

*DOSSIER*

*ÉTICA SALVAJE*

**LO QUE PERDIMOS EN LA  
HOGUERA: LA CAZA DE BRUJAS COMO  
DISPOSITIVO DE PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD  
Y SEXUALIDAD DE LAS FEMINIDADES**

**WHAT WE LOST AT THE  
STAKE: WITCH HUNTS AND THE PRODUCTION OF FEMININITIES’  
SUBJECTIVITY AND SEXUALITY**

**Marina Boracchia**

**Universidad Nacional de Tres de Febrero / Universidad de Buenos Aires**

*Profesora en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires y Maestranda en Estudios y  
Políticas de Género de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.*

Contacto: [Marina.boracchia@hotmail.com](mailto:Marina.boracchia@hotmail.com)

## RESUMEN

## PALABRAS CLAVE

*Caza de brujas**Género**Sujeción**Sexualidad**Poder*

*Durante la Edad Moderna, la definición de la bruja y sus prácticas como malignas y delictivas motorizó la persecución, el procesamiento y la condena de un gran número de mujeres en Europa. En este proceso fueron expropiados y criminalizados los saberes populares femeninos en torno a la sexualidad y al control de la natalidad, a la vez que los conocimientos farmacológicos y las prácticas de intoxicación voluntaria de las herbolarias y hechiceras fueron confiscados por las instituciones jurídico-médicas.*

*En este artículo me interesa pensar de qué manera esta criminalización -y expropiación- llevada a cabo a través de la caza de brujas, implicó unos efectos de poder muy precisos en la producción de subjetividad de las femineidades, que a su vez se expandió a lo largo de los territorios mediante el triunfo del patrón de poder colonial moderno occidental, capitalista, racista y patriarcal.*

*A partir de estas consideraciones, me propongo reflexionar sobre la posibilidad de inscribir la caza de brujas como parte de la genealogía del dispositivo de sexualidad formulada por Foucault, a través de la introducción de una perspectiva de género que ilumina procesos y efectos no abordados por este autor en su Historia de la sexualidad.*

## ABSTRACT

## KEYWORDS

*Witch Hunt**Gender**Subjection**Sexuality**Power*

*During the Modern Age, the definition of the witch and her practices as evil and criminal motivated the persecution, prosecution and condemnation of a large number of women in Europe. In this process, women's popular knowledge about sexuality and birth control was expropriated and criminalized, while pharmacological knowledge and voluntary intoxication practices of herbalists and sorceresses were confiscated by legal-medical institutions.*

*In this article I am interested in thinking about how this criminalization -and expropriation- carried out through the witch hunt, implied very precise power effects in the production of subjectivity of femineities, which then was expanded to other territories through the triumph of the capitalist, racist and patriarchal world-Eurocentered colonial/modern pattern of power.*

*From these considerations, I intend to reflect on the possibility of inscribe the witch hunt as part of the genealogy of the sexuality device formulated by Foucault, through the introduction of a gender perspective that illuminates processes and effects not addressed by this author in his History of sexuality.*

### Palabras preliminares: El fuego.

Inscribiéndonos dentro de una genealogía amplia de mujeres, de feminidades y de disidencias sexogenéricas, este artículo tiene como propósito general reflexionar sobre aquellas cosas que, literalmente, perdimos en el fuego. Brebajes abortivos con ruda y canela, ungüentos psicotrópicos de piel de sapo, pócimas mortales de belladona, sedantes a base de raíz de mandrágora, conjuros secretos de amores, odios y tormentas. Pero también una cierta ética de la insumisión, de la producción de prácticas sororas sin nombre, de la gest(ac)ión de unos saberes reticulares y temibles y de unas sexualidades no condenadas a la procreación.

Me interesa pensar, específicamente, cómo esta pérdida -y expropiación- llevada a cabo a través de la caza de brujas, implicó unos efectos de poder muy precisos en la producción de subjetividad de las feminidades, que a su vez se expandió a lo largo de los territorios y los siglos mediante el triunfo del patrón de poder colonial moderno occidental, capitalista, racista y patriarcal.

A partir de estas consideraciones, me propongo reflexionar sobre la posibilidad de inscribir la caza de brujas como parte de la genealogía del dispositivo de sexualidad formulada por Foucault, a través de la introducción de una perspectiva de género que ilumina procesos y efectos no abordados por este autor en su Historia de la sexualidad.

