienes fueron asesinadas no eran víctimas inocentes de una monstruosa persecución institucional que guarda similitud con el exterminio de los herejes o con la persecución de los judíos

8 Clive Holmes, “Women: Witnesses and Witches”, *Past and Present*, núm. 140: 1, agosto de 1993, pp. 54, 58. Holmes escribe que “a pesar de la numerosa participación de las mujeres, básicamente fueron agentes pasivas en los procesos judiciales contra las brujas” ya que “eran los hombres de la localidad quienes tomaban efectivamente la decisión de convertir las sospechas, que cundían en el pueblo, en testimonios oficiales, y de organizar a los vecinos para hacerlo”.

por parte de los nazis, en tiempos más recientes. También nos cuentan que algunas mujeres cultivaban su reputación de brujas y la aprovechaban para obtener favores y recursos de sus vecinos. Se dice que no carecían de fundamento acusaciones tales como la de arruinar la fermentación de la cerveza, embrujar a la vaca o causar la muerte súbita de los niños. Pero si realmente había mujeres que podían cometer estos actos sin reparos, ¿no deberíamos preguntarnos qué las empujó a odiar con tal vehemencia a algunos de sus vecinos como para llegar a tramar su ruina económica matando a sus animales, destruyendo sus negocios y gestando tormentas letales sobre sus cabezas? ¿Cómo explicamos que surgiese tal odio en localidades en las que un siglo antes la vida se organizaba en torno a estructuras comunales y cuyo calendario anual estaba marcado por festividades y celebraciones colectivas? ¿O es que acaso fue la demonización de la “bruja”, el propio instrumento de esas divisiones, necesario precisamente para justificar la proscripción de personas que alguna vez fueron consideradas y que se consideraban a sí mismas comuneras?

Sea como fuere, junto con las brujas se barrió un mundo de prácticas y creencias sociales y culturales que habían caracterizado a la Europa rural pre-capitalista, prácticas y creencias que habían pasado a ser consideradas improductivas y potencialmente peligrosas para el nuevo orden económico. Se trataba de un mundo que ahora consideramos supersticioso, pero que al mismo tiempo nos advierte de la existencia de otras formas posibles de relación con

el mundo. En este sentido, tenemos que pensar en los cercamientos como un fenómeno que abarca más que el simple cercado de tierras. Tenemos que pensar en el cercado del conocimiento, de nuestros cuerpos y de nuestras relaciones con otras personas y con la naturaleza.

Otro aspecto que aún hay que entender en profundidad es cómo la caza de brujas cambió nuestra relación con los animales. Con el auge del capitalismo se desarrolló una nueva ética que honraba la capacidad personal de disciplinar y canalizar los deseos instintivos para tornarlos en fuerza de trabajo. Conforme el autocontrol se fue convirtiendo en el signo distintivo de la humanidad se fue introduciendo una diferenciación más profunda entre los seres humanos y las “bestias”, lo que constituye una revolución cultural si tenemos en cuenta que antes del advenimiento del capitalismo se creía que existía una continuidad entre el mundo animal y el mundo humano y que frecuentemente los animales eran considerados seres responsables, que incluso contaban con la facultad del habla. Hasta ya entrado el siglo XVI esta visión de los animales persistía en muchas zonas de Europa, de tal modo que, por ejemplo, los perros eran llevados a juicio por haber cometido “crímenes” o para testificar en los juicios contra sus dueños, en tanto se les consideraba capaces de afirmar su inocencia o culpabilidad con su comportamiento.⁹

9 Véase Edward Payson Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals: The Lost History of Europe's Animal Trials*, Londres, William Heineman, 1906.

En el siglo XVII empezó a producirse un cambio drástico que se reflejó en la teoría de Descartes. Esta afirma que los animales son máquinas sin conciencia ni sensibilidad. Tener animales de compañía se fue convirtiendo en objeto de sospecha, en tanto se representaba a los animales como la encarnación del instinto incontrolable que el capitalismo tiene que doblegar para producir trabajadores disciplinados. Tocarlos, acariciarlos, vivir con ellos, como era habitual en las zonas rurales, se convirtió en tabú. Con la caza de brujas, especialmente en Inglaterra, se demonizó a los animales, según la teoría de que el diablo ponía a disposición de sus acólitos ayudantes diurnos que adoptaban la forma de animales domésticos y servían para llevar a cabo los crímenes de las brujas. Estos “familiares” son un tema recurrente en los juicios ingleses, en los que constituían una prueba de la naturaleza irracional y animalesca de la “bruja” y, en potencia, de todas las mujeres.

Mediante la caza de brujas se impuso así un nuevo código social y ético que convirtió toda fuente de poder que no estuviese relacionada con el Estado o la Iglesia en algo sospechoso de ser diabólico, propiciando el temor al infierno —el temor a que el mal absoluto se cerniese sobre la tierra—. El hecho de que habitualmente se considerase que la mujer era la personificación de ese mal tuvo consecuencias importantes en la condición de la mujer en el mundo capitalista, una condición que la caza de brujas ayudó a construir. Dividió a las mujeres. Les enseñó que al convertirse en cómplices de la guerra contra las “brujas” y aceptar el liderazgo de los hombres,

podrían obtener la protección que las salvaría del verdugo o de la hoguera. Ante todo, les enseñó a aceptar el lugar que se les había asignado en la sociedad capitalista en ciernes, pues una vez que se aceptó que las mujeres se podían convertir en sirvientes del diablo, la sospecha sobre su condición diabólica acompañaría a cada mujer en cada momento de su vida.

4. La caza de brujas y el miedo al poder de las mujeres¹

Una mujer está sola, de pie, bajo la luz del crepúsculo, en un espacio vacío, y en sus manos sostiene una madeja de hilo azul que desovilla para enlazar una hilera de casas que parecen ser una continuación de su cuerpo. *Trazando el camino* (1990) es una de las numerosas pinturas que Rodolfo Morales, uno de los mejores artistas mexicanos del siglo XX, ha dedicado al tema central de su obra: el cuerpo de la mujer como el tejido material y social que mantiene unida a la comunidad. El cuadro de Morales es un contrapunto a la imagen de la bruja. La mujer que allí se representa parece un ángel, con la mirada sosegada y un delantal bordado. Pero hay algo mágico y sigiloso en ella, que evoca la “conspiración” femenina, y que fue la justificación histórica de las cazas de brujas que bañaron de sangre a Europa entre los siglos XV y XVIII. Esto tal vez aporte una pista sobre algunos de los misterios que se ocultan en el núcleo de esta persecución y que los historiadores aún tienen que resolver.

¿Por qué la caza de brujas estaba dirigida principalmente contra las mujeres? ¿Cómo se explica que durante tres siglos miles de mujeres se convirtiesen en la personificación del “enemigo interno” y el mal absoluto en Europa? ¿Y cómo conciliar el retrato to-

¹ Edición revisada del artículo publicado originalmente en *Documenta 13: The Book of Books*, Kassel, Hatje Cantz, 2012.

dopoderoso y casi mitológico que realizaron inquisidores y demonólogos de sus víctimas –criaturas del averno, terroristas, devoradoras de hombres, sirvientes del diablo que surcaban salvajemente los cielos montadas en sus escobas– con la figura indefensa de las mujeres reales que fueron acusadas de estos crímenes, torturadas de forma horrorosa y finalmente quemadas en la hoguera?

Una primera respuesta a estas preguntas establece el origen de la persecución de las “brujas” en las disrupciones causadas por el desarrollo del capitalismo, en particular la desintegración de las formas comunales de agricultura que prevalecían en la Europa feudal y la pauperización de amplios sectores de la población rural y urbana, provocada por el auge de la economía monetaria y la desposesión de tierras. Según esta teoría, las mujeres eran quienes más sufrían estos cambios: perdieron poder a causa de estos procesos, especialmente las más mayores, que a menudo se rebelaban ante su empobrecimiento y su exclusión social y constituyeron el grueso de las personas acusadas. Dicho de otro modo, se acusaba a las mujeres de brujería porque la reestructuración de la Europa rural, durante el nacimiento del capitalismo, destruyó sus medios de vida y el fundamento de su poder social. Las dejó sin otro recurso que depender de la caridad de los más acomodados en un momento en el que los lazos comunales se estaban desintegrando y se imponía una nueva moral que criminalizaba la mendicidad y desdeñaba la caridad, caridad que en el mundo medieval era el camino presunto a la salvación eterna.

Ciertamente esta teoría, enunciada por primera vez por Alan Macfarlane en *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (1970), se puede aplicar a muchos de los procesos por brujería. No cabe duda de que existe una relación directa entre los numerosos casos de caza de brujas y el proceso de “cercamiento”, como demuestra la extracción social de las acusadas, los cargos que se les imputaban y la típica caracterización de la bruja como una anciana pobre que vivía sola y dependía de las donaciones de sus vecinos, que tenía un amargo resentimiento por estar marginada y a menudo amenazaba y maldecía a aquellas personas que se negaban a ayudarla, quienes inevitablemente la acusaban de ser la responsable de todas sus desgracias. Pero esta imagen no explica cómo unas criaturas tan desgraciadas podían inspirar tanto miedo. Tampoco explica el hecho de que a muchas de las acusadas se les imputaran agresiones sexuales y crímenes reproductivos (tales como el infanticidio o volver impotentes a los hombres); entre las condenadas había mujeres que habían alcanzado cierto grado de poder en la comunidad trabajando como curanderas y parteras o practicando magia con fines como encontrar objetos perdidos o adivinar el futuro.

Además de la resistencia a la pauperización y a la marginación social, ¿qué otras amenazas podían representar las “brujas” a ojos de quienes planeaban exterminarlas? Para responder a esta pregunta hay que detenerse no solo en los conflictos sociales causados por el desarrollo del capitalismo, sino también en la radical transformación que provoca en todos los aspectos de la vida social, empezando por

las relaciones reproductivas y de género que habían caracterizado al mundo medieval.

El capitalismo surge de las estrategias que despliega la élite feudal –la Iglesia y las clases mercantil y terrateniente– como reacción ante las luchas del proletariado urbano y rural que, en el siglo XIV, estaban poniendo en crisis su dominio. Fue una “contrarrevolución” que no solo ahogó en sangre las nuevas demandas de libertad, sino que además puso patas arriba el mundo, con la creación de un nuevo sistema de producción que exigía una concepción distinta del trabajo, la riqueza y el valor que resultaba útil a formas de explotación más intensas. La clase capitalista se enfrentó así, desde el primer momento, a un doble desafío. Por una parte, tenía que anular la amenaza que planteaban los comuneros expropiados, que se habían convertido en vagabundos, mendigos y jornaleros sin tierra dispuestos a rebelarse contra los nuevos amos, especialmente en el periodo comprendido entre 1550 y 1650, cuando la inflación generada por la llegada del oro y la plata del Nuevo Mundo “se aceleró a un ritmo incontrolable”, causando un aumento vertiginoso del precio de los alimentos, mientras los sueldos descendían a la misma velocidad.² En ese

2 Julian Cornwall, *Revolt of the Peasantry, 1549*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 19. Sobre el incremento del precio de los alimentos causado por la llegada de los lingotes de América, véase también Joyce Oldham Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 27; Alexandra Shepard, “Poverty, Labour and the Language of Social Description in Early Modern England”, *Past Present*, núm. 201: 1, noviembre de 2008, pp. 51-95.

contexto, ciertamente se podía temer que la presencia de las mujeres mayores en muchas comunidades campesinas, mujeres amargadas por su lamentable situación, que iban de puerta en puerta murmurando palabras de venganza, actuase como un fermento para las conspiraciones.

Por otra parte, en tanto modo de producción que sitúa a la “industria” como fuente principal de acumulación, el capitalismo no podía imponerse sin forjar una nueva clase de individuos y una nueva disciplina social que estimulara la capacidad productiva del trabajo. Se propició así una batalla histórica contra todo lo que pusiera límites a la explotación total de los trabajadores, empezando por el tejido de relaciones que ligaba a cada individuo con el mundo natural, con otras personas y con sus propios cuerpos. Para este proceso fue clave la destrucción de la concepción mágica del cuerpo que había prevalecido durante la Edad Media, que le atribuía poderes que la clase capitalista no podía explotar; poderes incompatibles con la transformación de los trabajadores en máquinas de trabajo y que podían incluso aumentar la resistencia frente al trabajo. Así eran los poderes chamánicos que las sociedades precapitalistas agrícolas habían atribuido a todas las personas, o a algunas personas especiales, y que habían sobrevivido en Europa a pesar de los siglos de cristianización transcurridos, a menudo asimilados en los rituales y creencias cristianas.

Este es el contexto en el que hay que situar la ofensiva contra las mujeres en tanto “brujas”. A causa de su relación singular con la reproducción, en

muchas sociedades precapitalistas se atribuía a las mujeres una comprensión especial de los secretos de la naturaleza, que supuestamente les permitía dispensar la vida y la muerte, y descubrir las propiedades ocultas de las cosas. La práctica de la magia (como curanderas y sanadoras, herboristas, matronas o elaboradoras de pócimas amorosas) también era una fuente de empleo para muchas mujeres e, indudablemente, una fuente de poder, aun cuando las exponía a una posible venganza en caso de que sus remedios fallaran.

Esta es una de las razones por la que las mujeres se convirtieron en el objetivo principal de la tentativa capitalista de instituir una concepción del mundo más mecanizada. La “racionalización” del mundo natural –la precondition de una disciplina de trabajo más reglamentada y de la revolución científica– pasó por la destrucción de la “bruja”. Incluso las inenarrables torturas a las que fueron sometidas las brujas adquieren un significado distinto cuando las concebimos como una forma de exorcismo contra sus poderes.

En este contexto también debemos reconsiderar la representación de la sexualidad de las mujeres como algo diabólico, la quintaesencia de la “magia” femenina, que ocupa un lugar central en la definición de la brujería. La interpretación clásica de este fenómeno lo atribuye a la lascivia y el sadismo de los inquisidores, surgidos de la represión de su vida ascética. Pero aunque la participación de los eclesiásticos en la caza de brujas fue fundamental para la construcción del aparato ideológico, en los siglos

XVI y XVII, en los momentos en que la caza de brujas alcanzó el punto de mayor intensidad en Europa, la mayoría de los procesos por brujería estaban en manos de magistrados laicos y eran financiados y organizados por el gobierno local. Por eso, nos tenemos que preguntar qué representaba la sexualidad femenina a ojos de la nueva élite capitalista, en relación con su proyecto de reforma social y de institución de una disciplina de trabajo más estricta.

Una respuesta inicial, que se puede extraer de las regulaciones introducidas en casi todo el territorio de Europa occidental en los siglos XVI y XVII sobre el sexo, el matrimonio, el adulterio y la procreación, es que la sexualidad femenina se consideraba una amenaza social pero si se la canalizaba adecuadamente, una potente fuerza económica. Al igual que los Padres de la Iglesia y los dominicos que escribieron el *Malleus Maleficarum* (1486),³ la incipiente clase capitalista necesitaba degradar la sexualidad y el placer femeninos. Eros, la atracción sexual, siempre ha sido objeto de las sospechas de las élites políticas, que la consideran una fuerza incontrolable. La narración que hace Platón sobre los efectos del

3 Publicado en 1486 por los monjes dominicos Heinrich Kramer y James Sprenger, que habían ejercido de inquisidores en el sur de Alemania, *Malleus Maleficarum [El martillo de las brujas]* fue una de las primeras y más influyentes demonologías y fue reimpresa en numerosas ocasiones durante los doscientos años posteriores a su publicación. Como explica Joseph Klaits, entre 1481 y 1486 Kramer y Sprenger “presidieron cerca de 50 ejecuciones por brujería en la diócesis de Constanza”; Joseph Klaits, *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 44.

amor en *El banquete* otorga una dimensión ontológica a esta idea. El amor es el gran mago, el demonio que une el cielo y la tierra y completa de este modo a los seres humanos, tan unidos en su ser, que una vez así son invencibles. Los Padres de la Iglesia, que en el siglo IV d.C. marcharon al desierto africano para escapar de la corrupción de la vida urbana y, probablemente, de las tentaciones del eros, tuvieron que admitir su poder, atormentados por un deseo que en su imaginación solo podía estar inspirado por el diablo. Desde ese momento, la necesidad de proteger la cohesión de la iglesia como un clan masculino y patriarcal y evitar que la debilidad de los clérigos ante el poder femenino propiciara el derroche de sus propiedades, llevó al clero a retratar al sexo femenino como un instrumento del diablo –cuanto más placentero para la vista, más letal para el alma—. Este es el *leitmotiv* de toda demonología, empezando por *Malleus Maleficarum*, que posiblemente sea el texto más misógino jamás escrito. Ya fuese católica, protestante o puritana, la burguesía en ascenso continuó esta tradición pero con una particularidad: la represión del deseo femenino fue puesta al servicio de propósitos utilitarios tales como satisfacer las necesidades sexuales masculinas y, lo que es más importante, procrear abundante mano de obra. Una vez la caza de brujas exorcizó y negó su potencial subversivo, la sexualidad femenina se pudo recuperar dentro de un contexto matrimonial y con fines reproductivos.

Comparada con el elogio cristiano de la castidad y el ascetismo, la norma sexual instituida por

la clase burguesa-capitalista se ha representado con frecuencia como una ruptura con el pasado, con la reintegración protestante del sexo en la vida matrimonial como un “remedio para la concupiscencia” y el reconocimiento de un rol legítimo para las mujeres en la comunidad, el de esposas y madres. Pero lo que el capitalismo había reintegrado en el ámbito del comportamiento social aceptable de la mujer era una forma de sexualidad mitigada y domesticada, instrumentalizada para la reproducción de la fuerza de trabajo y la pacificación de la mano de obra. En el capitalismo, el sexo solo puede existir como fuerza productiva al servicio de la procreación y la regeneración del varón obrero asalariado y como un medio para apaciguar la sociedad y compensar las miserias de la existencia cotidiana. Típica de la nueva moral sexual burguesa fue la exhortación de Martín Lutero a las monjas, a las que animaba a dejar el convento y casarse. Desde su punto de vista, el matrimonio y la producción de una prole abundante eran la forma en que las mujeres cumplían la voluntad de Dios y su “vocación más elevada”. Parece ser que Lutero dijo: “Que mueran pariendo; están aquí para eso”.⁴ Ninguna autoridad política o religiosa del siglo XVI expresó este sentimiento con tanta crudeza como Lutero, pero la restricción de la sexualidad femenina al matrimonio y la procreación, junto con la obediencia marital incondicional,

4 Mary Wiesner-Hanks, “Women’s Response to the Reformation” en R. Po-Chia Hsia (ed.), *The German People and the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 151.

se instituyeron como el pilar de la moral social y la estabilidad política en todos los países –sin importar cuál fuera su credo religioso–. De hecho, el crimen del que más frecuentemente se acusaba a las brujas era el de “comportamiento libidinoso”, generalmente asociado con el infanticidio y una hostilidad intrínseca hacia la reproducción de la vida.