### Introducción: Foucault bajo el embrujo del mal de ojo

Durante la Edad Moderna, la definición de la bruja y sus prácticas como malignas y delictivas motorizó la persecución, el procesamiento y la condena de un gran número de personas en Europa y sus colonias. En el desarrollo de este proceso es insoslayable la *feminización* de los crímenes de brujería -a diferencia de anteriores juicios por herejía: “más del 80% de las personas juzgadas y ejecutadas en Europa en los siglos XVI y XVII por el crimen de brujería fueron mujeres” (Federici, 2015: 291-292).

El concepto de brujería no cobró forma hasta la Baja Edad Media y no hubo juicios ni ejecuciones masivas a pesar de que la magia impregnaba la vida cotidiana y de que, desde el Imperio Romano tardío, había sido temida por las clases dominantes como elemento de subversión de lxs esclavxs. Esta situación cambió a mediados del siglo XV, época de revueltas populares, epidemias e incipiente crisis del modo de producción feudal, en la que tuvieron lugar los primeros juicios a brujas, las primeras descripciones del aquelarre y el desarrollo de la doctrina sobre la brujería en que la magia fue declarada una alta forma de herejía<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Definida como *crimen exceptum*, es decir que debía ser investigado por medios especiales como la tortura.

---

En su comparación entre los fenómenos de brujería y posesión, Foucault (2007) sostiene que la caza de brujas traduciría la lucha que la nueva ola de cristianización, iniciada entre fines del siglo XV y principios del XVI, organizó en contra de formas culturales que las primeras oleadas de cristianización de la Edad Media –de carácter más bien urbanas- habían dejado casi intactas desde la Antigüedad.

Donde las formas de culto habían persistido desde hacía siglos y acaso milenios, la cristianización de los siglos XV y XVI se topa con un obstáculo, trata de cercarlo, le propone una forma a la vez de manifestación y de resistencia. Los mecanismos de la Inquisición van entonces a codificar, retomar, juzgar, reprimir, quemar, destruir la brujería (Ibídem: 190).

Paralelamente a esta interpretación, otrxs autorxs e historiadorxs feministas, como Silvia Federici (2015), postulan una relación de necesidad entre la caza de brujas y la transición al sistema capitalista, a través del desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que confina a las mujeres al trabajo reproductivo, aspecto central de la acumulación originaria y de la formación del proletariado moderno.

En este proceso, el *Malleus Maleficarum* (Martillo de las Brujas en latín) es sin dudas un hito que inaugura la sistematicidad de los mecanismos de codificación, represión, enjuiciamiento y destrucción de la brujería. Este manual, escrito por los inquisidores dominicos Kramer y Sprenger y publicado en 1487, da un gran impulso a la caza de brujas como plan sistemático de represión social, especialmente de ciertos cuerpos y prácticas femeninas, al sentar las bases para la definición, el reconocimiento y la persecución de las brujas como mujeres (y de las mujeres como brujas) por las “evidentes razones” de su menor capacidad intelectual y espiritual, y de su mayor tentación por los placeres de la carne:<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Además del consenso respecto al carácter predominantemente femenino del crimen de brujería, existía en la construcción de la figura de la bruja por parte de los “intelectuales orgánicos” de la Iglesia, un marcado sesgo de clase y de edad. En su *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, el inquisidor español Fray Martín de Castañega explicaba las razones de esta interseccionalidad etaria y de clase de la bruja de la siguiente forma:

E más son de las mujeres viejas y pobres, que de las mozas y ricas, porque como después de viejas los hombres no hacen caso dellas, tienen recurso al demonio, que cumple sus apetitos, en especial si cuando mozas fueron inclinadas y dadas al vicio de la carne; a estas semejantes engaña el demonio cuando viejas prometiéndolas de cumplir sus apetitos, y cumpliéndolos por obra (...). E más hay de las pobres y necesitadas, porque (...) pensando que el demonio suplirá sus necesidades, o responderá a sus deseos y apetitos, más son engañadas las viejas y pobres (1997: 64-65).

---

A causa de su debilidad de mente y de cuerpo no resulta extraño que caigan en mayor medida bajo el hechizo de la brujería. [...] la razón natural reside en que es más carnal que el hombre, como se ve en sus abominaciones carnales. [...] Y todo ello se demuestra por la etimología del nombre, pues *femina* proviene de fe y *minus*, débil para mantener y conservar la fe (Kramer y Sprenger, 2016: 118-119).

A partir de considerar este encarnizamiento diferencial en torno al género, en este artículo propongo pensar la caza de brujas como un proceso que se inserta –como preámbulo, como base o como prehistoria– en la genealogía del dispositivo de sexualidad que Foucault desarrolla en la *Voluntad de saber*, primer tomo de su Historia de la sexualidad. Con este objetivo abordaré dos líneas de reflexión:

1) La incitación a la producción de discursos sobre sexo, no ya en el ámbito de la confesión sino en el marco menos amable de los procesos judiciales por brujería, considerando sus particulares y significativos efectos sobre la sujeción de las mujeres;

2) Lo que atañe a lo que podríamos pensar como un *proto*-biopoder que toma para sí –algún tiempo antes del siglo XVIII propuesto por Foucault como inicio de esa nueva forma de poder– el control social de la natalidad a través de la criminalización de los métodos anticonceptivos y abortivos utilizados en ese contexto, muchos de ellos gestionados por mujeres herbolarias, parteras, hechiceras.

### **Mujeres lujuriosas, brujas confesas. “Y últimamente ese diablo pide más y más”**

*“la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error,  
sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder”  
(Foucault, 1998: 37).*

En *La voluntad de saber*, Foucault da cuenta de cómo el sexo y los discursos sobre la sexualidad han sido, desde los últimos tres siglos en la sociedad occidental, correlatos de procedimientos precisos del poder. Al contrario de lo que comúnmente se sostiene en relación al aumento de la represión en torno a la sexualidad, a partir del siglo XVIII se produce una aceleración en la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo del ejercicio del poder mismo: “incitación institucional a hablar de sexo, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder en oír hablar del sexo y en hacerlo hablar acerca del modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado” (Foucault, 1998: 13). Este fenómeno comienza a condensarse a partir de la Contrarreforma Católica (siglos XVI y XVII), que impone la extensión y mayor frecuencia de

---

confesión de los fieles. “Se plantea un imperativo: no sólo confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo, en discurso” (Ibídem: 15).

Durante el siglo XVIII esta incitación a hablar de la sexualidad se convierte en económica, política y técnica. El discurso del sexo pasa del ámbito confesional donde moría en sí mismo, a ser registrado, archivado, administrado, trocado en materia de racionalización. Desde muy diversos ámbitos, instituciones y disciplinas, el poder incita la producción de discursos sobre la sexualidad a la vez que los administra: demografía, arquitectura, pedagogía, medicina, psiquiatría, derecho penal. Se tejen así, al rededor del sexo, toda una trama de discursos particulares, específicos y coercitivos.

En esta Historia de la sexualidad Foucault concede un lugar preponderante a la confesión de la pastoral entendiéndola como una inmensa obra occidental que produce “la *sujeción de los hombres*; (...) su constitución como "sujetos", en los dos sentidos de la palabra” (Ibidem, 1998: 37, cursivas propias).

Si bien en la construcción de esta genealogía el autor menciona la importancia de tener en cuenta las particularidades respecto a la clase social (*existen sexualidades de clases*), llama la atención su falta de análisis diferencial/relacional en torno a la matriz sexo-genérica, especialmente en su abordaje del régimen soberano de poder. Al dar un lugar central a la confesión como tecnología de sujeción de los *hombres* (hombres como “humanidad”), se pasan por alto los efectos de sujeción que las confesiones obtenidas a través de torturas en los juicios por brujería produjeron sobre las mujeres de la Edad Moderna y sobre la consolidación del sistema heteronormativo.

Si se puede hablar de “hombres infames” (Foucault, 1996) refiriéndose a aquellas personas cuyas vidas grises, irrelevantes, sin Historia, son iluminadas por el rozamiento o choque con el poder, que las deja atrapadas en unas pocas frases para archivo y administración del Estado a partir de mediados del siglo XVII, frases en las que -literalmente- se han jugado aquellas vidas, concédasenos pensar en las brujas como las primeras *mujeres infames*, en el mismo sentido (además del otro) que este autor da al término. Con al menos un siglo de anticipación respecto a este proceso de administrativización de los discursos definido por Foucault, las confesiones que hoy nos llegan a través de las actas de la Inquisición y de tribunales seculares, arrancadas a las mujeres bajo terribles torturas, y en base a sistemáticos procedimientos judiciales de acusación, más que nunca fueron

---

<sup>3</sup> “Si es verdad que la "sexualidad" es el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja, hay que reconocer que ese dispositivo no actúa de manera simétrica aquí y allá, que por lo tanto no produce los mismos efectos. [...] hay que decir que existe una sexualidad burguesa, que existen sexualidades de clase” (Foucault, 1998: 75).