Fuera de estos parámetros, fuera del matrimonio, la procreación y el control masculino-institucional, la sexualidad femenina también ha representado históricamente un peligro social para los capitalistas, una amenaza para la disciplina laboral, un forma de poder sobre otras personas y un obstáculo al mantenimiento de las jerarquías sociales y las relaciones de clase. Así fue especialmente en el siglo XVI, cuando entraron en crisis las estructuras que regulaban la conducta sexual y el intercambio sexual entre mujeres y hombres en la sociedad feudal y surgió un nuevo fenómeno, tanto en las ciudades como en las zonas rurales: las mujeres solteras, que vivían solas y a menudo practicaban la prostitución.

No sorprende que la acusación de perversión sexual fuese tan importante en los procesos organizados por las autoridades laicas como en los que emprendía y dirigía la Inquisición. También en este caso, bajo la fantástica acusación de copular con el diablo nos encontramos con el temor a que las mujeres pudiesen embrujar a los hombres con su encanto, someterlos a su poder e inspirarles tal deseo que fueran capaces de olvidar toda distancia y obligación social. Así ocurría con las cortesanas de la Venecia del siglo XVI, que conseguían concer-

tar matrimonios con nobles pero luego eran acusadas de ser brujas, según narra Guido Ruggiero en *Binding Passions* (1993).

El miedo a la sexualidad descontrolada de las mujeres explica la popularidad en las demonologías del mito de Circe, la legendaria hechicera que con sus artes mágicas transformaba en animales a los hombres que la codiciaban. También es culpable de las muchas especulaciones que aparecen en las mismas demonologías sobre los poderosos ojos de las mujeres, capaces de inducir a los hombres sin tocarlos, por la simple fuerza del encanto y la fascinación. Además, el “pacto” que las brujas habrían hecho con el diablo, según las acusaciones que se dirigían contra ellas, y que por lo general incluía un intercambio monetario, pone de manifiesto la preocupación por la capacidad de las mujeres para obtener dinero de los hombres, que subyace en la condena de la prostitución.

Como vemos, no se ahorraban esfuerzos a la hora de pintar la sexualidad femenina como algo peligroso para los varones y de humillar a las mujeres para frenar el deseo de utilizar sus cuerpos para atraerlos. En ningún otro momento de la historia se sometió a las mujeres a semejante asalto sobre sus cuerpos: un asalto masivo, organizado a nivel internacional, sancionado por la ley y bendecido por la religión. Ante el más leve indicio, por lo general bastaba una simple denuncia, arrestaban a miles de mujeres, les arrancaban la ropa, las afeitaban enteras y las pinchaban por todo el cuerpo con largas agujas en busca de la “marca del diablo”, en mu-

chos casos en presencia de varios varones, desde el ejecutor hasta los notables y párrocos locales. Pero no finalizaba acá su tormento. Las torturas más sádicas jamás inventadas se infligieron sobre el cuerpo de las mujeres acusadas, que proporcionaron un laboratorio ideal para el desarrollo de una ciencia del dolor y la tortura.

Como explico en *Calibán y la bruja*, la caza de brujas instituyó un régimen de terror sobre todas las mujeres, del que emergió el nuevo modelo de feminidad al que tuvieron que ajustarse para ser socialmente aceptadas en la incipiente sociedad capitalista: asexuadas, obedientes, sumisas, resignadas a la subordinación al mundo masculino y a asumir como natural el confinamiento a una esfera de actividades que ha sido totalmente devaluada en el capitalismo.

Las mujeres eran aterrorizadas mediante acusaciones fantásticas, torturas horrendas y ejecuciones públicas porque había que destruir su poder social, un poder obviamente importante a ojos de sus perseguidores, incluso cuando se trataba de ancianas. De hecho, las mujeres mayores podían seducir a las más jóvenes para que siguiesen su senda perversa. Seguramente transmitían conocimientos prohibidos, como el de las plantas abortivas, además de transmitir la memoria colectiva de su comunidad. Como nos recuerda Robert Muchembled, eran las mujeres mayores quienes recordaban las promesas hechas, la lealtad traicionada, la extensión de las propiedades (especialmente de la tierra) y los acuerdos tradicionales y quienes eran culpables

de infringirlos.⁵ Como la madeja azul de *Trazando el camino*, las ancianas iban de casa en casa difundiendo historias y secretos, entretejiendo las pasiones y los acontecimientos del pasado con los del presente. De modo que constituían una presencia inquietante y atemorizante para la élite de los reformistas modernizadores empeñados en destruir el pasado, controlar el comportamiento de la gente hasta los instintos y anular las relaciones y obligaciones tradicionales.

La representación de los desafíos terrenales, que las mujeres planteaban a las estructuras de poder como una conspiración diabólica, es un fenómeno que se ha repetido una y otra vez en la historia hasta nuestros días. La “caza de brujas” de McCarthy contra el comunismo y la “guerra contra el terrorismo” se basan en esta dinámica. La exageración de los “crímenes” hasta proporciones míticas, con el fin de justificar castigos espantosos, es un medio eficaz para aterrorizar a toda la sociedad, aislar a las víctimas, desalentar la resistencia y hacer que las masas teman realizar actos que hasta ese momento se consideraban normales.

La bruja era el comunista o el terrorista de su época que hizo necesaria una ofensiva “civilizadora” para producir una nueva “subjetividad” y una división sexual del trabajo en la que descansara la disciplina laboral capitalista. La caza de brujas fue el medio empleado para aleccionar a las mujeres eu-

5 Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe): Essai*, París, Flammarion, 1978.

ropeas sobre sus nuevas tareas sociales y derrotar en masa a las “clases bajas” de Europa, que necesitaban aprender en carne propia el poder del Estado para desistir de toda resistencia a su dominio. No solo los cuerpos de las “brujas” fueron destruidos, también se destruyeron todo un universo de relaciones sociales que habían constituido la base del poder social de las mujeres y un vasto campo de conocimientos que se habían transmitido de madres a hijas durante generaciones: el conocimiento de las plantas medicinales, de los métodos anticonceptivos y abortivos o de la magia que servía para obtener el amor de los hombres.

Todo esto fue lo que se consumió en las hogueras de las plazas de los pueblos cuando se ejecutaba a las mujeres acusadas, mujeres que eran exhibidas en el estado más abyecto: cubiertas de cadenas de hierro y arrojadas a las llamas. Cuando multiplicamos esta escena por mil en nuestra imaginación, empezamos a entender lo que supuso la caza de brujas en Europa, no solo en cuanto a sus motivaciones sino también en cuanto a sus efectos.

5. Sobre el significado de “*gossip*”¹

Rastrear el origen e historia de las palabras que se suelen emplear para definir y degradar a las mujeres es un paso necesario para poder entender cómo funciona y se reproduce la opresión de género. En este contexto, la historia de la palabra *gossip* es emblemática. Gracias a ella podemos entender dos siglos de ofensiva contra las mujeres en los albores de la Inglaterra moderna, momento en que un término que habitualmente se refería a una relación de amistad íntima entre mujeres pasó a referirse a una conversación vacua y difamatoria, es decir, a una conversación que tiene el potencial de sembrar discordias, lo opuesto a la solidaridad que implica y genera la amistad femenina. Atribuir un significado denigrante al término que designaba la amistad entre mujeres sirvió para destruir la sociabilidad femenina que había prevalecido en la Edad Media, cuando la mayor parte de las actividades que realizaban las mujeres eran de carácter colectivo y, al menos en las clases bajas, las mujeres formaban una comunidad estrechamente unida, que originó una fuerza de la que no se encuentra parangón en la era moderna.

Con frecuencia se encuentran huellas del uso de esta palabra en la literatura de la época. Derivada del inglés antiguo, de los términos *God* [dios] y *sibb*

¹ Este significado inicial se correspondería con el significado de *comadre*. Con el tiempo fue mutando y se usó despectivamente como *chisme*. [N. de la T.]

[pariente], *gossip* significaba originalmente “padrino” o “madrina”, aquella persona que tiene una relación espiritual con el niño que se va a bautizar. Sin embargo, con el tiempo el término se empezó a emplear con un significado más amplio. En los inicios de la Inglaterra moderna, *gossip* se refería a las acompañantes en el parto, más allá de la matrona. También pasó a designar a las amigas, pero no tenía connotaciones despectivas necesariamente.² En todo caso tenía una fuerte connotación emocional, que podemos reconocer cuando vemos la palabra en acción, señalando los lazos que unían a las mujeres en la sociedad premoderna de Inglaterra.

Encontramos un particular ejemplo de esta connotación en un misterio del ciclo de Chester, una dramatización religiosa inglesa, que sugiere que *gossip* era un término que indicaba un fuerte apego. Los misterios eran producidos por los integrantes de los gremios, quienes intentaban elevar su estatus social en la estructura de poder local mediante la creación y financiación de estas representaciones teatrales.³ Se dedicaban de este modo a ensalzar las formas de comportamiento bien vistas socialmente, satirizando las que debían ser condenadas. Eran críticas con las mujeres fuertes e independientes y especialmente por la relación que tenían con sus

2 Definición de *Oxford English Dictionary*: “A familiar acquaintance, friend, chum” [Una relación íntima, amigo (aplicado a ambos sexos), colega]; se encuentran referencias desde 1361 hasta 1873.

3 Nicole R. Rice y Margaret Aziza Pappano, *The Civic Cycles: Artisan Drama and Identity in Premodern England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2015.

maridos, porque según las acusaciones preferían a sus amigas antes que a aquellos. Como describe Thomas Wright en *A History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages* (1862),⁴ con frecuencia se las representaba llevando vidas separadas, muchas veces “reunidas con sus *comadres* en las tabernas para beber y divertirse”. De este modo, en uno de los misterios del ciclo de Chester, en el que Noé apremia a personas y animales para que suban al arca, su esposa aparece sentada en la taberna con sus *comadres*. Y cuando su marido la llama, ella se niega a irse, aunque esté subiendo el nivel del agua, “mientras no le permita llevarse a sus *comadres* con ella”.⁵ Según cuenta Wright, estas eran las palabras que el autor del misterio (quien obviamente la desaprueba) pone en boca de ella:

Sí, señor, iza las velas,
avante y rema al grito del mal,
porque no cabe duda
de que no me iré de este pueblo,
que aquí tengo a mis *gossips*, que lo sepas,
no voy a mover un dedo.
¡Por San Juan que no se van a ahogar
y sus vidas voy a salvar!

4 Thomas Wright, *A History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*, Londres, Chapman and Hall, 1862.

5 Sobre la pieza de Noé del ciclo de Chester, véase Rice y Papano, *op. cit.*, pp. 165-184.

¡Ellas me quieren bien, por Dios!
Así que déjalas subir a tu barco,
y si no rema ahora hacia donde quieras
y búscate una nueva esposa.⁶

En la representación, la escena concluye con un enfrentamiento físico en el que la esposa le pega al marido.

Según explica Wright, “la taberna era el punto de reunión de las mujeres de los estratos medios y bajos donde se reunían para beber y *chusmear*”. Añade que “las reuniones de *comadres* en las tabernas fueron el tema de muchas canciones populares de los siglos XV y XVI, tanto en Inglaterra como en Francia”.⁷ Cita como ejemplo una canción, que posiblemente sea de mediados del siglo XV, en la que se describe uno de estos encuentros. Las mujeres “que se encuentran casualmente” deciden ir “donde tienen el mejor vino” y van de dos en dos para no llamar la atención y para que no las descubran sus maridos.⁸ Una vez allí, elogian el vino y se quejan de su situación matrimonial. Luego se van a casa, cada una por una calle diferente, y “les dicen a sus maridos que estuvieron en la iglesia”.⁹

6 Wright, *op. cit.*, pp. 420-421.

7 *Ibíd.*, pp. 437-438.

8 “Dios podría mandarme uno o dos azotes”, dice una de ellas, “si mi marido me viese aquí”. “Qué va”, dice otra, llamada Alice, “la que tenga miedo se hubiese ido a casa; yo no le temo a ningún hombre”; Wright, *op. cit.*, p. 438.

9 *Ibíd.*, p. 439.

La representación de misterios y moralidades corresponde a un periodo de transición en el que las mujeres seguían teniendo un grado considerable de poder social, pero su posición social en las zonas urbanas se fue volviendo más inestable conforme los gremios (que patrocinaban la producción de esas obras teatrales) empezaban a excluirlas de sus filas y establecían límites, hasta ese momento inéditos, entre el hogar y el espacio público. Por eso no sorprende que en esas obras se representara a las mujeres como pendencieras, agresivas y dispuestas a enfrentar a sus maridos. Una muestra típica de esta tendencia era la representación de la “batalla por los pantalones” en la que la mujer aparece como un ama que azota a su marido, montada a horcajadas sobre su espalda, representando una inversión de papeles con la que se pretendía avergonzar a los hombres por permitir que sus mujeres estuviesen “encima”.¹⁰

Estas representaciones satíricas, expresión de un sentimiento misógino cada vez más extendido, fueron determinantes para la política de los gremios, que pretendían convertirse en un coto exclusivamente masculino. Pero la representación de la mujer como una figura fuerte y autónoma también capturaba la naturaleza de las relaciones de género de la época, ya que las mujeres no dependían de los hom-

¹⁰ Sobre el ataque a la mujer dominante, véase D.E. Underdown, “The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England” en Anthony Fletcher y John Stevenson (eds.), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, University of Cambridge Press, 1986, p. 129.

bres para sobrevivir, ni en las zonas rurales ni en las urbanas; tenían sus propias actividades y compartían buena parte de su vida y su trabajo con otras mujeres. Cooperaban entre sí en todos los aspectos de la vida: cosían, lavaban la ropa y daban a luz rodeadas de otras mujeres, mientras excluían rigurosamente a los varones de la habitación en la que estaba la parturienta. Su estatus legal reflejaba esta mayor autonomía. En la Italia del siglo XIV, las mujeres todavía podían ir por su cuenta al juzgado a denunciar a los hombres que las atacaran o agredieran.¹¹

Sin embargo, ya en el siglo XVI, la posición social de la mujer había empezado a deteriorarse. La sátira fue dando paso a lo que se podría describir, sin caer en la exageración, como una guerra contra las mujeres, especialmente contra las de las clases más bajas, que se evidenciaba en que cada vez se re-criminaba más a las mujeres que fuesen *scolds* [protestonas, peleadoras...] o esposas dominantes, y en que se incrementaran las acusaciones de brujería.¹² De forma paralela a estos acontecimientos, empezamos a ver cambios en el significado de *gossip*, que pasa a designar a las mujeres que mantienen una conversación frívola.

El significado tradicional, no obstante, perdura. En 1602, cuando Samuel Rowlands escribió *Tis Merrie When Gossips Meete*, una pieza satírica en la que se

11 Samuel K. Cohn, "Donne in piazza e donne in tribunale a Firenze nel rinascimento", *Studi Sorici*, núm. 22: 3, julio-septiembre de 1981, pp. 531-532.

12 Véase Underdown, *op. cit.*, pp. 116-136.

habla de tres mujeres londinenses que pasan las horas en una taberna hablando sobre los hombres y el matrimonio, *gossip* todavía se emplea para designar la amistad femenina con el sentido implícito de que “las mujeres podían crear sus redes sociales y su propio espacio social” y enfrentarse a la autoridad masculina.¹³ Pero conforme avanzó el siglo, se fue imponiendo la connotación negativa del término. Como ya mencioné, esta transformación fue de la mano del reforzamiento de la autoridad patriarcal en la familia y de la exclusión de las mujeres de los oficios y los gremios,¹⁴ lo que, sumado a los procesos de cercamiento, produjo la “feminización de la pobreza”.¹⁵ Con la consolidación de la familia y de la autoridad masculina dentro de ella, representando al poder del Estado sobre la esposa y los hijos, y con la pérdida del acceso a los anteriores medios de subsistencia, se socavó tanto el poder de las mujeres como la amistad femenina.

Así, si en la Edad Media tardía todavía se podía representar a la esposa desafiando a su marido o inclu-

13 Bernard Capp, *When Gossips Meet: Women, Family, and Neighbourhood in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 117.

14 Existe una abundante obra sobre la exclusión de las mujeres de los oficios y los gremios tanto en Inglaterra como en Alemania, Francia y Holanda. Sobre el caso inglés, véase Alice Clark, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982 [1919].

15 Marianne Hester, “Patriarchal Reconstruction and Witch Hunting” en Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 302.

so peleándose con él, ya a finales del siglo XVI cualquier demostración de independencia o crítica hacia el marido por parte de la mujer podía acarrear un severo castigo. La obediencia era la principal obligación de la esposa –como no dejaba de inculcar la literatura de la época–, impuesta por la Iglesia, la ley, la opinión pública y, definitivamente, por los crueles castigos dictados contra las “peleadoras”,¹⁶ como el *scold's bridle*, también llamado *branks* [bozal o máscara infamante], un sádico artilugio hecho de metal y cuero que desgarraba la lengua cuando la mujer intentaba hablar. Se trataba de una estructura de hierro que se cerraba en torno a la cabeza y que tenía una brida, con unas dimensiones de unos cinco centímetros de largo y dos y medio de ancho, que se introducía en la boca de la mujer y quedaba encima de la lengua, presionándola; a menudo la brida estaba tachonada de púas que herían la lengua de la castigada en cuanto la movía, con lo que se le impedía hablar.

El primer registro de este instrumento de tortura se encuentra en Escocia en el año 1567, y fue

16 Aunque el término *scold* se traduce actualmente como *peleadora* o *criticona*, en los siglos XVI-XVII, época en la que *scolding* constituía un delito punible en Inglaterra, tenía un significado legal más amplio: “Una mujer enfadada y problemática que irrumpe el orden público con sus peleas y disputas con sus vecinos, engendrando y aumentando la discordia social”, según explica Leticia Villamediana González en “‘Prescription for scolding wives’: esposas gruñonas y transgresoras en la prensa inglesa y española del siglo XVIII”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, núm. 22 (número dedicado a “Gentes de mal vivir. Ejemplaridad e infamia en el siglo XVIII”), 2016, pp. 79-100, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5667907>.

diseñado para castigar a las mujeres de clase baja consideradas gruñonas, peleadoras o alborotadoras, de las que a menudo se sospechaba que practicaban la brujería. También se obligaba a llevarlo puesto a las esposas que eran consideradas brujas, arpías o peleadoras.¹⁷ Con frecuencia el instrumento era llamado *gossip bridle* [brida del chisme], lo que atestigua el cambio de significado que experimentó el término. Con la cabeza y la boca encerradas en semejante jaula, las mujeres acusadas podían sufrir la cruel humillación pública de ser paseadas de ese modo por el pueblo —una posibilidad que debía aterrar a las mujeres—, para demostrar lo que les podía pasar a quienes no fuesen sumisas. Es significativo que este mismo castigo se emplease en Virginia, Estados Unidos, para controlar a los esclavos hasta el siglo XVIII.

Otra de las torturas a las que se sometía a las mujeres asertivas-rebeldes era el *cucking stool* o *ducking stool* [taburete de sumersión],¹⁸ que también se empleaba para castigar a las prostitutas y a las mujeres que participaban en las revueltas contra los cercamientos. Consistía en atar a la mujer sentada en una silla “para sumergirla en un estanque o río”. Según D. E. Underdown, “a partir de 1560 se empiezan a multiplicar los indicios de la adopción de este castigo”.¹⁹

17 Véase, entre otros, Underdown, *op. cit.*, p. 123.

18 Underdown, *op. cit.*, pp. 123-125; véase también S. D. Amussen, “Gender, Family and the Social Order, 1560-1725” en Fletcher y Stevenson, *Order and Disorder in Early Modern England*, p. 215.

19 Underdown, *op. cit.*, p. 123.

El delito de *scolding* [vituperar] también llevaba a las mujeres ante la justicia, que les imponía multas, mientras los curas bramaban contra la lengua de las mujeres durante sus sermones. De las esposas, se esperaba especialmente que estuviesen calladas, que “obedeciesen a su marido sin objeciones” y “le tuviesen un temor reverencial”. Por encima de todo, se les ordenaba que convirtiesen a su marido y su hogar en el centro de todas sus atenciones y que no perdiesen el tiempo en la ventana o en la puerta. Incluso se las desalentaba a visitar demasiado a sus familias una vez casadas y, ante todo, a pasar tiempo con sus amigas. En 1547, “se proclamó la prohibición de que las mujeres se reunieran para murmurar y charlar” y se ordenó a los maridos que “guardasen a sus esposas en casa”.²⁰ La amistad femenina fue uno de los objetivos de la caza de brujas, como demuestra el hecho de que en el transcurso de los juicios, las acusadas eran obligadas a denunciarse unas a otras bajo tortura: las amigas entregaban a sus amigas, las hijas a sus madres.

En este contexto, *gossip* pasó de indicar amistad y afecto a significar denigración y ridículo. Aunque se empleara con su significado original, tenía nuevas connotaciones; en el siglo XVI designaba a un grupo informal de mujeres que imponía un comportamiento socialmente aceptable mediante la censura particular o los rituales públicos, lo que implica que la cooperación entre mujeres se estaba poniendo al servicio del mantenimiento del orden social.

20 Louis B. Wright, *Middle-Class Culture in Elizabethan England*, Ithaca, Cornell University Press, 1965 [1935].

Gossiping y la formación del punto de vista femenino

Gossip se refiere en la actualidad a una conversación informal en muchos casos dañina hacia las personas objeto de ella. Principalmente es una conversación que obtiene satisfacción de la crítica irresponsable a otras personas; es la circulación de información que no está destinada a oídos públicos pero es capaz de arruinar la reputación de alguien y, sin duda, es “una conversación de mujeres”.

Quienes “chismosean” son las mujeres que supuestamente no tienen nada mejor que hacer y tienen peor acceso al conocimiento y la información real, además de una incapacidad estructural para articular un discurso racional y basado en los hechos. Así pues, el chisme constituye un elemento fundamental en la devaluación de la personalidad y el trabajo de las mujeres, especialmente del trabajo doméstico, que presuntamente es el terreno ideal para que florezca esta práctica.

Como ya vimos, esta concepción del término *gossip* surge en un contexto histórico concreto. Si se contempla desde la perspectiva de otras tradiciones culturales, esta “charla intrascendente entre mujeres” tendría en realidad un aspecto muy diferente. En muchos lugares del mundo, a las mujeres se las consideró históricamente como las tejedoras de la memoria: quienes mantienen vivas las voces del pasado y las historias de la comunidad, quienes las transmiten a las generaciones futuras y, al hacerlo, crean una identidad colectiva y un profundo senti-

miento de cohesión. También son ellas quienes legan el conocimiento y la sabiduría adquirida, ya sea sobre los remedios medicinales, los problemas del corazón o la comprensión del comportamiento humano, empezado por los varones. Cuando se denomina *gossip* a esta producción de conocimiento se está contribuyendo a la degradación de las mujeres –es la continuación de la construcción estereotípica de la mujer como un ser propenso a la maldad, que envidia el poder y la riqueza de los demás y que está dispuesta a prestar oídos al diablo–. Es así como se silenció a las mujeres y, hasta el día de hoy, se las excluye de muchos de los lugares donde se toman las decisiones, se las priva de la posibilidad de definir su propia experiencia y se las obliga a sobrellevar la imagen misógina o idealizada que los hombres tienen de ellas. Pero estamos recuperando nuestra sabiduría. Como dijo una mujer hace poco en un encuentro sobre el significado de la brujería, la magia es que “nosotras sabemos que sabemos”.

Segunda parte

Las nuevas formas de acumulación del capital y la caza de brujas contemporánea

6. Globalización, acumulación capitalista y violencia contra las mujeres: una perspectiva internacional e histórica¹

Desde la propagación de nuevas modalidades de caza de brujas en diversas regiones del mundo, seguida por el incremento del número de mujeres que son asesinadas cada día, no son pocos los indicios de que se está librando una nueva guerra contra las mujeres. ¿Qué la motiva y cuál es la lógica que la respalda? Basándome en la abundante obra que se está publicando sobre el tema, producida en su mayoría por activistas y académicas feministas de América Latina, voy a abordar la cuestión contextualizando históricamente estas nuevas formas de violencia, examinando el impacto del desarrollo capitalista pasado y presente sobre la vida de las mujeres y las relaciones de género. Con este telón de fondo, examino además la relación entre las distintas formas de esta violencia –familiar, extradoméstica, institucional– y las estrategias de resistencia que están desarrollando las mujeres de todo el mundo para terminar con ella.

1 Este artículo se basa en una ponencia que impartí en el Foro internacional sobre feminicidios en grupos étnicos racializados: “Asesinatos de mujeres y acumulación global”, que se celebró en Buenaventura, Colombia, entre el 25 y el 28 de abril de 2016. Existe una versión editada, “*Undeclared War: Violence Against Women*” publicada en *Artforum* 55, núm. 10, especial “*The Politics of Everyday Life*”, verano de 2017, pp. 282-288.

Introducción

Desde los inicios del movimiento feminista, uno de los temas clave para el activismo fue la violencia contra las mujeres. Esto inspiró la creación del primer Tribunal Internacional de los Crímenes contra la Mujer, celebrado en Bruselas en marzo de 1976 con la participación de mujeres procedentes de cuarenta países, que aportaron sus testimonios sobre la maternidad forzada y la esterilización, la violación, el maltrato, el encierro en instituciones de salud mental o el brutal tratamiento que reciben las mujeres en la cárcel.² Desde entonces las iniciativas feministas contra la violencia se multiplicaron, del mismo modo que, a partir de las conferencias sobre la mujer celebradas por Naciones Unidas, se incrementó el número de leyes promulgadas por distintos gobiernos. Pero lejos de disminuir, la violencia contra las mujeres se ha intensificado en todos los rincones del mundo hasta el punto de que las feministas de hoy en día llaman “femicidio” a la letal modalidad de esta violencia. La violencia, cuantificada en la cifra de mujeres asesinadas o maltratadas, no solo siguió aumentando; como demuestran las autoras feministas se volvió más pública y brutal y está adoptando formas que hasta ahora solo se veían en épocas de guerra.³

2 Véase Diana E. H. Russell y Nicole Van de Ven (eds.), *Crimes against Women: Proceedings of the International Tribunal*, 2ª ed., Berkeley, Russell Publications, 1990 [1976], disponible en http://womenation.org/wp-content/uploads/2013/09/Crimes_Against_Women_Tribunal.pdf.

3 En este contexto es de enorme importancia la obra de la académica y activista argentina Rita Laura Segato. Véase *La es-*

¿Cuáles son los detonantes de este fenómeno y qué revela acerca de las transformaciones que se están produciendo en la economía global y en la posición social de las mujeres? Hay diversas respuestas a estas preguntas pero son cada vez mayores los indicios de que las causas fundamentales de esta nueva ola de violencia son las nuevas formas de acumulación de capital, que implican el despojo de tierras, la destrucción de las relaciones comunitarias y una intensificación de la explotación del cuerpo y el trabajo de las mujeres.

Dicho de otro modo, *la nueva violencia contra las mujeres tiene su origen en tendencias estructurales que han sido fundamentales para el desarrollo capitalista y el poder del Estado en todas las épocas.*

El capitalismo y la violencia contra las mujeres

El desarrollo del capitalismo se inició con una guerra contra las mujeres: la caza de brujas que produjo la muerte de miles de mujeres en Europa y en el Nuevo Mundo, durante los siglos XVI y XVII. Como explico en *Calibán y la bruja* (2011), este fenómeno sin precedentes históricos fue un elemento central en el proceso que Marx definió como acumulación originaria. Destruyó un universo de sujetos y prácticas femeninas que se interponía en el cumplimiento de los principales requisitos del sistema capitalista incipiente:

critura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013; *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Puebla, Pez en el Árbol, 2014.

la acumulación de una fuerza de trabajo masiva y la imposición de una disciplina de trabajo más rígida. Al denominar “brujas” a las mujeres, al perseguirlas, se estaba allanando el camino para confinar a las mujeres de Europa al trabajo doméstico no remunerado; se legitimaba que la mujer estuviera subordinada al hombre dentro y fuera de la familia; se otorgaba al Estado el control de su capacidad reproductiva, y con esto se garantizaba la creación de nuevas generaciones de trabajadores. De este modo, la caza de brujas construyó un orden específicamente capitalista y patriarcal que se perpetúa hasta la actualidad aunque experimente constantes reajustes a la hora de responder a la resistencia de las mujeres y a las necesidades cambiantes del mercado laboral.

Las torturas y ejecuciones a las que eran sometidas las mujeres acusadas de brujería aleccionaron rápidamente a las demás mujeres en el deber de ser obedientes y permanecer en silencio, y en que se resignaran al trabajo duro y a los abusos de los varones, para ser aceptadas socialmente. Hasta el siglo XVIII, las que se resistían se topaban con el *scold's bridle* [bozal o máscara infamante], un artilugio de metal y cuero que también se utilizaba para doblegar a los esclavos; el bozal se cerraba en torno a la cabeza de la mujer castigada y, si intentaba hablar, le laceraba la lengua. En las plantaciones de Estados Unidos también se perpetraron formas de violencia de género; hacia el siglo XVIII, los abusos sexuales de los amos hacia las esclavas se habían convertido en una política de la violación sistemática, en tanto los dueños de las plantaciones pretendían reemplazar la importación de esclavos

africanos con una industria local de reproducción de esclavos que tenía su núcleo en el estado de Virginia.⁴

La violencia contra las mujeres no desapareció con el fin de la caza de brujas y la abolición de la esclavitud. Al contrario, se normalizó. En las décadas de 1920 y 1930, en pleno auge del movimiento eugenésico, la “promiscuidad sexual” femenina, considerada un signo de debilidad mental, era castigada con la internación en instituciones de salud mental o la esterilización.⁵ La esterilización de las mujeres negras, de las pobres o de aquellas que practicaban sexo fuera del matrimonio prosiguió hasta la década de 1960, tanto en el sur como en el norte del país, y se convirtió en “la modalidad anticonceptiva más desarrollada en Estados Unidos”.⁶ Al hablar de violencia contra las mujeres también debemos incluir el extendido uso de la lobotomía para curar la depresión en la década de 1950. Esta práctica quirúrgica se consideraba ideal para las mujeres destinadas al trabajo doméstico, ya que supuestamente no requiere cerebro.

4 Ned Sublette and Constance Sublette, *The American Slave Coast: A History of the Slave-Breeding Industry*, Chicago, Lawrence Hill Books, 2016.

5 En una serie de artículos publicados en *New Masses* en la década de 1930, Meridel Le Sueur explicaba cómo las mujeres obreras desempleadas que recibían ayudas estatales durante la Gran Depresión vivían con el miedo de que los asistentes sociales las capturaran y las internaran o esterilizaran a la fuerza. Meridel Le Sueur, *Women on the Breadlines*. 2^{da} ed. revisada, Nueva York, West End Press, 1984 [1977].

6 Dorothy Roberts, *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, Nueva York, Vintage Books, 2016 [1997], pp. 90-91.

Tiene aún más importancia lo que señala Giovanna Franca Dalla Costa en *Un lavoro d'amore* (1978): la violencia siempre estuvo presente como subtexto, como posibilidad, en la familia nuclear. A través de su salario, se otorgó a los hombres el poder de supervisar el trabajo doméstico gratuito de las mujeres, de utilizarlas como sirvientas y de castigarlas si se negaban a hacer su trabajo. Por eso, hasta hace poco, la violencia doméstica masculina no se consideraba un crimen. De forma paralela a la legitimación estatal del derecho de los padres a castigar a sus hijos como una forma de prepararlos para su futuro como trabajadores, la violencia doméstica contra las mujeres fue tolerada por los tribunales y la policía, como una respuesta legítima al incumplimiento de las tareas domésticas de la mujer.

Si bien la violencia contra la mujer se ha normalizado como una dimensión estructural de las relaciones familiares y de género, lo que ha ocurrido durante las últimas décadas excede la norma. Un ejemplo es el caso de los asesinatos de Ciudad Juárez, la ciudad de la frontera mexicana situada frente a El Paso, Texas, donde desaparecieron cientos de mujeres en los últimos veinte años y cuyos cuerpos torturados aparecen a menudo abandonados en espacios públicos. Los secuestros y los asesinatos de mujeres son una realidad cotidiana en América Latina hoy y traen a la memoria los recuerdos de la “guerras sucias” que en las décadas del setenta y ochenta cubrieron de sangre a tantos países del continente. Esto se debe a que la clase capitalista está decidida a poner el mundo patas arriba con tal de consolidar su

poder, socavado por las luchas anticoloniales, feministas y antiapartheid de los años sesenta y setenta, como el movimiento *Black Power*. Y para conseguirlo ataca los medios de reproducción de la población, instituyendo un régimen de guerra permanente.

Mi tesis, dicho con otras palabras, es que estamos en presencia de una escalada de la violencia contra las mujeres, especialmente contra las afrodescendientes y las mujeres de los pueblos nativos. Y esto debido a que la “globalización” es un proceso de recolonización política ideado para otorgar al capital un control incuestionable de la riqueza natural mundial y del trabajo humano, que no se puede lograr sin atacar a las mujeres, en tanto directamente responsables de la reproducción de sus comunidades. No es ninguna sorpresa que la violencia contra las mujeres haya sido más intensa en aquellas zonas del mundo más ricas en recursos naturales (el África Subsahariana, América Latina, el Sudeste Asiático), que ahora son objetivo de empresas comerciales y en las que la lucha anticolonial fue más intensa. Vejar a las mujeres es funcional para los “nuevos cercamientos”.⁷ Allana el camino al acaparamiento de tierras, las privatizaciones y las guerras que llevan años devastando regiones enteras.

7 El concepto de “nuevos cercamientos” fue articulado en una edición temática de la publicación *Midnight Notes*, en la que se detallan las consecuencias de programas como los de ajuste estructural y la destrucción de los regímenes de propiedad comunal de la tierra en África y otras antiguas colonias en general. Véase *Midnight Notes Collective, The New Enclosures, Midnight Notes*, núm. 10, 1990, disponible en <https://libcom.org/files/rmn10-new-enclosures.pdf>.

Muchas veces la brutalidad de los ataques perpetrados contra las mujeres es tan extrema que no parecen tener una utilidad práctica. Refiriéndose a las torturas que infligen al cuerpo de las mujeres las organizaciones paramilitares que operan en América Latina, Rita Laura Segato habla de “violencia expresiva” y “pedagogía de la crueldad”. Afirma que su objetivo es sembrar el terror, enviar a las mujeres, en primer lugar y, a través de ellas a toda la población, el mensaje de que no deben esperar piedad alguna.⁸ Al expulsar a los habitantes de grandes territorios, al obligar a la gente a abandonar su hogar, sus campos, su tierra ancestral, la violencia contra las mujeres es un elemento esencial de las operaciones de las empresas mineras y petroleras que en la actualidad desplazan a decenas de pueblos en África y América Latina. Es la otra cara de los mandatos de las instituciones internacionales, tales como el Banco Mundial o Naciones Unidas, que determinan la política económica global y establecen los códigos mineros y que, en definitiva, son los responsables de las condiciones neocoloniales en las que las corporaciones operan sobre el terreno. En efecto, tenemos que dirigir la mirada hacia sus oficinas y sus planes de desarrollo para entender la lógica por la que las milicias que operan en los yacimientos de diamantes, coltán y cobre de la República Democrática del Congo disparan a las mujeres dentro de la vagina, o los soldados de Guatemala abren a cuchillo el vientre de las embara-

⁸ Rita Laura Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez...*, pp. 22-23.

zadas mientras se sigue hablando de guerra de contrainsurgencia. Segato tiene razón. Esta violencia no puede surgir de la vida cotidiana de ninguna comunidad. Es “violencia de manual”. Hay que planificarla, calcularla y ejecutarla bajo la más absoluta garantía de impunidad, del mismo modo que las compañías extractivas contaminan la tierra, los ríos y los arroyos con sustancias químicas letales con total impunidad mientras los guardias de seguridad encarcelan a la gente que vive de esos recursos si se atreven a oponerse. No importa quién sea el autor inmediato, solo los Estados y poderosas agencias pueden dar luz verde a semejante devastación, garantizando que los culpables jamás lleguen a pisar un tribunal.

Es muy importante enfatizar que la violencia contra las mujeres es un elemento esencial de esta nueva guerra global, no solo a causa del horror que evoca o los mensajes que envía, sino por lo que representan las mujeres, capaces de mantener unida a su comunidad y, lo que es también trascendental, defender concepciones no comerciales de la seguridad y la riqueza. En África e India, por ejemplo, las mujeres tenían hasta hace poco acceso a la tierra comunal y dedicaban buena parte de sus jornadas de trabajo a la agricultura familiar. Pero tanto la tenencia comunal de la tierra como la agricultura de subsistencia están sufriendo un fuerte ataque institucional: el Banco Mundial las acusa de ser parte de las causas de la pobreza mundial con el argumento de que la tierra es un “activo muerto” si no está registrada formalmente y no se emplea como garantía para obtener préstamos bancarios con los que emprender alguna actividad empresarial.