---

palabras que “decidieron sobre su libertad, su desgracia, con frecuencia sobre su muerte y en todo caso su destino” (Ibídem: 124).

La construcción del delito de brujería en torno a la sexualidad femenina, se reproducía y auto-legitimaba a través de la *producción* de las confesiones de las acusadas en los juicios por brujería. Este tipo de confesión, en el que existía una repetición sistemática de temas sobre la lujuria, los rituales orgiásticos y el sexo con el diablo, entre otros pecados de la carne, era normado a través de los interrogatorios bajo coacción y/o tortura<sup>4</sup>. En ningún otro lugar, sostiene Federici (2015), la “explosión discursiva” sobre el sexo fue exhibida con mayor contundencia que en las cámaras de tortura de la caza de brujas. Incluso, algunos autores consideran que “la tortura *creó* en cierto sentido la brujería, o, al menos, la brujería diabólica” (Levack, 1995: 39, cursivas propias). A modo de ejemplo, podemos observar esta característica en la confesión bajo coacción de Jaumina Cossart, acusada de bruja en un juicio llevado a cabo en Cataluña en el año 1629:

mi madre hizo una cruz en el suelo con el dedo de la mano y yo [...] me levanté la ropa por detrás [...] y asenté el culo desnudo sobre la cruz y a continuación dicho señor me abrazó por detrás y me levantó la ropa por detrás y [...] me cabalgó por el culo y sentí que me ponía una cosa calentorra y delgadota y, habiendo hecho esto, me dijo que hiciera todo el mal que pudiera y que hiciera todo lo que mi madre me dijera y es verdad que yo [...] supe que [...] era el demonio (Citado en: Xam-mar Alonso, 2016: 79).

A diferencia de la confesión pastoral, en las confesiones de las supuestas brujas la producción de un discurso hipersexualizado no fue desplegado como una alternativa a, sino en servicio de, la represión y la censura. Pero, a su vez, esta tecnología alcanzó en el orden del poder y del saber una productividad específica, condensando, a través de la violencia, el discurso propio de la tradición cristiana -y avalado por la Ciencia- que constituye a la “Mujer” como una especie diferente, más carnal y pervertida por naturaleza. En el *Malleus Maleficarum* se lee: “todo el arte de la brujería proviene del deseo carnal, que en la mujer es insaciable. [...] para satisfacer sus vicios se unen hasta con los demonios” (2016: 123).

En este proceso fue fundamental la prohibición, por antisociales y demoníacas -en tanto no productivas- de todas las prácticas sexuales femeninas no

---

<sup>4</sup> Respecto a la producción de discursos normados en los juicios por brujería, “Carlo Ginzburg denomina ‘hiato’ a la distancia que separa las creencias campesinas del complejo satánico del cual es portador el inquisidor. El ‘hiato’ es una brecha que el juez debe cerrar, mediante habilidad persuasiva o mediante tortura; se trata de lograr que el propio acusado admita que (...) es un brujo adorador del demonio” (Campagne, 1997: XLVIII).

procreativas. La definición de la mujer como pervertida, lujuriosa, como cuerpo a vigilar y castigar para controlar, constituye, siguiendo a Federici, “un paso hacia la transformación de la *vis erótica* femenina en *vis lavorativa* -es decir, un primer paso hacia la transformación de la sexualidad femenina en trabajo” (2015: 311).

Un tiempo después, en el siglo XVIII, emerge como dispositivo específico de saber y de poder la figura de la *histerica*, que podemos pensar como la cristalización de una forma de sujeción de las mujeres: la bruja ha sido ya despojada de toda potencialidad desafiante al poder heteropatriarcal del mercado y del Estado. En el proceso de *histerización*, el cuerpo femenino es catalogado como *integralmente saturado de sexualidad* (ahora inocua y “humillante” antes que peligrosa y subversiva); y a la vez puesto al servicio del cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), del espacio familiar y de la crianza de los niños: “la Madre, con su imagen negativa que es la “mujer nerviosa”, constituye la forma más visible de esta histerización” (Foucault, 1998: 62).