En realidad, es gracias a la agricultura familiar que muchas personas lograron sobrevivir a los brutales planes de austeridad. Pero las críticas como la del Banco Mundial, repetidas como un mantra en decenas de reuniones con autoridades y líderes locales, tuvieron éxito tanto en África como en India, hasta el punto que las mujeres se vieron obligadas a abandonar la producción de subsistencia y a trabajar como ayudantes de sus maridos en la producción de mercancías. Como observa Maria Mies, esta dependencia forzada es uno de los métodos particulares con los que se produce la “integración en el desarrollo” de las mujeres de las zonas rurales, lo que constituye un proceso violento por sí mismo. No solo está “garantizada por la violencia inherente a las relaciones patriarcales hombre-mujer”, también devalúa a las mujeres de modo que los hombres de sus comunidades las consideran seres inútiles, de cuyos bienes y trabajo se pueden apropiarse sin escrúpulos.

La modificación de las leyes y normas que rigen la propiedad de la tierra y del concepto de lo que se puede considerar una fuente de valor parece estar en el origen de un fenómeno que causó mucho sufrimiento a las mujeres desde la década de 1990, especialmente en África e India: el regreso de la caza de brujas. Hay muchos factores que contribuyen a la reaparición de la caza de brujas. Entre ellos, la desintegración de la solidaridad comunal, causada por un empobrecimiento que lleva décadas profundizándose, debido a los estragos ocasionados por el sida y otras enfermedades en sociedades en las que la malnutrición es rampante y los sistemas de

asistencia sanitaria colapsaron. Otros factores son la expansión de las sectas evangélicas neocalvinistas que predicán que la pobreza es causada por los defectos personales o por la acción maligna de las brujas. Se observó que las acusaciones de brujería son más frecuentes en aquellas zonas que fueron elegidas para desarrollar proyectos comerciales o en las que están en marcha procesos de privatización de tierras (como ocurre en las comunidades tribales de India) y en los casos en los que las acusadas poseen tierra que pueda ser confiscada. En África en particular, las víctimas son mujeres mayores que se mantienen gracias a una parcela de tierra, mientras que los acusadores son los miembros más jóvenes de su comunidad, por lo general desempleados, que consideran que estas ancianas usurpan lo que les debería pertenecer; estos son a veces manipulados por otros actores que permanecen en la sombra, como los líderes locales quienes a menudo conspiran de acuerdo con intereses empresariales.⁹

Entre las nuevas formas de acumulación de capital existen otras modalidades de instigar la violencia contra las mujeres. El desempleo, el trabajo precario y el colapso del salario familiar son fundamentales. Privados de ingresos, los hombres descargan su frustración sobre las mujeres de su familia o intentan recuperar el dinero y el poder social que perdieron explotando el cuerpo y el trabajo de las muje-

9 Sobre la caza de brujas en África, véase “La caza de brujas, la globalización y la solidaridad feminista en África hoy”, capítulo 7 del presente volumen.

res. Tal es el caso de los “asesinatos por la dote” en India, un fenómeno por el que los hombres de clase media asesinan a sus esposas si no llevan consigo suficientes bienes para casarse con otra mujer y adquirir otra dote. Otro ejemplo es la trata para la explotación sexual, un elemento clave en la expansión de la industria sexual, que suelen llevar a cabo organizaciones delictivas masculinas capaces de imponer el “trabajo esclavo en su forma más cruda”.¹⁰

En este punto, la micropolítica individual remeda la macropolítica institucional y confluye con ella. Para el capital, al igual que para el varón sumergido en la precariedad, el valor de la mujer reside cada vez más en ser mano de obra barata que puede aportar una remuneración mediante la venta de su trabajo y su cuerpo en el mercado, y no tanto en su trabajo doméstico no remunerado, que necesitaría estar respaldado por un salario masculino estable, algo que el capitalismo contemporáneo tiene la determinación de erradicar excepto en sectores limitados de la población. La labor de las mujeres como productoras de nuevas generaciones en casa no desapareció, pero dejó de ser suficiente para lograr aceptación social. Por el contrario, el embarazo es a menudo una carga que incrementa considerablemente la vulnerabilidad de las mujeres ante la violencia, cuando a los hombres les molesta la responsabilidad que conlleva. La economía política

10 Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books, 2014 [1986], p. 146 [ed. cast.: *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019, p. 271]

emergente promueve así unas relaciones familiares más violentas, en tanto de las mujeres se espera que no dependan de los hombres y aporten dinero al hogar, pero luego son castigadas si no cumplen sus obligaciones domésticas o exigen más poder como reconocimiento por su contribución económica.

La necesidad de algunas mujeres de abandonar su hogar, emigrar, sacar su trabajo reproductivo a la calle (como vendedoras, negociantes o trabajadoras sexuales) para mantener a su familia también da lugar a nuevas formas de violencia contra ellas. De hecho, toda la evidencia apunta a que la integración de la mujer en la economía global es un proceso violento. Se sabe que las mujeres migrantes de Latinoamérica toman anticonceptivos ante la expectativa de ser violadas por la policía fronteriza, que está ahora militarizada. Las vendedoras ambulantes se enfrentan a la policía que intenta confiscarles sus productos. Como observa Jules Falquet, conforme las mujeres pasan de servir a un hombre a servir a muchos (cocinando, limpiando, ofreciendo servicios sexuales), los métodos tradicionales de contención colapsan, poniendo a las mujeres en una posición más vulnerable ante el abuso. La violencia masculina individual también es una respuesta ante la mayor firmeza de las mujeres a la hora de exigir autonomía e independencia económica y, a un nivel más primario, una reacción contra el auge del feminismo.¹¹ Es el tipo de violencia

11 Jane Caputi y Diana E.H. Russell, "Femicide: Sexist Terrorism Against Women" en Jill Radford y Diana E. H. Russell (eds.), *Femicide: The Politics of Woman Killing*, Nueva York, Twayne Publishers, 1992, pp. 13-21.

que estalló en la masacre de la École Polytechnique de Montreal el 6 de diciembre de 1989, cuando un hombre entró en un aula, separó a los varones de las mujeres y abrió fuego sobre ellas al grito de “son todas unas putas feministas”. Mató a catorce mujeres. La misoginia va acompañada también de racismo. En Estados Unidos, donde los asesinatos de mujeres no dejaron de aumentar desde los años ochenta y donde cada año matan a más de tres mil mujeres, es menos probable que los asesinatos de mujeres negras se resuelvan o reciban la atención de los medios, que los asesinatos de mujeres blancas –como muestra la pasmosa lentitud de las investigaciones de los asesinatos en serie de mujeres afroamericanas con bajos ingresos en Los Ángeles y en otras ciudades–. El transodio también acompaña a la misoginia. Entre 2010 y 2016 fueron asesinadas al menos 111 personas transgénero y no conformes con su género en Estados Unidos, en la mayoría de los casos se trataba de mujeres negras transexuales. Según la *National Coalition of Anti-Violence Programs* [Coalición Nacional de Programas contra la Violencia], 23 de esos homicidios se produjeron en 2016, la cifra más elevada según los registros de la organización. La violencia racializada también va en aumento en Canadá. Desaparecieron decenas de mujeres, la mayoría de ellas nativas americanas, que luego aparecieron muertas en la que ahora se conoce como la *Highway of Tears* [Carretera de las Lágrimas].¹²

12 Dan Levin, “Dozens of Women Vanish on Canada’s Highway of Tears, and Most Cases Are Unsolved”, *New York Times*, 24 de mayo

Es obvio que estas formas de violencia son diferentes a las que practican los paramilitares, los narcos, los ejércitos privados y los guardias de seguridad de las empresas, pero están íntimamente relacionadas. Como señalaron Sheila Meintjes, Anu Pillay y Meredith Turshen,¹³ la negación de la autonomía femenina conecta la violencia de los tiempos de guerra con la violencia de los tiempos de paz, autonomía que a su vez se vincula con el control sexual y la asignación de recursos. También Maria Mies afirma: “En todas estas relaciones de producción, basadas en la violencia y la coerción, podemos observar una interacción entre los varones (padres, hermanos, maridos, proxenetas, hijos), la familia patriarcal, el Estado y las empresas capitalistas”.¹⁴ La violencia doméstica y la violencia pública (es decir, la violencia militar o paramilitar y la caza de brujas) también se alimentan la una de la otra. Muchas veces las mujeres no denuncian los abusos que sufrieron por miedo al rechazo de sus familiares o a ser sometidas a más violencia. Por otro lado, la tolerancia institucional de la violencia doméstica genera una cultura de la impunidad que contribuye a normalizar la violencia pública infligida a las mujeres.

En todos los casos que mencioné la violencia contra las mujeres es violencia física. Pero no debemos

de 2016, disponible en <https://www.nytimes.com/2016/05/25/world/americas/canada-indigenous-women-highway-16.html>.

13 Sheila Meintjes, Anu Pillay y Meredith Turshen (ed.), *The Aftermath: Women in Post-conflict Transformations*, Londres, Zed Books, 2001.

14 Maria Mies, *op. cit.*, p. 146 [ed. cast.: p. 271]

ignorar la violencia infligida por la política social y económica y la mercantilización de la reproducción. La pobreza resultante de los recortes en los subsidios sociales, el empleo y los servicios sociales debería considerarse una forma de violencia en sí misma, al igual que las condiciones laborales inhumanas que se encuentran por ejemplo en las maquilas, que son las nuevas plantaciones esclavistas. La carencia de asistencia sanitaria, la negación del acceso al aborto, el aborto de los fetos de niñas, la esterilización de las mujeres en África, India y Latinoamérica, para el “control demográfico”, por no hablar de los “microcréditos” –que tantas veces llevaron a la pérdida a quienes no pueden devolverlos–, también son formas atroces de violencia. A ellas debemos añadir la tendencia a la militarización de la vida cotidiana, con la glorificación de los modelos de masculinidad agresivos y misóginos que implica. Tal como expone Jules Falquet, la proliferación de hombres armados y el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo, por la que la mayoría de los puestos disponibles para los varones requieren del uso de la violencia (como personal de seguridad privada para el hogar o el sector comercial, guardias de prisión, miembros de bandas y mafias o soldados en ejércitos nacionales o privados), cumple un papel central en la creación de masculinidades cada vez más tóxicas.¹⁵ Las estadísticas muestran que quienes asesinan son en

15 Jules Falquet, “Hommes en armes et femmes ‘de service’: tendances néolibérales dans l’évolution de la division sexuelle internationale du travail”, *Cahiers de Genre*, núm. 40, 2006, pp. 15-37.

muchos casos varones que están familiarizados con las armas y tienen acceso a ellas y que están acostumbrados a resolver los conflictos por medio de la violencia. En Estados Unidos, a menudo se trata de policías o de veteranos de la guerra de Iraq o de Afganistán. El elevado nivel de violencia contra las mujeres presente en el ejército de Estados Unidos ha sido un factor significativo en este contexto. Como indicaba Frantz Fanon, refiriéndose a los franceses cuya misión era torturar a los rebeldes argelinos, la violencia es indivisible: no se puede practicar como una ocupación habitual sin desarrollar rasgos violentos y llevársela a casa. La construcción y difusión de modelos de feminidad hipersexualizados en los medios de comunicación exacerbó el problema al invitar abiertamente a la agresión sexual y contribuir a una cultura misógina en la que las aspiraciones de autonomía de las mujeres son degradadas y reducidas al estatus de provocación sexual.

Dado el carácter generalizado de la violencia a la que se enfrentan las mujeres, es evidente que la resistencia contra ella también debe organizarse en numerosos frentes. Encontramos movilizaciones que cada vez más abogan por soluciones de corto plazo, como exigir leyes más punitivas, lo que solo sirve para dar más poder a las mismas autoridades que, de manera directa o indirecta, son responsables de este problema. Las estrategias que idean las mujeres cuando toman las riendas del asunto son más eficaces. Las tácticas más efectivas fueron la apertura de albergues controlados por las mujeres que los usan, y no por las autoridades; la organización de clases de autodefensa

o de manifestaciones ampliamente inclusivas como las marchas *Take Back the Night* [Retomemos la noche], que tuvieron lugar en la década de 1970 o las de las mujeres de India contra las violaciones y los asesinatos por la dote, que a menudo devenían en sentadas en los barrios de los perpetradores o frente a las comisarías de policía. Durante los últimos años también presenciamos la aparición de campañas contra la caza de brujas en África e India, en las que mujeres y varones van de pueblo en pueblo educando a la población sobre las causas de las enfermedades y los intereses que motivan a los curanderos tradicionales, líderes locales y otros acusadores habituales. En algunas zonas de Guatemala, las mujeres empezaron a anotar los nombres de los soldados abusadores y a exponerlos públicamente en sus pueblos natales. En todos estos casos, la decisión de contraatacar, acabar con el aislamiento y unirse a otras mujeres fue vital para el éxito de estas iniciativas. Pero estas estrategias no pueden producir un cambio duradero si no van acompañadas de un proceso de revalorización de la posición de la mujer y de las actividades reproductivas que aporta a la familia y a la comunidad, y esto no se conseguirá mientras las mujeres no adquieran los recursos que necesitan para ser independientes de los hombres y para que no se les pueda obligar a aceptar condiciones de trabajo y relaciones familiares peligrosas y explotadoras con tal de sobrevivir.

7. La caza de brujas, la globalización y la solidaridad feminista en África hoy¹

La abolición de la esclavitud no supuso la desaparición de la caza de brujas del repertorio de la burguesía. Por el contrario, la expansión global del capitalismo a través de la colonización y de la cristianización aseguraron que esta persecución fuera implantada en el cuerpo de las sociedades colonizadas y, con el tiempo, puesta en práctica por las comunidades sojuzgadas en su propio nombre y contra sus propios miembros.

Calibán y la bruja

Al tratar la cuestión de la caza de brujas como un fenómeno global al final de *Calibán y la bruja* y comentar las cazas de brujas que tuvieron lugar en África y otros lugares durante las décadas de 1980 y 1990, ya expresé mi preocupación por el hecho de que estas persecuciones rara vez se denunciaban en Europa y Estados Unidos. Hoy en día, hay más publicaciones sobre el regreso de la caza de brujas a la palestra mundial: los medios de comunicación informan sobre los asesinatos de brujas que se producen en

¹ Artículo publicado originalmente en *Journal of International Women's Studies* 10, núm. 1, octubre 2008, pp. 21-35.

África, pero también en India, Nepal y Papúa Nueva Guinea. Sin embargo, con escasas excepciones,² los movimientos por la justicia social e incluso las organizaciones feministas siguen guardando silencio ante el asunto, a pesar de que las víctimas sean predominantemente mujeres.

Cuando hablo de caza de brujas, me refiero a la reaparición de las expediciones punitivas, realizadas por varones jóvenes que toman la justicia por mano propia, o por autoproclamados cazadores de brujas, que a menudo terminan en el asesinato de las personas acusadas y en la confiscación de sus bienes. Durante las dos últimas décadas este fenómeno se convirtió en un grave problema en África y sigue persistiendo en la actualidad. A partir de 1992, tan solo en Kenya fueron asesinadas más de cien personas

2 Una excepción es el documental *The Indian Witch Hunt* [La caza de brujas india] realizado por la cineasta india Rakhi Varma, que ganó el premio a la mejor película en el certamen ShowReal Asia 2 Awards, celebrado en Singapur el 20 de abril de 2005; Savvy Soumia, “Film on Witches Casts a Spell - Documentary Features in the Nomination List of Magnolia Award”, *Telegraph*, 12 de mayo de 2005, disponible en <https://www.telegraphindia.com/states/jharkhand/film-on-witches-casts-a-spell-documentary-features-in-the-nomination-list-of-magnolia-award/cid/878352>. Según informa Rachel Nuwer, actualmente en India “una organización de base liderada por mujeres está trabajando contra estas prácticas. Las mujeres organizadas en pequeños grupos locales [han] incorporado a su agenda la abolición de la caza de brujas”; “Women Shut Down Deadly Witch Hunts in India (Yes, That Still Happens)”, *Smithsonian.org*, 5 de septiembre de 2012, disponible en <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/women-shut-down-deadly-witch-hunts-in-india-yes-that-still-happens-26095379>.

en el transcurso de una década, principalmente en la provincia sudoccidental de Kisii.³ Desde entonces se multiplicaron las informaciones sobre los “asesinatos de brujas”, que ya ascienden a miles de casos y prosiguen al día de hoy. Como explica el sociólogo ghanés Mensah Adinkrah: “Durante los últimos años, el ejercicio de la violencia contra personas sospechosas de ser brujas o acusadas de ello se convirtió en una de las principales formas de violación de los derechos humanos en África. Muchas agencias locales e internacionales han denunciado las amenazas, intimidaciones, torturas y asesinatos de decenas de personas sospechosas de practicar brujería”.⁴

Aunque sean antropólogos quienes más estudian el problema, las acusaciones de brujería deberían preocupar a todas las feministas, sean del norte o del sur. Y es que, además de causar un sufrimiento inenarrable a las personas acusadas y pergeñar una ideología misógina que degrada a todas las mujeres, estas acusaciones tienen consecuencias devastadoras en las comunidades afectadas, especialmente entre las generaciones más jóvenes. Estas son

3 Según Justus M. Ogembo, tan solo en el distrito de Kisii “más de cien personas habían sido brutalmente asesinadas” hasta el 9 de abril de 2002; *Contemporary Witch-Hunting in Gusii, Southwestern Kenya*, Lewinston, Edwin Mellen Press, 2006, p. 2. Ha habido más asesinatos después de esa fecha; véase “Witches’ Burnt to Death in Kenya”, *BBC News*, 21 de mayo de 2008, disponible en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7413268.stm>. En este artículo se informa del asesinato de once personas, ocho mujeres y tres hombres, en mayo de 2008.

4 Mensah Adinkrah, *Witches, Witchcraft and Violence in Ghana*, Nueva York, Berghahn Books, 2015, p. 5.

también emblemáticas de los efectos de la globalización económica y constituyen otra demostración de cómo la globalización contribuye a intensificar la violencia de los hombres contra las mujeres.