### **Tecnologías narcóticosexuales a la hoguera (y al laboratorio): la expropiación de saberes/poderes**

*Toda la Naturaleza estaba cambiada.  
Los árboles tenían lengua, contaban las cosas pasadas.  
Las hierbas habían dejado de ser sencillas hierbas.  
Las plantas, que ayer había pisado, como el heno,  
ahora eran personas que hablaban de medicina.*  
(Michelet, 2017: 100)

En su análisis sobre las relaciones históricas entre el poder y el discurso sobre el sexo, Foucault (1998) da cuenta de una transición progresiva en Europa desde un ejercicio del poder político basado en el poder sobre la muerte a un nuevo régimen estructurado sobre la administración de la vida y el “poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte”, que denomina *biopoder*. Este poder se desarrolló desde el siglo XVII en base a dos polos principales: la *anatomopolítica*, asegurada por técnicas características de las disciplinas del cuerpo; y la *biopolítica de la población*, centrada en el “cuerpo-especie”. En esta gran tecnología de doble faz, el sexo funciona como *nexo*, como dispositivo histórico para el apoderamiento de los cuerpos, acceso simultáneo a la vida del organismo individual y a la vida de la especie. El poder desborda así el ámbito de lo jurídico/punitivo, ya no se comporta -sólo- como una ley coercitiva, sino que adquiere la forma de una tecnología política general, metamorfoseándose en prescripciones médicas, arquitecturas disciplinarias, textos científicos, cálculos demográficos, para volverse una fuerza que penetra y *constituye* el cuerpo del individuo moderno.

---

A partir de la observación de los delitos que con mayor insistencia eran atribuidos a las brujas, encontramos que muchos de ellos se relacionan con la regulación de la reproducción: prácticas anticonceptivas, abortivas e infanticidas:

(...) existen siete métodos por los cuales infectan de brujería el acto venéreo y la concepción del útero. Primero, arrastrando a una pasión sin freno; segundo, obstruyendo el poder de gestación; tercero, eliminando los miembros destinados a ese acto; cuarto, convirtiendo a los hombres en bestias por mediación de sus artes; quinto, minando la fuerza de gestación de las mujeres; sexto, ocasionando el aborto; séptimo, ofreciendo los niños a los demonios (Kramer y Sprenger, 2016: 124).

Esta criminalización nos conduce a pensar sobre las incipientes técnicas biopolíticas que surgen, ya en el siglo XVI, de las entrañas mismas del poder soberano. Considero que el desarrollo de mecanismos de poder implementados para controlar la reproducción de la población mediante la prohibición de los saberes gestionados por las mujeres para el cuidado de su cuerpo y la regulación reproductiva, da pistas de un *proto-biopoder* que, si bien se ejerce mediante la represión y la violencia, tiene como fin último la administración de la vida (aborto = homicidio) a través del control (y, en ese momento, compulsión) de la natalidad.

En este marco, la caza de brujas fue el dispositivo para llevar a cabo una “amplia reestructuración de la vida sexual que, ajustada a la nueva disciplina capitalista del trabajo, criminalizaba cualquier actividad sexual que amenazara la procreación, la transmisión de la propiedad dentro de la familia, o restara energías al trabajo” (Federici, 2015: 315). Así, la persecución no sólo se dirigió a las parteras, a las mujeres que usaban métodos anticonceptivos o abortivos, sino también a otras formas de sexualidad socialmente “no reproductivas”, como la prostitución, la homosexualidad, el sexo entre jóvenes y viejos, el sexo entre gente de distinta clase y el coito anal. En este sentido, la hoguera, símbolo de la caza de brujas, posiblemente haya sido la pena capital elegida debido a la simbología *purificadora* del fuego utilizada para castigar (obsérvese la particularidad de la taxonomía): “delitos de herejía, hechicería y brujería, actividades abortivas, relaciones homosexuales y contactos con miembros de otra religión, adulterio entre casado y casada” (Gil y Cáceres Nevot, 2008: 76).

Existen, para reforzar esta hipótesis, varios ejemplos de legislación y normativas de penalización del aborto que surgieron durante el siglo XVI en distintas jurisdicciones de Europa. En Alemania, la penalización del aborto por parte del poder secular comienza en 1532 con la Ordenanza Penal de Carlos V, vigente hasta el siglo XVIII. En el caso de Francia, esto ocurre en 1556 con el Edicto de Enrique II mediante el cual se estableció que el aborto fuera

---

castigado con la "*peine de mort et du dernier supplice*" o "*réclusion criminelle*" (Hurtado Pozo, 1994: 14). Unos años más tarde, en 1588, el Papa Sixto V expide la bula *Effraenatam* que clasifica oficialmente el aborto como homicidio, independientemente de la etapa del desarrollo fetal. Estas normativas nos dan la pauta de la preocupación por parte de los sectores de poder respecto al control de la natalidad, ya no sólo como un pecado moral sino como una cuestión de Estado, en el contexto de apogeo del Mercantilismo (siglos XVI y XVII), momento en que comienza la utilización de registros demográficos y censos, y la formalización de la demografía como ciencia estatal.

En este proceso fueron expropiados y criminalizados los saberes populares femeninos en torno a la sexualidad, conllevando una progresiva enajenación del propio cuerpo y del propio placer (de la cual la figura de la histérica sea quizá su representación paródica más fiel). Pero además se criminalizaron los conocimientos farmacológicos y las prácticas de intoxicación voluntaria de las herbolarias y hechiceras, y los saberes auto-experimentales de administración de sustancias fueron confiscados por las instituciones jurídico-médicas (Preciado, 2008). Así, la caza de brujas toma otra dimensión, aunque profundamente ligada a la anterior: la erradicación de saberes y poderes populares y la consolidación de un poder y un saber experto y hegemónico imprescindible para la implantación progresiva del capitalismo a escala global, "una guerra de los saberes heteropatriarcales frente a los saberes narcoticosexuales tradicionalmente ejercidos por las mujeres y los brujos no autorizados" (Ibídem: 116). Finalmente se trató, como sostiene Preciado, de:

exterminar o confiscar una cierta ecología del cuerpo y del alma, un tratamiento alucinógeno del dolor, del placer, de la excitación, y de erradicar las formas de subjetivación que se producen a través de la experiencia colectiva y corporal de rituales, procedimientos de transmisión de símbolos y procesos de asimilación de sustancias alucinógenas y sexualmente activas (2008: 117).

Una vez enajenado de sus fuerzas ocultas, de sus saberes y placeres, de la concepción mágica sobre el mundo, el cuerpo es ya carne para su disciplinamiento y su conversión mecanicista. Cuerpo-máquina que no podría haber devenido en modelo de comportamiento social sin la destrucción previa por parte de un régimen de saber/poder en formación, de una amplia matriz de creencias pre-capitalistas, prácticas y sujetos sociales cuya existencia contradecía la regulación del comportamiento corporal exigido por las nuevas demandas del capital: "El mundo debía ser "desencantado" para poder ser dominado" (Federici, 2015: 283).

---

## Reflexiones finales: las nietas de las brujas y los hechizos con misoprostol

*No queremos tus reformas.*

*Queremos saltar sobre*

*las ruinas de esta*

*sociedad, jugar con*

*el fuego que extinga*

*todo su poder, bailar*

*hasta la muerte*

*de la humanidad domesticada*

(Brujería y contracultura gay, A. Evans)

Se dice que a los discursos sobre el sexo “hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen)” (Foucault, 1998: 60).

Considero que a través del sendero trazado fugazmente en estas páginas, podemos pensar la caza de brujas como una tecnología de poder que tuvo efectos de sujeción precisos sobre las mujeres de la Europa occidental -que luego además fueron exportados a través de cuerpos y discursos a otros territorios- inscribiéndola como parte de la(s) historia(s) de la sexualidad. Si bien en *Los Anormales*, Foucault habla de las brujas como un sujeto jurídico (basándose en su relación contractual con el diablo), es dable pensar que el efecto de la colisión entre el poder y los cuerpos de mujeres producidos como brujas no fue solamente de carácter individual (*mujeres infames*) sino que delineó, como un negativo constituye lo que será la imagen en positivo a través de la oposición, las formas legítimas de la subjetividad y la sexualidad femeninas.