A continuación me referiré a las cazas de brujas que se están desarrollando en África, examinaré sus motivaciones y apuntaré algunas iniciativas que las feministas pueden emprender para poner fin a esta persecución. Mi argumento es que hay que entender estas cazas de brujas en el contexto de la profunda crisis que está experimentando el proceso de reproducción social a causa de la liberalización y globalización de las economías africanas. Estos factores están devaluando la posición social de la mujer y generando fuertes conflictos entre jóvenes y mayores y entre mujeres y hombres por el uso de recursos económicos clave, empezando por la tierra. En este sentido, considero que la caza de brujas actual está en un continuo con fenómenos tales como los “asesinatos por la dote”, la vuelta del *satí* en India o los cientos de asesinatos de mujeres que se producen en algunas localidades mexicanas fronterizas con Estados Unidos, como Ciudad Juárez. De diferentes formas, las acusaciones de brujería también son un efecto del proceso de alienación social provocado por la “integración” en la economía global y la disposición de los hombres para descargar su frustración económica sobre las mujeres, o incluso para quitarles la vida con tal de estar en línea con el avance de las relaciones capitalistas. Las nuevas cazas de brujas también guardan continuidad con el retorno de lo “sobrenatural” en el discurso po-

lítico y la práctica popular en todo el mundo (por ejemplo, los “cultos satánicos” de Europa y Estados Unidos), un fenómeno que se puede atribuir a la proliferación de las sectas religiosas fundamentalistas pero que significativamente germinaron a la par que se producía la liberalización de la vida económica y política en África.

Mi análisis me lleva a concluir que mientras se movilizan contra estas infames violaciones de los derechos de las mujeres, las feministas deberían poner en tela de juicio a las agencias que crearon las condiciones materiales y sociales que las hicieron posibles. Estas incluyen a los gobiernos africanos que no intervienen para evitar las matanzas o castigarlas, así como al Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y sus soportes internacionales –Estados Unidos, Canadá y la Unión Europea– cuyas políticas económicas destruyeron las economías locales y recolonizaron el continente africano, cuando en nombre de la “crisis de la deuda” y la “recuperación económica” impusieron regímenes de austeridad brutales a los países africanos y arrebataron buena parte de su poder de decisión a sus gobiernos. Es crucial que, ante todo, las feministas pongan en tela de juicio a la Organización de las Naciones Unidas, que se llena la boca hablando de los derechos de las mujeres pero trata la liberalización económica como uno de los objetivos del milenio, al tiempo que mira y calla mientras las ancianas de África y muchos otros lugares del mundo son demonizadas, expulsadas de sus comunidades, cortadas en pedazos o quemadas vivas.

La caza de brujas y la globalización en África desde la década de 1980 hasta el presente

Aunque a menudo el temor a la brujería se describe como un rasgo bien asentado de los sistemas de creencias africanos,⁵ los asaltos a “brujas” se intensificaron en todo el continente durante la década de 1990 de un modo nunca visto durante el periodo precolonial. Es difícil obtener datos, dado que en muchos casos los ataques y asesinatos no quedan registrados ni se castigan. No obstante, los que tenemos disponibles muestran la magnitud del problema.

Actualmente hay unas tres mil mujeres exiliadas en los “campamentos de brujas” del norte de Ghana, que se vieron obligadas a huir de sus comunidades ante las amenazas de muerte.⁶ Como ya co-

5 Esta tesis es tan común que es difícil seleccionar una sola fuente; véase, entre otros: Patrick Chabal y Jean-Pascal Daloz, *Africa Work: Disorder as Political Instrument*, Oxford, James Currey, 1999; Justus M. Ogembo, *op. cit.*; Elias K. Bongmba, “Witchcraft and the Christian Church: Ethical Implications” en Gerrie ter Haar (ed.), *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*. Trenton, Africa World Press, 2007. Aún así, en esta última obra Stephen Ellis indica que “La ‘brujería’ africana contemporánea no es [...] como muchos otros aspectos de la vida aquí, ni auténticamente africana ni una pura imposición. Es una desafortunada amalgama creada en parte por la comparación de ideas y prácticas religiosas de distintos lugares”; “Witching Times: A Theme in the Histories of Africa and Europe”, *op. cit.*, p. 35.

6 El dato procede de Karen Palmer, *Spellbound: Inside West Africa's Witch Camps*, Nueva York, Free Press, 2010, p. 18. La autora cuenta la visita que realizó a algunos “campamentos de

mentamos, decenas de personas, sobre todo mujeres, fueron asesinadas en el distrito gusii (Kisii) del sudoeste de Kenya; los atacantes son grupos bien organizados de hombres jóvenes, por lo general solteros, que actúan como mercenarios a las órdenes de los parientes de las víctimas o terceros interesados.⁷ Desde la caída del apartheid graves persecuciones en la provincia de Limpopo, Sudáfrica, causaron tantas muertes que el partido African National Congress consideró adecuado que una de sus primeras iniciativas de gobierno fuese nombrar una comisión de investigación específica.⁸ También se registraron ataques habituales a “brujas”, a menudo con resultados fatales, en la República de Benín, Camerún, Tanzania, República Democrática del Congo y Uganda. Según un informe, al menos veintitrés mil “brujas” fueron asesinadas en África entre 1991 y 2001, si bien se considera que es un cálculo conservador.⁹ También se lanzaron campañas de “limpieza” en las que los cazadores de brujas van de pueblo en pueblo sometiendo a todo el mundo a interrogatorios y exorcismos humillantes y aterra-

brujas” en 2007. La cifra supone un aumento sustancial respecto a las mil exiliadas que contabiliza Allison Berg en *Witches in Exile*, San Francisco, California Newsreel, 2004, DVD, 79 min.

7 Ogembo, *op. cit.*, pp. 106-108, 65-81.

8 Jean Comaroff y John Comaroff, “Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony”, *American Ethnologist*, núm. 26: 2, mayo 1999, p. 282.

9 Richard Petraitis, “The Witch Killers of Africa”, *The Secular Web*, 2003, acceso el 8 de julio de 2019, disponible en https://infidels.org/library/modern/richard_petraitis/witch_killers.html.

dores. Es el caso de Zambia, donde había 176 cazadores de brujas activos en uno de los distritos de la Provincia Central durante el verano de 1997. Desde entonces, “prosiguieron sin cesar” las cacerías de brujas, en las que se expulsa a las acusadas de sus aldeas, se les expropián sus posesiones y, con frecuencia, se las tortura y asesina.¹⁰

En la mayoría de los casos, los cazadores de brujas operan impunemente incluso a la luz del día. Muchas veces los cuerpos policiales se ponen de su parte o se niegan a arrestarlos para que no se les acuse de proteger a las brujas o porque no pueden encontrar a nadie que quiera testificar contra los atacantes. Los gobiernos también se quedaron mirando desde el banquillo. A excepción del gobierno de Sudáfrica, ninguno investigó seriamente las circunstancias de estos asesinatos. Pero lo que más sorprende es que las feministas no se hayan pronunciado en contra de ellos. Tal vez teman que si denuncian la caza de brujas puedan estar promoviendo los estereotipos coloniales que retratan a los africanos como pueblos condenados al atraso y la irracionalidad. Este temor no es infundado, pero es equívoco, ya que la caza de brujas no es un problema exclusivo de África, sino un problema global. Forma parte de una tendencia global a la intensificación de la violencia contra las mujeres que tenemos que combatir. Por eso, necesitamos entender las fuerzas y dinámicas sociales responsables de la caza de brujas.

10 Hugo F. Hinfelaar, “Witch-Hunting in Zambia and International Illegal Trade” en Haar, *op. cit.*, p. 233.

Es importante resaltar, en este contexto, que en África no hubo movimientos contra la brujería hasta la época colonial, en conjunción con la introducción de la economía monetaria, lo que provocó profundos cambios en las relaciones sociales y se crearon nuevas formas de desigualdad.¹¹ Antes de la colonización, las brujas eran en ocasiones castigadas, pero rara vez eran asesinadas; de hecho es incluso cuestionable que se pueda hablar de “brujería” al referirse a los tiempos precoloniales, puesto que el término no se empleaba antes de la llegada de los europeos.

Fue durante las décadas de 1980 y 1990 cuando –junto a la crisis de la deuda, los ajustes estructurales y la devaluación de la moneda– el miedo a las supuestas brujas se convirtió en un problema prioritario en muchas comunidades africanas, hasta el

11 Elom Dovlo, “Witchcraft in Contemporary Ghana” en Haar, *op. cit.*, p. 70. Entre otros, Dovlo observa un auge en la práctica de la brujería y los santuarios contra la brujería en Ghana tras la llegada del colonialismo, en particular a partir del desarrollo de la industria del cacao, que generó nuevas divisiones de clase. En la década de 1950 se desarrolló un movimiento de cazadores de brujas que se extendió hasta la tierra de los yoruba en Nigeria y “persiguió a miles de mujeres”: este fue impulsado aparentemente por el aumento del precio del cacao en el mercado mundial. El movimiento fue respaldado por hombres de negocios que temían la competencia de las bien organizadas mercaderías y consideraban que su éxito económico era una amenaza a la autocracia masculina en el hogar. Andrew H. Apter, “Atinga Revisited: Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950-1951” en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 111-128.

punto de que “incluso los grupos étnicos [...] que no tenían conocimiento de la brujería antes de la época colonial hoy en día creen que las brujas habitan entre ellos”.¹²

¿A qué se debe el resurgimiento de una persecución que en ciertos aspectos es reminiscente de la caza de brujas europea del siglo XVII? Estas es una pregunta difícil de resolver, en caso de que no queramos limitarnos a las causas inmediatas. La situación se ve complicada por el hecho de que hay distintas clases de motivaciones tras las acusaciones de brujería. Una acusación de brujería puede ser producto de un conflicto de tierras o de rivalidades económicas, puede enmascarar la negativa a mantener a miembros de la familia o la comunidad que son considerados una carga económica, o puede ser un instrumento para justificar el cercamiento de las tierras comunales.

Lo que está claro es que apelar a la “cosmovisión africana” no ofrece una explicación acerca de este fenómeno. De manera similar, el argumento de que las acusaciones de brujería son un mecanismo nivelador que se emplea para defender los valores comunales ante la excesiva acumulación de riqueza difícilmente puede explicar estas persecuciones, frente a las destructivas consecuencias que tienen para las comunidades africanas y frente al hecho de que muchas de las acusadas son mujeres pobres.

12 Umar Habila Dadem Danfulani, “Anger as a Metaphor of Witchcraft: The Relation between Magic, Witchcraft, and Divination among the Mupun of Nigeria” en Haar, *op. cit.*, p. 181.

Resulta más convincente la idea de que la caza de brujas no constituye un legado del pasado, sino una respuesta a la crisis social producida por la reestructuración neoliberal de las políticas económicas en África. En *Witch-Hunting in Gusii, Southwestern Kenya*, Justus Ogembo ofrece un análisis detallado del modo en que la globalización económica favoreció un ambiente propicio a las acusaciones de brujería. En esta obra describe una situación que se repite en distintos países del continente y afirma que los programas de ajuste estructural y la liberalización del mercado desestabilizaron de tal modo a las comunidades africanas, debilitaron tanto su sistema reproductivo y arrojaron a los hogares a tal grado de “privación y desesperación” que muchas personas terminaron por creer que son víctimas de una conspiración maligna ejecutada por medios sobrenaturales.¹³ Señala además que tras el “ajuste estructural” de la economía de Kenya el desempleo ascendió a niveles nunca vistos. La moneda se devaluó de tal modo que los productos básicos se volvieron inasequibles, al mismo tiempo que las ayudas estatales para servicios básicos como la educación, la sanidad y el transporte público fueron suprimidas.

En resumen, millones de personas se encontraron entre la espada y la pared, incapaces de sustentar a su familia y su comunidad y sin esperanza alguna en el futuro. La mortalidad en aumento, especialmente entre los niños, causada por el colapso de los sistemas de salud, la malnutrición cada vez

13 Ogembo, *op. cit.*, p. 125.

más extendida y la propagación del sida contribuyeron a alimentar las sospechas de que alguien estaba jugando sucio. Ogembo afirma que la persecución de las brujas también estuvo instigada por la proliferación de las sectas cristianas fundamentalistas, que reinyectaron el miedo al diablo en la religión, y por la aparición de los autodenominados “curanderos tradicionales” que se aprovechaban de quienes no podían pagar las tarifas hospitalarias y ocultaban su incompetencia recurriendo a lo sobrenatural.

Muchos académicos comparten el análisis de Ogembo. Pero también se señalan otros aspectos de la globalización económica que proporcionan un contexto para entender la nueva oleada de caza de brujas. Una lectura es que se está manipulando la creencia en las brujas para justificar la expropiación de tierras. Por ejemplo, en algunas zonas de Mozambique, tras la guerra, las mujeres que se empeñaron en quedarse con las tierras que tenían con sus maridos antes de que estos muriesen fueron acusadas de ser brujas por los familiares de los fallecidos.¹⁴ Otras fueron acusadas cuando se negaron a entregar las tierras que habían alquilado durante la guerra.¹⁵ Las disputas por tierras también están en el

14 Liazzat Bonate, “Women’s Land Rights in Mozambique: Cultural, Legal and Social Contexts” en L. Muthoni Wanyeki (ed.), *Women and Land in Africa: Culture, Religion and Realizing Women’s Rights*, Londres, Zed Books, 2003, pp. 11, 74, 115.

15 Bina Awargal en *A Field of One’s Own: Gender and Land Rights in South Asia* observa el mismo patrón en el sur de Asia: “En las comunidades en las que las mujeres nunca tuvieron tierras, esos derechos tienden a provocar hostilidad: divorcios, acusaciones

origen de muchas acusaciones en Kenya. En ambos países la escasez de tierras intensifica los conflictos.

Las acusaciones de brujería también son un medio para los cercamientos. Cuando las agencias internacionales, aliadas con los gobiernos africanos, presionan para que se privaticen y enajenen tierras comunales, las acusaciones de brujería se convierten en un potente medio para acabar con la resistencia de quienes van a ser expropiados. Como señala el historiador Hugo Hinfelaar en referencia a Zambia:

En la actual era de las “fuerzas del mercado” sin control, como predica el presente gobierno y otros adeptos al neoliberalismo, la confiscación de tierras y otras formas de propiedad asumió una dimensión más siniestra. Se vio que las acusaciones de brujería y los rituales purificadores están particularmente extendidos en las zonas designadas para la gestión y explotación cinegética, el turismo y la posible ocupación por parte de grandes terratenientes. [...] Algunos jefes y caciques se benefician vendiendo porciones considerables de sus dominios a inversores internacionales, y fomentar los disturbios sociales en las aldeas facilita la transacción: un pueblo dividido no podrá unirse y oponerse a las pretensiones de terceros de arrebatarles la tierra que cultiva. De hecho, en ocasiones los vecinos están tan

de brujería, amenazas, ataques, torturas e incluso asesinatos”; citada en Wanyeki, *op. cit.*, p. 74.

ocupados acusándose unos a otros de practicar brujería que apenas se dan cuenta de que los están desalojando y de que se convirtieron en okupas de sus propias tierras ancestrales.¹⁶

Otro de los orígenes de las acusaciones de brujería es el carácter cada vez más misterioso de las transacciones económicas y la consiguiente incapacidad de la gente para comprender qué fuerzas gobiernan sus vidas.¹⁷ Conforme la economía local va siendo transformada por la política internacional y la “mano invisible” del mercado mundial, se hace más difícil entender qué motiva el cambio económico y por qué algunas personas prosperan mientras otras se empobrecen. El resultado es un clima de resentimiento y sospechas mutuas en el que aquellos que se benefician de la liberalización económica temen ser embrujados por los empobrecidos, y los pobres, muchos de ellos mujeres, ven la riqueza de la que son excluidas como el producto de malas artes. “Este conflicto [...] entre dos economías morales”, explica Jane Parish, “es un rasgo característico de la creencia en la brujería en la Ghana actual. Está en riesgo la prevalencia del vínculo social, las relaciones reproductivas locales quedan subvertidas y distorsionadas por los efectos alienantes de la mercantilización mundial”. Los emprendedores urbanos ghaneses a menudo caracterizan a las brujas como mujeres codiciosas que

16 Hinfelaar, *op. cit.*, p. 238.

17 Ogembo, *op. cit.*, p. IX.

envidian secretamente la riqueza y el estatus social de los emprendedores y que “de forma irracional, exigen que se reviertan cada vez más inversiones financieras a la comunidad comercial local en vez de ‘sustraerlas’ de ella”. En este sentido, Parish plantea que “el miedo a la brujería se puede entender como una crítica al dinero que se obtiene fuera de la economía rural y el fracaso a la hora de redistribuirlo adecuadamente”.¹⁸

La caza de brujas también se atribuye a la ansiedad que causa la proliferación de “economías ocultas”, que surgen con la desregulación global de la actividad económica y la búsqueda de nuevas formas de negocio. El tráfico de órganos y otras partes del cuerpo para utilizarlos en trasplantes o en rituales asociados a la obtención de riquezas se extendió en África, como en otras zonas del planeta, generando un temor a que las fuerzas malignas estén absorbiendo la energía vital y la humanidad de las personas. En este sentido, las acusaciones de bru-

18 Jane Parish, “From the Body to the Wallet: Conceptualizing Akan Witchcraft at Home and Abroad”, *Journal of the Royal Anthropology Institute* 6, núm. 3, septiembre 2000, pp. 487, 489-490, 494, disponible en <http://www.urbanlab.org/articles/Parish,%20Jane%202000%20From%20the%20body%20to%20the%20wallet.pdf>. Peter Geschiere y Francis Nyamnjoh, “Witchcraft in the ‘Politics of Belonging’”, *African Studies Review*, núm. 41: 3, diciembre 1998, pp. 69-91; Wim Van Binsbergen, “Witchcraft in Modern Africa as Virtualized Boundary Condition of the Kinship Order” en George Clement Bond y Diane M. Ciekawi (eds.), *Witchcraft Dialogues: Anthropology and Philosophical Exchanges*, Africa Series, núm. 76, Athens, Ohio University Center for International Studies, 2001, pp. 212-262.

jería –como las historias de vampiros en el África colonial estudiadas por Louise White¹⁹– se pueden considerar una respuesta a la mercantilización de la vida y a los intentos del capitalismo de reactivar el trabajo esclavo y, además, convertir el propio cuerpo humano en un medio de acumulación.²⁰

Si bien hay múltiples factores combinados que generaron un clima propicio para que prospere el miedo a las brujas, distintos autores coinciden en que en el origen de la caza de brujas se encuentra una lucha feroz por la supervivencia que asume la forma de una lucha intergeneracional. Son los varones jóvenes, a menudo desempleados, quienes componen la mano de obra que caza a las brujas, aunque en muchos casos estén ejecutando los planes ideados por otros actores que quedan ocultos en la sombra. Ellos son quienes van de casa en casa para recaudar el dinero necesario para pagar a un cazador de brujas o quienes capturan y ejecutan a las personas acusadas.