Este proceso se entiende en el marco de la acumulación originaria (expropiación de tierras a campesinxs y expropiación de la capacidad de regular la natalidad a las mujeres) y de la formación de una clase desposeída que entrará en los lazos (esas cadenas invisibles) de sujeción del trabajo asalariado. Si en la Edad Media las mujeres habían gestionado distintos métodos anticonceptivos y ejercido un control indiscutible sobre el proceso del parto, a partir de ese momento sus úteros se transformaron en territorio político, controlados por el Estado: “la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista” (Federici, 2015: 162)

Por último, resulta interesante pensar cómo esa criminalización y prohibición –paralela a la expropiación por parte de la medicina científica y profesional, *ergo* legítima- de los saberes populares en torno a la sexualidad y a la regulación de la

---

natalidad pueden tener líneas de continuidad con las formas “libres y democráticas” de anticoncepción propias de la era fármaco-pornográfica. A algo más de 400 años de este proceso de enajenación y de sujeción, con sus mutaciones, sus desplazamientos, sus rupturas –que en realidad no son más que puentes hacia otras formas de continuidad–, las tecnologías de la era fármaco-pornográfica nos “otorgan” (oh dádiva), “de arriba (mercado/estado) a abajo”, esa posibilidad ahora Legítima, ahora Emancipadora, de regulación de nuestros cuerpos con capacidad de gestar (anticonceptivos, pastilla del día después, aborto legal). Nuevas viejas formas de sujeción, nacidas de ese robo histórico de formas reticulares y comunitarias de gestión de la sexualidad, a la sombra de las infinitas luminarias del poder.

Sujetxs sujetadx, aún pod(r)emos hacer uso de esas tecnologías de formas más subversivas, más comunitarias, más insumisas, más organizadas desde el pie. La historia de la sexualidad es también esta:

El misoprostol es la forma en la que abortan las mujeres hace más de 30 años en Argentina, el método que han descubierto por si mismas huyendo de la violencia médica hospitalaria, cómodamente ejercida al estar “avalada” por la prohibición. [...] El misoprostol se convierte así en una plataforma que permite pensar y hacer del aborto un acto autodeterminado y autoadministrado, porque disponiendo de la correcta información para su uso pueden gestionar y manejar el proceso completo del aborto, lo cual, entre otras tantas características disruptivas, vuelve la práctica del aborto menos desigual” (Mines *et al*, 2013: 155).

Por una ética salvaje, sean las técnicas del yo devenidas en *técnicas de nosotres*.

### **Bibliografía:**

- De Castañega M. “Tratado de las supersticiones y hechicerías”. En Campagne, F. *Tratado de las supersticiones y hechicerías, Fray Martín de Castañega, X-CXXVIII*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1997.
- Evans, A. *Brujería y contracultura gay*. Buenos Aires: Cuadernos Lumpen, 2019.
- Federici, S. *Caliban y la Bruja*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- Foucault, M. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Foucault, M. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira, 1996.
- Foucault, M. *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

- 
- Gil, M. y Cáceres Nevot, J. (Coords). *Cuerpos que hablan: Géneros, identidades y representaciones sociales*. España: Ediciones de Intervención Cultural, 2008.
- Hurtado Pozo, J. *Manual de Derecho Penal*. Parte Especial II: El aborto. Lima, 1994. Disponible en:  
[https://www.unifr.ch/ddp1/derechopenal/articulos/a\\_20080526\\_14.pdf](https://www.unifr.ch/ddp1/derechopenal/articulos/a_20080526_14.pdf)
- Kramer, H. y Sprenger, J. *Malleus Maleficarum*. Barcelona: Editors S.A., 2016.
- Levack, B. *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza, 1995.
- Michelet, J. *La bruja*. Madrid: Ediciones Akal, 2017.
- Mines, A., Villa, G. D., Rueda, R., y Marzano, V. “‘El aborto lesbiano que se hace con la mano’. Continuidades y rupturas en la militancia por el derecho al aborto en Argentina (2009-2012)”. *Bagoas-Estudios gays: géneros e sexualidades*, 7(09), 2013.
- Preciado, P. *Manifiesto contrasexual*, trad. J. Díaz y C. Meloni, Barcelona: Anagrama, 2002.
- Preciado, P. *Testo yonki*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.
- Xam-mar Alonso, C. “Dos episodios de brujería en la Seu d’Urgell. Primer tercio del siglo XVII”. En *Manuscripts, Revista d’Història Moderna* 34, 2016 (63-86).