Sin posibilidad de ir a la escuela, sin perspectivas de obtener su sustento de la tierra o encontrar otras fuentes de ingresos, incapaces de cumplir su papel como sostén de la familia, muchos hombres jóve-

19 Luise White en *Speaking with Vampires: Rumors and History in Colonial Africa*, cuenta que en la Kenya, Tanganica y Rodesia del Norte coloniales de la década de los 1930 circulaban muchos rumores entre la población africana que hablaban de blancos que chupaban la sangre de los negros o tenían fosos donde los encebaban hasta que se los comían.

20 Comaroff y Comaroff, *Modernity and Its Malcontents...*, pp. 281-285.

nes de la actual África estructuralmente ajustada, se desesperan por su futuro y pueden ser inducidos a hacer la guerra a sus comunidades.²¹ Contratados y entrenados como mercenarios por los políticos, los ejércitos rebeldes, las empresas privadas o el Estado, están listos para organizar expediciones de castigo, especialmente contra las personas mayores, a las que culpan de sus desgracias y consideran una carga y un obstáculo para su bienestar. Este es el contexto en el que (en palabras de un anciano congoleño) “la juventud representa [una amenaza constante] para nosotros los ancianos”.²²

Así, las personas mayores que regresan a sus aldeas con los ahorros de toda una vida se encuentran con que se las acusa de brujería y se les expropián su casa y sus bienes o, aún peor, son asesinados—ahorcados, enterrados o quemados vivos—.²³ Solo en 1996, la Comisión de Vigilancia de los Derechos Humanos del Congo registró cerca de cien casos de ahorcamientos de personas mayores acusadas de brujería.²⁴ Los jubilados también son un blanco

21 En este sentido, Ousseina Alidou habla de la “militarización” de la juventud africana y cita el desposeimiento radical que han sufrido los jóvenes a raíz de los ajustes estructurales y su consecuente disposición a ser reclutados como mercenarios para actividades paramilitares que los llevan a dañar a sus propias comunidades; artículo presentado en *Peace Action Forum on Africa*, Judson Church, Nueva York, 17 de septiembre de 2007.

22 Louis Okamba, “Saving the Elderly from Prejudice and Attacks”, *African Agenda* 2, núm. 2, 1999, p. 35.

23 Ibidem.

24 Ibidem.

habitual en Zambia, donde “se cree que los líderes locales están conspirando con los cazadores de brujas para arrebatárles los bienes que han adquirido a lo largo de los años”, hechos que llevan a que en un artículo de prensa se afirme: “¡jubilarse y volver a casa se volvió un riesgo!”.²⁵ En la Limpopo rural, en Sudáfrica, varones jóvenes quemaron a mujeres mayores, acusadas de convertir en zombis a los muertos para hacerlos esclavos y fantasmas trabajadores y de quitarles el trabajo a los jóvenes.²⁶ Por otra parte, en la República Democrática del Congo y, más recientemente, en el este de Nigeria, también los niños fueron acusados de ser demoníacos. Quienes los condenan son exorcistas cristianos o *witch doctors* [médicos brujos] tradicionales que se ganan la vida infligiendo a los niños todo tipo de torturas con el pretexto de purificar sus cuerpos de los espíritus malignos que los poseen. En Angola también se torturaron a miles de niños del mismo modo, contando con la complicidad de los padres, probablemente ansiosos por librarse de una prole a la que no pueden seguir manteniendo. Muchos niños terminaron en la calle –solo en Kinshasa hay más de catorce mil– o fueron asesinados.²⁷

25 Hinfelaar, *op. cit.*, p. 236.

26 Comaroff y Comaroff, “Occult Economies and the Violence of Abstraction”, *op. cit.*, p. 285.

27 Jeremy Vine, “Congo Witch-Hunt’s Child Victims”, *BBC Online*, 22 de diciembre de 1999, disponible en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/575178.stm>; Tracy McVeigh, “Children Are Targets in Nigerian Witch Hunt”, *The Guardian*, 9 de diciembre de 2007, disponible en <https://www.theguardian.com>.

A este respecto, es importante resaltar, una vez más, el papel que cumplen las sectas religiosas evangelizadoras (pentecostal, sionista) que vienen haciendo proselitismo durante los últimos veinte años en el África rural y urbana. Sobre el pentecostalismo, Ogembo escribe: “Con énfasis en el exorcismo, se aprovecharon de las creencias de los gusii en las fuerzas y poderes místicos, y obligaron a las dos confesiones dominantes en Gusiland a reexaminar sus doctrinas”.²⁸ Añade que mediante los libros y los sermones en las plazas de los mercados y otros espacios públicos, los evangelistas alimentaron el temor de los pueblos por el diablo y predicaron que existe una conexión entre Satán, las enfermedades y la muerte. Los medios de comunicación también ayudaron en este proceso, signo de que esta nueva “locura de las brujas” no es un fenómeno totalmente espontáneo. En Ghana se emiten cada día programas de radio y televisión que describen cómo operan las brujas y cómo se las puede identificar. La brujería también es uno de los temas de las canciones y las películas ghanesas y de los sermones del clero, que a menudo se graban en vídeos destinados al consumo de masas.

com/world/2007/dec/09/tracymcveigh.theobserver; Sharon LaFraniere, “African Crucible: Cast as Witches, then Cast Out”, *New York Times*, 15 de noviembre de 2007, disponible en <https://www.nytimes.com/2007/11/15/world/africa/15witches.html>

28 Ogembo, *op. cit.*, p. 109.

La caza de brujas como caza de mujeres

Como vimos, la caza de brujas reciente tuvo como objetivo tanto a los mayores como a los jóvenes. Sin embargo, como ya ocurría en la caza de brujas europeas de antaño, se ataca con más frecuencia y más violencia a las mujeres mayores. En Ghana la amenaza llegó a tal punto que se crearon “campamentos de brujas”, donde las acusadas viven exiliadas luego de haber sido expulsadas de sus pueblos; en algunos casos eligen incluso establecerse allí de manera “voluntaria” cuando ya pasaron su etapa fértil o se quedaron solas y son vulnerables a los ataques.²⁹ Como cuenta Mensah Adinkrah, las mujeres mayores fueron también las víctimas más numerosas en la caza de brujas de los gusii de 1992-1995, así como en la caza de brujas que se desarrolló en Ghana en 1997, cuando atacaron violentamente a muchas ancianas y las acusaron de haber causado una epidemia de meningitis que afectó a la región norte del país. Los escasos varones asesinados fueron acusados de asociación con supuestas brujas o fueron asesinados en lugar de ellas, cuando no encontraban a las mujeres acusadas o esos mis-

29 En Ghana se ha desarrollado un debate sobre la naturaleza de estos “campamentos”, si debería permitirse que existan o no y si de verdad son un refugio para las mujeres o constituyen una violación de los derechos humanos; véase Dovlo, *op. cit.*, p. 79. Las parlamentarias ghanesas defendían que había que clausurarlos, pero abandonaron el proyecto cuando los visitaron y conocieron a las mujeres que se refugian en ellos.

mos hombres intentaban protegerlas.³⁰ Las mujeres son las principales víctimas en Congo, Sudáfrica, Zambia y Tanzania. La mayoría son campesinas y en muchos casos viven solas. Pero en las zonas urbanas se ataca con más frecuencia a las comerciantes. Los hombres reaccionan así a la pérdida de seguridad económica y las mermas a su identidad masculina desacreditando a las mujeres que consideran su competencia. En el norte de Ghana se acusó a las comerciantes de obtener su riqueza convirtiendo las almas en mercancías.³¹ En Zambia las que corren peligro son las mujeres independientes, que “viajan con frecuencia por las carreteras del país como empresarias y contrabandistas”.³² Hay cazadores de brujas que acusan a las mujeres porque tienen los ojos enrojecidos, según ellos esto es una señal de su naturaleza demoníaca, aun cuando “muchas mujeres de Tanzania tienen los ojos enrojecidos por el humo del fuego con el que cocinan”.³³

Lo que se está produciendo es así una ofensiva generalizada contra las mujeres; esta refleja la dramática devaluación de su posición e identidad. Ciertamente, los prejuicios patriarcales “tradicionales” cumplen un papel. Estructuradas por valores religiosos androcéntricos, tanto originarios como

30 Ogembo, *op. cit.*, p. 21.

31 Dovlo, *op. cit.*, p. 83.

32 Mark Auslander, «Open the Wombs: The Symbolic Politics of Modern Ngoni Witch-Finding» en Comaroff y Comaroff, *Modernity and Its Malcontents...*, p. 172.

33 Petraitis, *op. cit.*

impuestos por la colonización, las culturas africanas representan a la mujer como un ser más envidioso, vengativo y sigiloso que el varón, y también más predispuesto a las artes malignas de la brujería.³⁴ El papel de las mujeres en la reproducción de la familia magnifica el miedo de los hombres hacia sus poderes. En una entrevista realizada por Allison Berg, el guardián de uno de los campamentos de brujas de Ghana lo expresaba de manera explícita. Dijo que las brujas son mujeres porque “¡son las mujeres las que cocinan para los hombres!”.³⁵ Aún así, las visiones patriarcales de la feminidad no alcanzan para explicar el brote de misoginia que representan estas cazas de brujas. Esto se muestra claramente cuando pensamos en la crueldad de los castigos, aún más estremecedores si se tiene en cuenta que se castiga a mujeres mayores en comunidades en las que la ancianidad siempre impuso mucho respeto. Refiriéndose a las cazas de brujas de los gusii, Ogembo explica:

Los vecinos acorralaban y “arrestaban” a las sospechosas en sus casas por la noche o las perseguían y atrapaban como a presas de caza durante el día, las ataban de pies y manos con cuerdas de sisal, las prendían fuego –tras rociarlas con nafta o las colocaban bajo techos de paja– y se apartaban para mirar como agonizaban y morían entre las llamas. Algunas de

34 Dovlo, *op. cit.*, p. 83.

35 Berg, *op. cit.*

las mujeres asesinadas de este modo dejaban tras de sí una prole aterrorizada y, desde ese momento, huérfana.³⁶

Se cree que miles de mujeres fueron quemadas y enterradas vivas o se las golpeó y torturó hasta la muerte. En Ghana se alentaba a los niños a lapidar a las mujeres acusadas. Ciertamente, no podríamos explicar tanta brutalidad si no contásemos con precedentes históricos y con ejemplos más recientes de otros lugares de nuestra “aldea global”, como India o Papúa Nueva Guinea.

La comparación histórica que viene a la mente es la de la caza de brujas que tuvo lugar en Europa entre los siglos XV y XVIII, y que llevó a cientos de mujeres a la hoguera. Es un precedente que los estudiosos de las cazas de brujas africanas no quieren reconocer debido a las grandes diferencias entre el contexto histórico y cultural. Por otra parte, a diferencia de las cazas de brujas de Europa, las que se están produciendo hoy en día en África o en India no son obra de magistrados, papas o reyes. Sin embargo, comparten elementos importantes con la caza de brujas europea que no se pueden negar y que nos ayudan a “historizar” la persecución actual,³⁷ develando la caza de brujas como una herramienta de disciplinamiento.

En los crímenes de los que se acusa a las “brujas” africanas actuales se escuchan ecos de la caza

36 Ogembo, *op. cit.*, p. 1.

37 Andrew H. Apter, *op. cit.*, p. 97.

de brujas europea. En muchos casos, parecen inspirados en las demonologías europeas, lo que posiblemente refleja la influencia de la evangelización: vuelos nocturnos, cambios de forma, canibalismo, provocar la esterilidad a las mujeres o la muerte de infantes y la ruina de las cosechas. Además, en las dos situaciones las “brujas” son predominantemente mujeres mayores y campesinas pobres, que a menudo viven solas, o mujeres de las que se cree que compiten con los hombres. Y lo que es más importante, como ocurría en las cazas de brujas de Europa, las nuevas cazas de brujas africanas se desarrollan en sociedades que están experimentando un proceso de “acumulación originaria”, que expulsa de la tierra a muchos campesinos, establece nuevas relaciones de propiedad y nuevos conceptos de creación de valor, al tiempo que rompe la solidaridad comunal bajo el impacto de las presiones económicas.

Como argumenté en *Calibán y la bruja*, no es una casualidad que en estas circunstancias las mujeres, y en particular las ancianas, sufran un proceso de degradación social y se conviertan en el objetivo de una guerra de género. Este fenómeno se debe en parte, a la renuencia de los jóvenes a mantener a sus parientes y a su disposición a apropiarse de sus pertenencias en una época en la que los recursos escasean. Pero lo más importante es que cuando las relaciones monetarias se vuelven hegemónicas, la contribución de las mujeres a la comunidad se “devalúa” por completo. Esto sucede especialmente en el caso de las mujeres mayores que ya no pueden proporcionar niños o servicios sexuales y, por lo

tanto, parecen convertirse en un lastre para el proceso de generación de riqueza.

Existe un paralelo significativo entre el ataque a las campesinas mayores del África rural a través de las acusaciones de brujería y la campaña ideológica que el Banco Mundial ha estado organizando por todo el continente para promover la comercialización de la tierra, con afirmaciones como que la tierra seguirá siendo un “activo muerto”, mientras se emplee como un medio de sustento y cobijo, y que solo será productiva cuando se emplee como garantía para pedir créditos a los bancos.³⁸ Creo que muchas mujeres y hombres mayores de África son perseguidos por brujos porque también se les considera activos muertos, la encarnación de un universo de prácticas y valores sobre los que se va extendiendo la idea de que son estériles e improductivos.

Al señalar esto no pretendo minimizar la importancia del conjunto de viejos y nuevos agravios que se combinan para producir cada acusación de brujería. Antiguos rumores reavivados por muertes misteriosas, especialmente las de niños, el deseo de apropiarse de posesiones codiciadas (a veces solo una radio o una televisión), la indignación frente al comportamiento adúltero y, por encima de todo, las disputas por la tierra, o simplemente la decisión de expulsar a alguien de sus tierras son el fundamento habitual de las persecuciones africanas, como ya lo eran en las cazas de brujas de Europa. La estructu-

38 Ambreena Manji, *The Politics of Land Reform in Africa: From Communal Land to Free Markets*, Londres, Zed Books, 2006.

ra de la familia poligámica también contribuye a fomentar las acusaciones de brujería al generar celos y competencia entre las coesposas y los hermanos por la distribución de los bienes de la familia, especialmente de la tierra. Por esta razón, las madrastras y coesposas suelen abundar entre las mujeres acusadas. La creciente escasez de tierras intensifica estos conflictos, ya que los maridos tienen dificultades para mantener a todas sus esposas, lo que causa una fuerte rivalidad entre ellas y entre sus hijos. En el Mozambique de posguerra, como vimos, la lucha por la tierra llevó a las mujeres a acusarse de brujería entre ellas.³⁹ Pero no es posible entender cómo estos conflictos pueden instigar ataques tan crueles si no los situamos en un contexto más amplio. Se trata de un universo en el que la economía comunal de las aldeas está en desintegración, en el que las mujeres mayores son quienes defienden más enérgicamente el uso no capitalista de los recursos naturales –practicando la agricultura de subsistencia y negándose a vender su tierra o sus árboles, por ejemplo, con el fin de garantizar la seguridad de sus hijos–⁴⁰ y en el

39 Heidi Gengenbach, “‘I’ll Bury You in the Border!’ Land Struggles in Post-war Facazisse (Magude District), Mozambique”, *Journal of Southern African Studies*, núm. 24: 1, marzo 1998, pp. 7-36.

40 En la zona de Anchilo, en Mozambique –donde a las mujeres que insisten en tener derechos sobre la tierra se las ha acusado de ser brujas–, de 36 mujeres entrevistadas solo siete respondieron que venderían los árboles que habían heredado, mientras que las demás afirmaban que les gustaría quedárselos para sus hijos; véase Bonate, *op. cit.*, p. 113. Como cuenta Mark Auslander, “el doctor Moses [el cazador de brujas] y sus acólitos

que está creciendo una generación de jóvenes con la mente atribulada por las dificultades a las que se enfrentan, convencidos de que los mayores ya no pueden garantizar su futuro o que incluso son quienes impiden su acceso a la riqueza. Como escribió Mark Auslander a partir de sus experiencias en la tierra de los ngoní (en el este de Zambia), los ancianos también están atrapados en este conflicto entre los valores del viejo mundo comunal orientado a la subsistencia y los de la economía monetaria que se está implantando.

En las canciones y obras populares se lamentan de que sus hijos los van a envenenar para vender su ganado y conseguir dinero para comprar fertilizantes químicos o un camión. Pero la “batalla por hacer dinero [...] se libra ante todo sobre el cuerpo femenino maduro”,⁴¹ en tanto se cree que las mujeres mayores constituyen una especial amenaza para la reproducción de sus comunidades, arruinando las cosechas, provocando la esterilidad de las mujeres jóvenes y acaparando lo que tienen. Dicho de otro modo, la batalla se libra sobre el cuerpo de las mujeres en tanto se las considera el principal agente de resistencia ante la expansión de la economía monetaria y, por lo tanto, son personas inútiles y egoístas que están monopolizando los recursos que podría

parecían apreciar mucho las fotos que les di. En varias ocasiones el doctor habló de su esperanza en poder usar ese material en una serie de televisión”. Pero Auslander admite que “no cabe duda de que en algunas ocasiones contribuí a agravar el tormento del participante”; véase Auslander, *op. cit.*, p. 190.

41 Auslander, *op. cit.*, p. 170.

estar empleando la juventud. Desde este punto de vista, la actual caza de brujas, de igual modo que la ideología sobre la tierra promovida por el Banco Mundial, representa una perversión absoluta del concepto tradicional de creación de valor; una perversión que se ve simbolizada por el desprecio que muestran los cazadores de brujas por el cuerpo de las mujeres mayores, a las que en Zambia en ocasiones se ridiculiza llamándolas “vaginas estériles”.

Como vimos, la eliminación de las agricultoras de subsistencia ancianas no es la única motivación detrás de los ataques cometidos contra las “brujas” africanas. Como ocurría en la Europa del siglo XVI, muchos hombres reaccionan a la amenaza que supone la expansión de las relaciones capitalistas a su seguridad económica y a su identidad masculina desacreditando a las mujeres que consideran que compiten con ellos. Así, las mujeres del mercado, fuerza social importante en África, son con frecuencia acusadas de ser brujas por los políticos del país, que las culpan de las altas tasas de inflación causadas por la liberalización de la economía.⁴²

Pero el ataque a las mujeres comerciantes también implica un choque entre sistemas de valores opuestos. Como cuenta Jane Parish, en Ghana, las acusaciones de brujería se desarrollan en el enfrentamiento entre los valores de las comerciantes de las aldeas, predominantemente mujeres, que insisten en devolver a la economía local el dinero que ganan para poder hacerle un seguimiento, y los de

42 *Ibidem*, p. 182.

aquellos hombres de negocios que participan en el comercio de la importación y exportación de bienes y que sitúan su horizonte económico en el mercado mundial.⁴³ También tienen presencia en este escenario los elementos sexuales, ya que los hombres de negocios temen que las “brujas” puedan apropiarse de sus cuerpos (y de sus billeteras) con sus artes sexuales. Pero la acusación más frecuente es que las “brujas” son estériles y provocan esterilidad, tanto sexual como económica, en las personas que embrujan.⁴⁴ Durante una campaña contra las brujas desarrollada en 1989, a las mujeres acusadas de hacer estériles a otras mujeres en una comunidad rural del este de Zambia⁴⁵ les ordenaban: “¡Abran los vientres!”, mientras les hacían cortes por todo el cuerpo con hojas de afeitar para verter una medicina “purificadora” en las incisiones.⁴⁶

La caza de brujas y el activismo feminista: reconstruir los comunes

Teniendo en cuenta el peligro que representa la caza de brujas para las mujeres, el sufrimiento que inflige y la violación de los cuerpos y los derechos de las mujeres, solo podemos especular acerca de por qué las feministas no se pronunciaron y movilizaron en contra. Posiblemente algunas creen que

43 Parish, *op. cit.*, pp. 487-501.

44 Auslander, *op. cit.*, p. 179.

45 Ibidem, p. 167.

46 Ibidem, p. 174.

al centrarse en este asunto puedan estar desviando la atención de problemas políticos más generales como la guerra, la deuda global o la crisis medioambiental. Como ya comenté, también podría haber cierta reticencia a tratar este tema por miedo a promover una imagen colonial de los africanos como pueblos atrasados. Como consecuencia, quienes se ocuparon de analizar esta persecución fueron sobre todo periodistas y académicos y se despolitizó así el problema. La mayoría de los relatos están escritos desde la distancia y apenas muestran indignación por el terrible destino que les espera a tantas de las acusadas. Con escasas excepciones, ninguno de los informes que leí eran reivindicativos ni denunciaban la indiferencia de las instituciones nacionales e internacionales ante esta carnicería. La mayoría de los análisis antropológicos se preocupan por demostrar que las nuevas cazas de brujas no son una vuelta a la tradición sino la forma en que los africanos abordan los desafíos de la “modernidad”. En ellos se encuentran pocas palabras de simpatía hacia las mujeres, hombres y niños asesinados. Un antropólogo llegó a colaborar con un cazador de brujas. Durante varios meses estuvo en Zambia siguiendo a un cazador de brujas que viajaba de aldea en aldea para exorcizar a aquellas personas que identificaba como brujas. Registró toda la ceremonia, que a menudo era tan violenta como para que la comparase con una incursión de bandidos armados, donde se insultaba, aterrorizaba y mutilaba a la gente, supuestamente para expulsar del cuerpo a los espíritus malignos. Después, para satisfacción del cazador de brujas, el

antropólogo le entregó las fotos que había hecho, a sabiendas de que las utilizaría para hacer publicidad de su trabajo.

En este contexto, la primera contribución de las feministas debería ser realizar otra clase de investigaciones en las que se analicen las condiciones sociales que dan lugar a las cazas de brujas. Esto ayudaría a construir un movimiento de activistas por los derechos humanos y grupos de justicia social dedicados a documentar, divulgar y acabar con las persecuciones. No faltan los ejemplos de este tipo de estudios y activismo. Durante años, las feministas de India movilizaron a la opinión pública contra los asesinatos por la dote, dando una dimensión global al problema y controlando a la vez su definición. Este mismo cambio debería producirse en el caso de la caza de brujas en África, que habría que colocar también en el primer plano del activismo político, en la medida en que constituye una violación de los derechos humanos que hay que detener y porque en esta persecución hay cuestiones cruciales en juego que afectan al fondo de la economía política africana y a la vida social de buena parte del planeta.

Está en juego la vida de las mujeres, los valores que se transmiten a las nuevas generaciones y la posibilidad de que varones y mujeres cooperen. También está en juego el destino de los sistemas comunales que dieron forma a la vida en África y en otras partes del mundo hasta la llegada del colonialismo. Más que en ningún otro sitio, el comunismo definió la vida social y la cultura durante generaciones en África, donde persistió hasta la década

de 1980 y más allá, ya que en muchos países nunca se enajenó la tierra, ni siquiera en el periodo colonial, a pesar de que una buena parte se desviara a la producción de cultivos comerciales. Ciertamente, durante mucho tiempo los planificadores políticos capitalistas consideraron que la situación de África es escandalosa, recibiendo los programas de ajuste estructural del Banco Mundial con los brazos abiertos, como una oportunidad para el desarrollo de los mercados africanos de la tierra. Pero, como indican las actuales cazas de brujas, el comunalismo africano está atravesando una crisis histórica y ahí reside el desafío político para los movimientos de justicia social.

Es importante que esta crisis no se malinterprete como un enjuiciamiento de las relaciones comunales, porque lo que está en crisis en África no es el comunalismo en sí, sino un modelo de relaciones comunales que lleva más de un siglo bajo asedio y que incluso en el mejor de los casos no se basó en relaciones totalmente igualitarias. Es posible que el pasado los parientes del marido no quemasen a las mujeres por brujas cuando intentaban quedarse con las tierras que habían heredado, como ocurre actualmente en Mozambique, pero las leyes tradicionales las discriminaron en muchos casos, tanto respecto de la transmisión de las tierras como respecto de su uso. Como ha documentado L. Muthoni Wanyeki en *Women and Land in Africa* (2003), a lo largo de la última década se desarrolló en el continente un movimiento de mujeres en respuesta a esta discriminación, para exigir la reforma agraria y derechos sobre

la tierra para las mujeres. Pero este movimiento no prosperará en un contexto en el que se acusa de ser brujas a las mujeres que reclaman la tierra o insisten en quedarse con la tierra que adquirieron. Y lo que es mucho peor, este movimiento puede ser utilizado para justificar reformas agrarias como la que está promoviendo el Banco Mundial, que reemplaza la redistribución de la tierra por la emisión de títulos de propiedad y la legalización de la propiedad. Algunas feministas pueden creer que los títulos dan más seguridad a las mujeres o que pueden evitar las disputas por la tierra que a menudo originan la caza de brujas y otras formas de conflicto en el África rural. Pero esta idea es ilusoria, ya que la reforma de la ley del suelo promovida por el Banco Mundial y otros promotores del desarrollo –tales como la Agencia de Desarrollo Internacional de Estados Unidos (USAID) o el gobierno de Reino Unido– solo beneficiará a los inversores extranjeros a la vez que produce más endeudamiento rural, más enajenaciones de tierras y más conflictos entre los desposeídos.⁴⁷ En su lugar es necesario desarrollar nuevas formas de comunalismo que garanticen un acceso igualitario a la tierra y demás recursos comunales, en las que las mujeres no sean penalizadas por no tener hijos, ni por no tener hijos varones, ni por ser mayores y no poder seguir procreando, ni por ser viudas y no tener hijos varones que las defiendan. Dicho de otro modo, los movimientos feministas, ya sea dentro o fuera de África, no deberían permitir

47 Manji, *op. cit.*, pp. 35-46, 99-132.

que el hundimiento y desaparición de las modalidades patriarcales del comunismo se utilicen para legitimar la privatización de los recursos comunales. En lugar de eso deberían ocuparse de construir comunes completamente igualitarios partiendo del ejemplo de aquellas organizaciones que siguieron este camino: Vía Campesina, el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra de Brasil o los zapatistas, movimientos todos ellos que consideraron que el desarrollo del poder de las mujeres y la solidaridad eran condiciones fundamentales para el éxito.

De hecho, desde el punto de vista de la aldea africana y de las mujeres que fueron víctimas de la caza de brujas, podemos decir que el movimiento feminista también se encuentra en una encrucijada y tiene que decidir “de qué lado está”. Durante las dos últimas décadas, las feministas dedicaron muchos esfuerzos en crear espacios en las instituciones para las mujeres, tanto en los gobiernos nacionales como en Naciones Unidas. Sin embargo, no siempre hicieron el mismo esfuerzo para “empoderar” a las mujeres más afectadas por los efectos de la globalización económica sobre la tierra, particularmente a las mujeres rurales. Así, aun cuando muchas organizaciones feministas celebraron el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer, no escucharon los gritos de las mujeres que, durante esos mismos años, eran quemadas por brujas en África, y tampoco se preguntaron si el “poder de las mujeres” no es un término vacío cuando los jóvenes pueden torturar, humillar, ridiculizar y asesinar impunemente a las mujeres mayores de su comunidad.

Las fuerzas que instigan la caza de brujas en África son poderosas y no es posible derrotarlas fácilmente. En realidad, solo se podrá poner fin a la violencia contra la mujer si se construye un mundo diferente en el que la vida de la gente no sea “devorada” por causa de la acumulación de riqueza. Sin embargo, partiendo del presente podemos tomar la experiencia de muchas mujeres en distintos lugares del mundo para idear una respuesta efectiva. Frente al constante incremento de la cifra de “asesinatos por dote” en los que muchas mujeres son quemadas vivas por sus maridos, deseosos de volver a casarse para conseguir dinero y productos que de otra forma no se podrían permitir, las mujeres indias lanzaron una gran campaña educativa en la década de 1990, en la que organizaron representaciones callejeras, manifestaciones y sentadas frente a las casas de los asesinos o de las comisarías a fin de persuadir a la policía para que los detuviera.⁴⁸ Además, se inventaron canciones y lemas en los que los asesinos eran identificados por su nombre y avergonzados públicamente, organizaron grupos de barrio y convocaron asambleas públicas en las que los hombres prometían que nunca volverían a pedir la dote.⁴⁹ También los maestros salieron a la calle para manifestarse contra estos asesinatos.

48 Radha Kumar, *The History of Doing: Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800-1990*, Londres, Verso, 1997, pp. 120-121.

49 *Ibidem*, p. 122.

Estas tácticas de acción directa se pueden aplicar igualmente para confrontar a los cazadores de brujas africanos, que solo podrán seguir torturando y asesinando mientras creen que están autorizados a hacerlo. Las mujeres africanas están especialmente bien preparadas para organizar esta clase de movilizaciones, debido a que en el enfrentamiento con el poder colonial crearon ya formas de lucha y tácticas que todavía hoy garantizan que su voz se escuche. Habría que organizar, por ejemplo, un movimiento de mujeres que hagan “sentadas” ante los cazadores de brujas, que se desnuden ante ellos y realicen actos de escrache público en los que escenifiquen su “incivilidad”, acciones conocidas por los movimientos de base de las mujeres africanas.⁵⁰ Deberían realizar estas acciones tanto en la puerta de los perpetradores en África, como en las de las agencias internacionales en las capitales del mundo, donde se diseñan las políticas que provocan las cazas de brujas.

Evidentemente, “la sentada ante los varones” es solo el principio. Pero es importante que nos demos cuenta de que las mujeres y las feministas pueden hacer muchas cosas para oponerse a la nueva caza de brujas y que se requiere de esta intervención con urgencia. En un contexto social en el que las relaciones comunales están siendo destruidas, pocas personas tienen el valor de salir al rescate de las

50 Susan Diduk, “The Civility of Incivility: Grassroots Political Activism, Female Farmers and the Cameroon State”, *African Studies Review*, núm. 47: 2, septiembre 2004, pp. 27-54.

mujeres y los varones mayores, cuando estos se ven rodeados por una banda de jóvenes armados con sogas y combustible. En este sentido, si las mujeres no se organizan contra esta caza de brujas, nadie lo hará; la campaña de terror proseguirá, ya sea como caza de brujas o de cualquier otra forma que pueda surgir. Una de las lecciones que podemos aprender de la reaparición de la caza de brujas es que esta forma de persecución dejó de estar relacionada con una etapa específica de la historia. Tomó vida propia, de modo que ahora se pueden aplicar los mismos mecanismos a distintas sociedades, siempre que en ellas haya personas a las que excluir y deshumanizar. De hecho, la acusación de brujería constituye el mecanismo definitivo de alienación y aislamiento, en tanto convierte a las personas acusadas –que siguen siendo principalmente mujeres– en criaturas monstruosas, dedicadas a la destrucción de sus comunidades, criaturas que no merecen ni compasión ni solidaridad alguna.

Conclusión

Este libro, en el que se vuelven a tocar algunos de los temas de *Calibán y la bruja* y su relación con la ola de violencia contra las mujeres que estamos viviendo en la actualidad, trata de responder a una serie de preguntas cruciales para cualquier movimiento social.

¿Por qué, las mujeres, de cuyos cuerpos vinieron al mundo todas y cada una de las personas que existieron, quienes no solo procrean sino que alimentan a los niños y reproducen cotidianamente a sus familias, son el objetivo de tanta violencia, incluida la nueva caza de brujas?

Como argumenté, especialmente en la segunda parte de este libro, una de las facetas de la actual ofensiva contra las mujeres, especialmente las negras, las que fueron colonizadas, las proletarias, está dirigida contra las potenciales madres de jóvenes rebeldes, que rechazan el despojo y luchan para reclamar lo que produjeron generaciones y generaciones de comunidades esclavizadas. En este sentido, existe una continuidad entre el ataque a las mujeres negras-“pobres” y la política de encarcelamiento masivo que lleva a cabo Estados Unidos dentro y fuera de sus fronteras. Las políticas económicas también convirtieron a las mujeres del llamado Tercer Mundo en objeto de la violencia. Estas políticas definen a estas personas como sin utilidad, como una carga para la comunidad y como defensoras de formas de producción (como la agricultura en

pequeña escala) que presuntamente son contrarias al bien común. Un factor clave en esta nueva oleada de violencia contra las mujeres es la creciente dependencia que tiene la acumulación capitalista de la práctica del “extractivismo”, que requiere el desplazamiento de las comunidades específicas del territorio y la destrucción de sus medios de reproducción.

Pero la ofensiva contra las mujeres proviene sobre todo de la necesidad del capital de destruir lo que no puede controlar y de degradar lo que más necesita para su reproducción. Esto es el cuerpo de las mujeres, ya que incluso en esta era de la superautomatización no existiría más trabajo ni más producción que las que son resultado de nuestra gestación. Los bebés de probeta no existen; son una fórmula discursiva que deberíamos rechazar: es la expresión del afán masculino por procrear fuera del cuerpo femenino, la única frontera que al capital le queda por conquistar.

La caza de brujas, en sus diversas formas, también es un poderoso medio de destrucción de las relaciones comunales, al inocular la sospecha de que detrás del vecino, el amigo o el amante se esconde otra persona, ávida de poder, sexo, riqueza o simplemente deseosa de cometer actos perversos. Como en el pasado, esta invención es esencial en una época en la que la repulsión contra el capitalismo y la resistencia a su explotación aumentan en todos los rincones del planeta. Entonces es crucial que nos temamos los unos a los otros, que sospechemos de las motivaciones de los demás, que no nos acerquemos a nuestro prójimo sin otra idea en la cabeza

que lo que podamos obtener de ellos o el daño que puedan infligirnos.

Por esta razón, es importante que nos esforcemos por entender la historia y la lógica de la caza de brujas y las muchas formas en que se perpetúa en nuestra era. Solo si mantenemos viva esta memoria podremos evitar que se vuelva en nuestra contra.

Agradecimientos

Este libro debe su existencia al trabajo, ánimo y consejo de Camille Barbagallo, quien leyó el material en sus sucesivas revisiones y me ayudó con sus sugerencias y conocimientos a concebirlo como un único discurso. Debo también dar las gracias especialmente a Rachel Anderson y Cis O'Boyle, curadores de *Idle Women* [Mujeres inútiles], organización de artistas, que me pidieron que escribiera sobre la historia de los cambios de significado de la palabra *gossip*, y a Kirsten Dufour Andersen quien, en su centro de arte de Copenhague, con otras mujeres cuyos nombres no puedo recordar, me dio el texto y la traducción de "Midsommervisen". Doy especialmente las gracias a Josh McPhee por el diseño de la tapa de la edición original y a los coeditores Ramsey Kanaan de PM Press, Jim Fleming de Autonomedia y Malav Kanuga de Common Notions. Por último pero no menos, doy las gracias a las muchas mujeres jóvenes que en los últimos años han recibido a *Calibán y la bruja* con gran entusiasmo y vieron inmediatamente la relación entre la caza de brujas del periodo de la "acumulación primitiva" y la nueva oleada de violencia contra las mujeres. A todas ellas –que orgullosamente dicen "somos las nietas de todas las brujas que no pudieron quemar", según el canto popular– está dedicado este libro.

Bibliografía

Adinkrah, Mensah, *Witches, Witchcraft and Violence in Ghana*, Nueva York, Berghahn Books, 2015.

Agarwal, Bina, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Amussen, S. D., "Gender, Family and the Social Order, 1560-1725" en Anthony Fletcher y John Stevenson (eds.), *Order and Disorder in Early Modern England*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986., pp. 196-217.

Appleby, Joyce Oldham, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

Apter, Andrew H., "Atinga Revisited: Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950-1951" en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 111-128.

Arteaga, Leticia, "Pobreza, violencia y el proyecto de las madres comunitarias en Colombia", manuscrito inédito.

Ashford, Adam, "Reflections on Spiritual Insecurity in a Modern African City (Soweto)", *African Studies Review*, núm. 41: 3, diciembre 1998, pp. 39-67.

——— *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Astill, James, "Congo Casts Out Its 'Child Witches'", *The Guardian*, 11 de mayo de 2003, disponible en <https://www.theguardian.com/world/2003/may/11/congo.jamesastill>.

Auslander, Mark, "Open the Wombs: The Symbolic Politics of Modern Ngoni Witch-Finding" en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and*

Power in Postcolonial Africa, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 167-192.

Austen, Ralph A., "The Moral Economy of Witchcraft: An Essay in Comparative History" en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 89-110.

Bastian, Misty L., "'Bloodhounds Have No Friends': Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press" en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 129-166.

Berg, Allison (dir.), *Witches in Exile*, DVD, 79 min, San Francisco, California Newsreel, 2005.

Bonate, Liazzat, "Women's Land Rights in Mozambique: Cultural, Legal and Social Contexts" en Wanyeki, L. Muthoni (ed.), *Women and Land in Africa: Culture, Religion and Realizing Women's Rights*, Londres, Zed Books, 2003, pp. 96-132.

Bond, George Clement y Diane M. Ciekawi (eds.), *Witchcraft Dialogues: Anthropology and Philosophical Exchanges*. International Studies, Africa Series, núm. 76, Athens, Ohio University Center for International Studies, 2001.

Bongmba, Elias K., "Witchcraft and the Christian Church: Ethical Implications" en Gerrie ter Haar (ed.), *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Trenton, Africa World Press, 2007, pp. 113-142.

Capp, Bernard, *When Gossips Meet: Women, Family, and Neighbourhood in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Caputi, Jane y Diana E. H. Russell, "Femicide: Sexist Terrorism against Women" en Jill Radford y Diana E. H. Russell (eds.), *Femicide: The Politics of Woman Killing*, Nueva York, Twayne Publishers, 1992, pp. 13-21.

Carey, David, Jr. y M. Gabriela Torres, "Precursors to Femicide: Guatemalan Women in a Vortex of Violence", *Latin American Research Review*, núm. 45: 3, enero 2010, pp. 142-164.

Chabal, Patrick y Jean-Pascal Daloz, *Africa Works: Disorder as Political Instrument*, Oxford, James Currey, 1999.

Chauduri, Soma, *Witches, Tea Plantations, and Lives of Migrant Laborers in India: Tempest in a Teapot*, Lanham, Lexington Books, 2013.

Ciekawy, Diane y Peter Geschiere, "Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa", *African Studies Review*, núm. 41: 3, diciembre 1998, pp. 1-14.

Clark, Alice, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982 [1919].

Cohn, Samuel K., "Donne in piazza e donne in tribunale a Firenze nel rinascimento", *Studi Sorici*, núm. 22: 3, julio-septiembre 1981, pp. 515-532.

Comaroff, Jean y John Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

_____ (eds.), *Law and Disorder in the Postcolony*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

_____ "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist*, núm. 26: 2, mayo de 1999, pp. 279-303.

Cornwall, Julian. *Revolt of the Peasantry, 1549*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Dalla Costa, Giovanna Franca, *The Work of Love: Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century*, Nueva York, Autonomedia, 2008.

Daly, Mary, *Gyn/Ecology: The Methaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.

Danfulani, Umar Habila Dadem, "Anger as a Metaphor

of Witchcraft: The Relation between Magic, Witchcraft, and Divination among the Mupun of Nigeria” en Gerrie ter Haar (ed.), *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Trenton, Africa World Press, 2007, pp. 143-184.

Deininger, Klaus, *Land Policies for Growth and Poverty Reduction: World Bank Policy Research Report*, Washington, World Bank and Oxford University Press, 2003 [ed. cast.: *Políticas de tierras para el crecimiento y la reducción de la pobreza*, Bogota, Banco Mundial / Alfaomega, 2004, disponible en <http://documentos.bancomundial.org/curated/es/465951468141273896/Politicade-tierras-para-el-crecimiento-y-la-reduccion-de-la-pobreza>].

Diduk, Susan., “The Civility of Incivility: Grassroots Political Activism, Female Farmers and the Cameroon State”, *African Studies Review*, núm. 47: 2, septiembre 2004, pp. 27-54.

Dovlo, Elom, “Witchcraft in Contemporary Ghana” en Gerrie ter Haar (ed.), *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Trenton, Africa World Press, 2007, pp. 67-112.

Ehrenreich, Barbara y Deirdre English, *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers*, Nueva York, Feminist Press, 1973.

Ekine, Sokari, “Women’s Response to State Violence in the Niger Delta”, *Feminist Africa*, núm. 10, 2008, pp. 67-83.

Ellis, Stephen, “Witching Times: A Theme in the Histories of Africa and Europe” en Gerrie ter Haar (ed.), *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Trenton, Africa World Press, 2007, pp. 31-52.

Evans, Edward Payson, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals: The Lost History of Europe’s Animal Trials*, Londres, William Heineman, 1906.

Fagotto, Matteo, “The Witch Hunts of India”, *Friday Magazine*, 4 de septiembre de 2013, disponible en <http://fridaymagazine.ae/features/the-big-story/the-witch-hunts-of-india-1.1227329#>.

Falquet, Jules, “De los asesinatos de Ciudad Juárez al fenómeno de los feminicidios. ¿Nuevas formas de violencia contra las mujeres?”, *Viento Sur*, 30 de diciembre de 2014, disponible en <http://vientosur.info/spip.php?article9684>. Traducido de la edición inicial en francés “Des assassinats de Ciudad Juárez au phénomène des féminicides: de nouvelles formes de violences contre les femmes?”, *Contretemps*, 1 de octubre de 2014, disponible en <https://www.contretemps.eu/des-assassinats-de-ciudad-juarez-au-phenomene-des-feminicides-de-nouvelles-formes-de-violences-contre-les-femmes/>.

_____ “Femmes de ménage, loueuses d’utérus, travailleuses du sexe et travailleuses du care: le ‘dés-amalgamé conjugal’ en contexte néolibéral: libération ou nouvelles formes d’appropriation?”, artículo presentado en *Coloquio Internacional Trabajo, care et politiques sociales, débats Brésil-France*, São Paulo, 26-29 de agosto, 2014.

_____ “Hommes en armes et femmes ‘de service’: tendances néolibérales dans l’évolution de la division sexuelle du travail”, *Cahiers du Genre*, núm. 40, 2006, pp. 15-37.

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press, 1963 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983].

Federici, Silvia, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn, Autonomedia, 2004 [ed. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2011].

_____ *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, Oakland, PM Press, 2012 [ed. cast.: *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2018].

_____ “Witch-Hunting, Globalization and Feminist Solidarity in Africa Today”, *Journal of International Women’s Studies*, núm. 10: 1, 2008, pp. 21-35.

Fisiy, Cyprian F., "Containing Occult Practices: Witchcraft Trials in Cameroon", *African Studies Review*, núm. 41: 3, diciembre de 1998, pp. 143-163.

Fletcher, Anthony y John Stevenson (eds.), *Order and Disorder in Early Modern England*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Gengenbach, Heidi, "'I'll Bury You in the Border!' Land Struggles in Post-war Facazisse (Magude District, Mozambique)", *Journal of Southern African Studies*, núm. 24: 1, marzo de 1998, pp. 7-36.

Geschiere, Peter y Francis Nyamnjoh, "Witchcraft in the 'Politics of Belonging'", *African Studies Review*, núm. 41: 3, diciembre de 1998, pp. 69-91.

Grant, Jaime M., "Who's Killing Us?" en Jill Radford y Diana E. H. Russell (eds.), *Femicide: The Politics of Woman Killing*, Nueva York, Twayne Publishers, 1992, pp. 145-160.

Haar, Gerrie ter (ed.), *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Trenton, Africa World Press, 2007.

Hari, Johann (2009), "Witch Hunt: Africa's Hidden War on Women", *Independent*, 11 de marzo de 2009, disponible en <https://www.independent.co.uk/news/world/africa/witch-hunt-africas-hidden-war-on-women-1642907.html>.

Hester, Marianne, "Patriarchal Reconstruction and Witch Hunting" en Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 288-306.

Hinfelaar, Hugo F., "Witch-Hunting in Zambia and International Illegal Trade" en Gerrie ter Haar (ed.), *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Trenton, Africa World Press, 2007, pp. 229-246.

Holmes, Clive, "Women: Witnesses and Witches", *Past and Present*, núm. 140: 1, agosto de 1993, pp. 45-78.

Howell, Martha C., *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Johansen, Jens Christian V., "Denmark: The Sociology of Accusations" en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon, 1992, pp. 339-366.

Johnson, Holly, Natalia Ollus y Sami Nevala, *Violence against Women: An International Perspective*. Nueva York, Springer Science and Business Media, 2008.

Karim, Lamia, *Microfinance and Its Discontents: Women in Debt in Bangladesh*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2011.

Klaits, Joseph, *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

Kumar, Radha, *The History of Doing: Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800-1990*, Londres, Verso, 1997.

LaFraniere, Sharon, "African Crucible: Cast as Witches then Cast Out" *New York Times*, 15 de noviembre de 2007, disponible en <https://www.nytimes.com/2007/11/15/world/africa/15witches.html>.

L'Estrange Ewen, C., *Witch-Hunting and Witch Trials: The Indictments for Witchcraft from the Records of 1373 Assizes for the Home Circuit AD 1559-1736*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1929.

Le Sueur, Meridel, *Women on the Breadlines*, 2^{ff} ed. rev., Nueva York, West End Press, 1984 [1977].

Levin, Dan, "A Chilling Journey along Canada's Highway 16", *New York Times*, 26 de mayo de 2016, disponible en <https://www.nytimes.com/2016/05/26/insider/a-chilling-journey-along-canadas-highway-16.html>.

_____ "Dozens of Women Vanish on Canada's Highway of Tears, and Most Cases Are Unsolved", *New York Times*,

24 de mayo de 2016, disponible en <https://www.nytimes.com/2016/05/25/world/americas/canada-indigenous-women-highway-16.html>.

Linebaugh, Peter. *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley, University of California Press, 2008 [ed. cast.: *El manifiesto de la carta magna*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013].

Macfarlane, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, Nueva York, Harper & Row, 1970.

Manji, Ambreena, *The Politics of Land Reform in Africa: From Communal Land to Free Markets*, Londres, Zed Books, 2006.

McVeigh, Tracy, "Children Are Targets in Nigerian Witch Hunt", *The Guardian*, 9 de diciembre de 2007, disponible en <https://www.theguardian.com/world/2007/dec/09/tracy-mcveigh.theobserver>.

Meintjes, Sheila, Anu Pillay y Meredith Turshen (eds.), *The Aftermath: Women in Post-conflict Transformation*. Londres, Zed Books, 2001.

Merchant, Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1983.

Meyer, Birgit, "The Power of Money: Politics, Occult Forces, and Pentecostalism in Ghana", *African Studies Review*, núm. 41: 3, diciembre 1998, pp. 15-37.

Midnight Notes Collective, *The New Enclosures. Midnight Notes*, núm. 10, 1990, disponible en <https://libcom.org/files/mn10-new-enclosures.pdf>.

Mies, Maria. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books, 2014 [1986] [ed. cast.: *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

Miguel, Edward, "Poverty and Witch Killing", *Review of Economic Studies*, núm. 72: 4, octubre de 2005, pp. 1153-1172.

Moser, Caroline O. N. y Fiona C. Clark, *Victims, Perpetrators*

or Actors? *Gender, Armed Conflict and Political Violence*, Londres, Zed Books, 2001.

Muchembled, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe): Essai*, París, Flammarion, 1978.

Mutungi, Onesmus K., *The Legal Aspects of Witchcraft in East Africa: With Particular Reference to Kenya*, Nairobi, East Africa Literature Bureau, 1977.

Niehaus, Isak A., "The ANC's Dilemma: The Symbolic Politics of Three Witch-Hunts in the South African Lowveld", *African Studies Review*, núm. 41: 3, diciembre de 1998, pp. 93-118.

Niehaus, Isak A. con Eliazaar Mohala y Kelly Shokane, *Witchcraft, Power, and Politics: Exploring the Occult in the South African Lowveld*, Londres, Pluto Press, 2001.

Nuwer, Rachel, "Women Shut Down Deadly Witch-Hunts in India (Yes, That Still Happens)" *Smithsonian.com*, 5 de septiembre de 2012, disponible en <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/women-shut-down-deadly-witch-hunts-in-india-yes-that-still-happens-26095379/>.

Offiong, Daniel A., *Witchcraft, Sorcery, Magic and Social Order among the Ibibio of Nigeria*, New Haven, Enugu, Fourth Dimension Publishing, 1991.

Ogembo, Justus M., *Contemporary Witch-Hunting in Gusii, Southwestern Kenya*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2006.

Okamba, Louis, "Saving the Elderly from Prejudice and Attacks", *African Agenda* 2, núm. 2, 1999.

Olivera, Mercedes (ed.), *Violencia feminicida en Chiapas: razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, 2008.

Oyèwùmí, Oyèrónké (ed.), *African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood*, Trenton, Africa World Press, 2003.

Palmer, Karen, *Spellbound: Inside West Africa's Witch Camps*, Nueva York, Free Press, 2010.

Parish, Jane, "From the Body to the Wallet: Conceptualizing Akan Witchcraft at Home and Abroad" *Journal of the Royal Anthropology Institute* 6, núm. 3, septiembre 2000, pp. 487-500, disponible en <http://www.urbanlab.org/articles/Parish,%20Jane%202000%20From%20the%20body%20to%20the%20wallet.pdf>.

Pels, Peter, "The Magic of Africa: Reflections on a Western Commonplace", *African Studies Review*, núm. 41: 3, diciembre 1998, pp. 193-209.

Petratis, Richard, "The Witch Killers of Africa", *The Secular Web*, 2003, disponible en https://infidels.org/library/modern/richard_petratis/witch_killers.html.

Pirela, Miguel Pérez, "Asesinan a supuestas brujas en Tanzania por 'impotencia sexual'", *Telesur*, 17 de octubre 2014, disponible en <https://www.telesurtv.net/news/Asesinan-a-supuestas-brujas-en-Tanzania-por-provocar-impotencia-sexual-20141017-0013.html>.

Radford, Jill y Diana E.H. Russell (eds.), *Femicide: The Politics of Woman Killing*, Nueva York, Twayne Publishers, 1992.

Rice, Nicole R. y Margaret Aziza Pappano, *The Civic Cycles: Artisan Drama and Identity in Premodern England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2015.

Roberts, Dorothy, *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, Nueva York, Vintage Books, 2016 [1997].

Rowlands, Samuel, *Tis Merrie When Gossips Meete*, Londres, Iohn Deane, 1609.

Ruggiero, Guido, *Binding Passions: Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

Russell, Diana E. H. y Candida Ellis, "Annihilation by Murder and by the Media: The Other Atlanta Femicides" en Jill Radford y

Diana E. H. Russell (eds.), *Femicide: The Politics of Woman Killing*, Nueva York, Twayne Publishers, 1992, pp. 161-162.

Russell, Diana E. H. y Nicole Van de Ven (eds.), *Crimes against Women: Proceedings of the International Tribunal*, 3ª ed. Berkeley, Russell Publications, 1990 [1976].

Segato, Rita Laura, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2013.

_____, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Puebla, Pez en el Árbol, 2014.

Shepard, Alexandra, "Poverty, Labour and the Language of Social Description in Early Modern England", *Past Present*, núm. 201: 1, noviembre 2008, pp. 51-95.

Soumya, Savvy, "Film on Witches Casts a Spell / Documentary Features in the Nomination List of Magnolia Award", *Telegraph*, 12 de mayo de 2005, disponible en https://www.telegraphindia.com/1050512/asp/jharkhand/story_4722935.asp.

Sublette, Ned y Constance Sublette, *The American Slave Coast: The History of the Slave-Breeding Industry*, Chicago, Lawrence Hill Books, 2016.

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1971.

Turshen, Meredith, "The Political Economy of Rape: An Analysis of Systematic Rape and Sexual Abuse of Women During Armed Conflict in Africa" en Moser and Clark, *Victims, Perpetrators or Actors?*, pp. 55-68.

Turshen, Meredith y Clotilde Twagiramariya (eds.), *What Do Women Do in Wartime? Gender and Conflict in Africa*, Londres, Zed Books, 1998.

Ulekleiv, Line (ed.), *Steileneset Memorial: To the Victims of the Finnmark Witchcraft Trials*, Oslo, Forlaget Press, 2011.

Underdown, D. E., "The Taming of the Scold: The

Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England” en Anthony Fletcher y John Stevenson (eds.), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 116-136.

Van Binsbergen, Wim, “Witchcraft in Modern Africa as Virtualized Boundary Condition of the Kinship Order” en George Clement Bond y Diane M. Ciekawi (eds.), *Witchcraft Dialogues: Anthropology and Philosophical Exchanges*. International Studies, Africa Series núm. 76, Athens, Ohio University Center for International Studies, 2001, pp. 212-262.

Vine, Jeremy, “Congo Witch-Hunt’s Child Victims”, *BBC Online*, 22 de diciembre de 1999, disponible en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/575178.stm>.

Violencia contra las Mujeres: una herida abierta en Oaxaca: 371 feminicidios ¿dónde está la justicia? 2004-2011. Recuento ciudadano, noviembre 2011, disponible en <https://issuu.com/consorciooaxaca/docs/herida-abierta-informe-oaxaca>.

Wanyeki, L. Muthoni (ed.), *Women and Land in Africa: Culture, Religion and Realizing Women’s Rights*, Londres, Zed Books, 2003.

White, Luise, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Wiesner, Merry, “Women’s Response to the Reformation” en Po-Chia Hsia (ed.), *The German People and the Reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 148-172.

“Witches’ Burnt to Death in Kenya”, *BBC News*, 21 de mayo de 2008, disponible en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7413268.stm>.

Banco Mundial, *World Development Report 2008: Agriculture Development*. Washington, International Bank for Reconstruction and Development/World Bank, 2007, disponible en https://siteresources.worldbank.org/INTWDR2008/Resources/WDR_00_

book.pdf [ed. cast.: Banco Interamericano de Reconstrucción y Fomento / Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial 2008: Agricultura para el desarrollo*, Bogotá, Banco Mundial / Mayol Ediciones, 2008, disponible en <http://documentos.banco-mundial.org/curated/es/747041468315832028/Informe-sobre-el-desarrollo-mundial-2008-agricultura-para-el-desarrollo>].

Wright, Louis B, *Middle-Class Culture in Elizabethan England*, Ithaca, Cornell University Press, 1965 [1935].

Wright, Thomas, *A History of Domestic Manners and Sentiments in England during the Middle Ages*, Londres, Chapman and Hall, 1862.



Otros títulos de Tinta Limón

Teoría de los ensamblajes y complejidad social
Manuel DeLanda

*La memoria utópica del Inca Garcilaso.
Comunalismo andino y buen gobierno* Alfredo
Gómez-Müller

Historia de un comunista
Antonio Negri

*¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía
política de Deleuze y Guattari*
Jun Fujita Hirose

*Modo de vida imperial.
Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*
Ulrich Brand y Markus Wissen

Una lectura feminista de la deuda
Luci Cavallero y Verónica Gago

¿Quién le debe a quién?
Ensayos transnacionales de desobediencia financiera
Silvia Federici, Verónica Gago y Luci Cavallero (Eds.)

La sociedad ajustada
Colectivo Juguetes Perdidos

Esta edición de 2000 ejemplares de *Brujas*
se terminó de imprimir en
noviembre de 2021 en Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires.