



número 39 (primer semestre 2019) - number 39 (first semester 2019)

Revista THEOMAI / THEOMAI Journal
Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo / Critical Studies about Society and Development

El eterno viaje hacia el sabbath. La génesis del discurso feminista sobre la caza de brujas (1968-1978)

Juan Torres Aimú¹

¹ UBA-FFyL
historiadortorres@gmail.com

Resumen

En el movimiento de mujeres circula una representación particular de las brujas. Este fenómeno es curioso, puesto que esta reappropriación continúa reproduciéndose a pesar de estar en franco descrédito en los circuitos académicos especializados.

El objetivo de nuestro trabajo, empero, no es repetir las refutaciones científicas; sino comprender cuál es la lógica que fundamenta esta representación, a través de una reconstrucción de su génesis en los años '70. Procederemos a realizar una lectura de los tres textos que fundaron este discurso sobre la bruja, y re-establecer el encuadre general desde el que se insertan estas producciones.

Concluiremos que este fundamento no es la científicidad, sino la lógica política. A través de este relato, el feminismo radical le da sentido a sus experiencias de opresión y de lucha. Al mismo tiempo, con la circulación de este discurso podemos detectar un deslizamiento de las propuestas revolucionarias hacia los llamamientos al empoderamiento individual.

Introducción

Las relaciones entre los historiadores académicos y los discursos informales y no-profesionales sobre el pasado histórico no siempre son fluidas. Éste parece ser el caso de las representaciones actuales de la caza de brujas temprano-moderna. La bruja es presentada como un elemento de orientación reivindicativa con amplia circulación entre los discursos del movimiento de mujeres². Pero existe una profunda brecha entre la re-apropiación de su figura por parte de las corrientes feministas, por un lado, y los abordajes que se emprenden desde el campo historiográfico, por el otro. Las fronteras entre ambos discursos son firmes, sin la posibilidad de ningún intercambio. A partir de esta distancia, la narrativa feminista sobre la brujería puede visualizarse como un discurso específico, diferenciable incluso de los *estudios (académicos) de género* sobre el proceso (y, por tanto, pasible de ser analizado como fenómeno cultural en sí mismo). No obstante, los abordajes que se han hecho desde la academia para comprender esta representación tendieron a ser contruidos únicamente con el objetivo de la refutación desde la lógica argumentativa científica. Estos trabajos han acuñado el término "*Burning Times myth*" para referirse a esta narrativa (Purkiss, 1996).

Consideramos un error estimar que podría comprenderse este discurso mediante el contraste entre los elementos que lo componen y el desarrollo historiográfico de los últimos cuarenta años. Si esta representación demuestra una fuerte vitalidad en sus constantes reproducciones a pesar de su debilidad científica, debemos buscar cuál es la lógica que la

² Como ha señalado Yasmine Ergas (1993), el concepto de "feminismo" no puede fosilizarse en una descripción de diccionario. Su uso para catalogar corrientes y agrupaciones es extremadamente complejo, y variará según los criterios del historiador (y estos la mayoría de las veces se reducen a prejuicios políticos). Las actrices políticas pugnan entre sí para apropiarse del término, y 'excluir' de su clasificación a otras. Además, muchas militantes y organizaciones que lucharon o luchan por las demandas específicas de la mujer no se consideraron o no se consideran "feministas". Tomaremos el criterio de varias militantes de la época, particularmente Ellen Willis (1984); y hablaremos del "movimiento de liberación de la mujer" o "movimiento de mujeres" para referirnos a este particular campo del activismo, mientras que hablaremos de los diversos tipos de "feminismo" (feminismo radical, feminismo liberal) para apuntar a corrientes particulares dentro del movimiento de mujeres.

fundamenta. El propósito del presente artículo, entonces, no consistirá en repetir las refutaciones ya consagradas académicamente, sino que trataremos de encontrar una explicación del *éxito* de este discurso a través de una pregunta central: ¿por qué comenzó a escribirse una literatura feminista sobre la caza de brujas?

Para responder este interrogante, primero deberemos introducirnos con una clarificación en torno al método a través del cual leeremos nuestras fuentes. Posteriormente, plantearemos cuáles fueron las elaboraciones culturales previas con las que inevitablemente dialoga el recorte seleccionado, junto con las condiciones de su producción. En tercer lugar, haremos una lectura de los tres textos que consideramos a la vez los principales y los fundadores de esta literatura. En cuarto término, estaremos en condiciones de comprender el encuadre general en el que se insertan todas estas producciones. Esto significa que las analizaremos en términos de un mismo *lenguaje*. Así, responderemos al interrogante no en función de una elaboración particular, sino en función de la unidad de su conjunto.

Orientados por estos objetivos, hemos recortado nuestro eje de análisis en un doble sentido. Primero, dejamos de lado las variantes de reivindicación mágica. Existen corrientes espirituales, como la *wiccana*, que también ejecutan una re-apropiación de la figura bruja, y formulan sus propios discursos en torno al supuesto conocimiento de las brujas, su represión, etc. Empero, las especificidades del análisis en torno a las representaciones, prácticas y discursos de carácter *mágico* son merecedoras de un estudio propio, que excede los límites de esta aproximación. Segundo, las autoras más destacadas en la primera expansión de esta representación estuvieron circunscriptas a los marcos del movimiento de mujeres norteamericano en los años '70. Deberemos ubicar nuestras coordenadas geográficas y cronológicas dentro de estos límites, sin dar cuenta del ingreso de la problemática de género en la historiografía especializada en la caza de brujas, ni tratar textos feministas producidos con posterioridad.

Problema historiográfico

Según el "*Burning Times myth*", detrás de las persecuciones temprano-modernas podríamos encontrar un culto atávico de larga data, un paganismo pre-cristiano y pan-europeo de matriz agraria. La demonologización de esta religión arcaica habría sido una herramienta por parte del poder *patriarcal* (principalmente a través de su forma eclesiástica) para lanzar una sangrienta ofensiva contra las mujeres. Este gigantesco ataque habría tenido como objetivo específico destruir la fuerte posición de las mujeres en el tejido social, combatiendo tres flancos distintos. En primer lugar, y más importante, expropiar a las mujeres de sus conocimientos antiguos, fuertemente medicinales. La práctica más fuertemente atacada habría sido el control de la natalidad, especialmente los conocimientos sobre prácticas abortivas. En segundo lugar, alienarlas de su rol como jefas administradoras de la unidad doméstica, y subsumirlas a sus maridos (en otras versiones de este "relato", este punto se cambia por su antítesis diametral: el objetivo habría sido encerrar a las mujeres en el hogar). En tercer lugar, cercenar sus autonomías individuales en términos de libertad para el goce sexual. Esta triple ofensiva habría sido capitaneada por la Inquisición durante la Edad Media, dejando un saldo de nueve millones de mujeres muertas en la hoguera. Finalmente, la Academia jamás habría estudiado este proceso debido a su machismo (Purkiss, 1996: 7).

Desde los trazos generales hasta los detalles de color, esta representación no sólo no coincide con las investigaciones historiográficas generales, sino que tampoco lo hace con los trabajos especializados elaborados desde los estudios de género. La caza de brujas consistió en la persecución por vía judicial de un delito que hoy definimos como imaginario: haber hecho un pacto con el demonio e ingresar a una secta que lo adore directamente, formada para conspirar contra la cristiandad. Durante siglos, este episodio fue considerado como un mero estallido de irracionalidad bizarra y aberrante. Por lo tanto, se comprendía que el proceso no podía ser abordado desde perspectivas racionales. La indiferencia de los académicos hacia la represión anti-brujeril no ha nacido únicamente de un desprecio hacia las víctimas, sino principalmente de un rechazo hacia los victimarios. El análisis de este proceso no salió de la marginalidad sino hasta el bienio 1970-1971 (Campagne, 2009). Esta repentina “profesionalización” del estudio exorcizó a los modernistas tanto de los prejuicios positivistas como de las tesis del romanticismo decimonónico. Se descartaron de plano las teorías según las cuales las víctimas de la cacería eran demonólatras auténticas, y se rechazó que las parteras y curanderas hayan sido los principales blancos de una estrategia represiva que buscaba aplastar sus culturas (Harley, 1990; Pearl, 1999). En el mismo sentido, desde el inicio de la mencionada profesionalización se ha descubierto que las figuras que podríamos asociar al término “magia popular” en realidad fueron cómplices activas de los cazadores, especialmente en Inglaterra (Purkiss, 1996: 8). Las “*witchcraft acts*” inglesas nunca penalizaron el curanderismo (Méndez, 2017). Las víctimas de la cacería no vivían una sexualidad liberada; y la época histórica de la “*witch-craze*” no fue la oscura Edad Media, sino el resplandeciente Renacimiento. Ninguna de las preposiciones del “*Burning Times myth*” es defendida por académicos profesionales. Cualquier relación entre esta cacería y las relaciones de dominación contra las mujeres es objeto de una reflexión con mayores grados de complejización y mediación; donde la misoginia no juega el rol de “causa”, sino de “contexto”³; donde las mujeres *también* proyectan sus inseguridades y ansiedades en la represión contra la brujería (*también* son acusadoras); donde los brujos varones marcan su presencia en cantidades cada vez mayores (Purkiss, 1996: 8).

Si la nulidad del aporte académico o científico de esta literatura está fuera de toda duda, resulta estéril intentar polemizar con ella. La labor de los historiadores no es rivalizar con esta narrativa, sino *historizarla*. La circulación de estos textos merece ser entendida dentro del marco más general de lo que Chartier llama luchas por el sentido⁴. Veremos que este discurso está centrado, de manera casi exclusiva, en las formas a través de las cuales el activismo feminista y las mujeres individuales sitúan su propia experiencia de vida en tanto

³ La tesis del “contexto” es de Christina Lerner (1981), quien acuñó la distinción entre comprender la caza de brujas como fenómeno “gender-specific” o como “gender-related”.

⁴ Las luchas de representaciones ordenan y jerarquizan al campo cultural. Para comprender estas batallas, Chartier (1992) señala la importancia de “las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones, que construyen, para cada clase, grupo o medio, un ser-percibido constitutivo de su identidad”. Los objetos, discursos, presentaciones y prácticas culturales no pueden ser comprendidos como elementos estáticos y permanentes; sino que se reconfiguran constantemente en un complejo proceso histórico, al calor de las relaciones de fuerza que se establecen por los diversos resultados que se consiguen en estas pugnas de las que hablamos. Si a partir de la metodología de Chartier se habló sobre las luchas que se entablan por el sentido y el significado del concepto del hombre, de la naturaleza o de la otredad divina; podríamos hablar también de una lucha por el sentido del género, del orden social que lo estructura, etc.

mujeres dentro del tiempo histórico, y dentro de una estratificación social determinada (signada por relaciones de opresión), que les ha tocado vivir. Este discurso está indiscutiblemente cargado de politicidad, puesto que está íntima y orgánicamente vinculado no sólo a una práctica política, sino a corrientes políticas en tanto tales. Por tanto, podríamos argumentar que resulta legítimo enfocar nuestro estudio tomando al mito como un pequeño *lenguaje político* al estilo skinnereano⁵. Consideramos que los escritos de la historia del pensamiento político no pueden ser comprendidos si no es enmarcándolos en la intervención que sus autores buscaron desarrollar en su realidad concreta. Toda obra en la historia del pensamiento político está orientada a una intervención, sin importar la intensidad del grado de su compromiso, pues toma como objetivo legitimar y promocionar (o descalificar y estigmatizar) ciertas prácticas y planteos. Quentin Skinner concluía en que la clave para comprender el auténtico significado histórico de un texto político se encuentra en la intencionalidad de su autor. Para llegar allí deberemos decodificar el vocabulario normativo disponible en la situación histórica específica que determina la producción; pues la intencionalidad de las obras deja su marca en la *elección*, por parte de las autoras que analizaremos, de la terminología que encarna las conceptualizaciones que desliza (Skinner 1969; 1985). Agregamos que el éxito de un lenguaje político determinado en la circulación de “discursos” está ligado a su capacidad de “engarzar” con distintas ansiedades, demandas o intereses presentes en la sociedad⁶.

Ascenso del movimiento de mujeres

La década del '60 fue el escenario de una fuerte efervescencia política general que atravesó a la sociedad norteamericana. Estos años estuvieron marcados en un primer momento por el alumbramiento de un fuerte movimiento anti-belicista, surgido como respuesta a la invasión de Vietnam. Este movimiento se unió con una profundización de las movilizaciones estudiantiles y con el desarrollo de la lucha por los derechos civiles de la población afro-americana, para radicalizarse mutuamente de forma retroactiva. En este contexto es que se fue delineando la formación de la llamada “Nueva Izquierda”. El panorama político contestatario se vio renovado en la medida en que la primacía de los viejos partidos comunistas, subordinados a la conducción oficial de la URSS, fue reemplazada por una nueva constelación de organizaciones que contaban con mayor autonomía y que se definían como heterodoxas tanto por sus nuevas preocupaciones como por sus métodos de organización e intervención. Esta radicalización no fue exclusiva de los Estados Unidos, sino que se conectó con movimientos y desequilibrios en todo el mundo (Rieznik, 2010). El ascenso del movimiento de mujeres norteamericano sólo puede entenderse si se lo sitúa en este proceso.

Varias militantes de la Nueva Izquierda han dejado testimonios, balances y memorias en los cuales comentan que esta radicalización las llevó a reflexionar en torno a

⁵ Reproducimos las advertencias de Campagne (2002) en torno a la inflación de la categoría del “discurso” en el pensamiento post-estructuralista. El objeto de nuestro estudio será un discurso, pero de este punto no concluiremos ni que las prácticas discursivas sean las máximas productoras de la realidad social posterior, ni que sean una categoría completamente indiferenciada frente a las prácticas sociales materiales. Al respecto, véase Eagleton (1997: 255) y Chartier (1996: 8).

⁶ Tomamos la noción del engarce del crítico cultural R. Wood (2004).

su propia condición de oprimidas en tanto mujeres. El desenvolvimiento de este ascenso político también llevó a las mujeres a cuestionar aspectos que se consideraban naturalizados dentro del orden de lo privado o de lo personal. Así, politizaron la sexualidad, la estructura familiar y la vida cotidiana; resaltaron el rechazo contra la violencia sexual; y cuestionaron las relaciones de desigualdad al interior de todo tipo de espacio social, incluyendo al campo académico y a las organizaciones militantes. Estas preocupaciones chocaron muy tempranamente contra los límites de la renovación política antes descrita. Las activistas del feminismo han declarado que sus propios compañeros prestaban poca consideración para la discusión politizada de la sexualidad, o la agitación orientada a la especificidad de los problemas de la mujer. El resultado fue un pasaje de activistas, desde la Nueva Izquierda en general hacia la fundación de organizaciones específicamente de mujeres y feministas. Conforme el proceso de discusiones fue desarrollándose, aparecieron reagrupamientos de escalas cada vez más regionales, así como de lapsos de vida más breves, pero con planteos políticos con un mayor grado contestatario (Ergas, 1993).

Estas organizaciones desplegaron un arsenal variado de prácticas de intervención. Además de movilizaciones y publicación de panfletos y periódicos, incluyeron el desenvolvimiento de la discusión política en los espacios de socialización cotidianos de forma permanente -“en esquinas, supermercados y baños de damas”, al decir de Ellen Willis (1984: 91)- y la participación en revistas de difusión masiva y entrevistas en los medios centrales. Una organización destacada fue *New York Radical Women* (NYRW, 1967-1969). En ella militaron, junto con Willis, figuras como Shulamith Firestone, Robin Morgan y Kate Millet. El principal espacio geográfico donde se desplegó el feminismo estadounidense de esta década fue la Costa Oeste, Nueva York, Boston y Washington D.C.

El mismo año de la Ofensiva del Têt, 1968, NYRW se vio envuelta en una polémica que dividió la organización entre dos tendencias clarificadas: Las llamadas “*feminists*” y las “*políticos*”. Las “*políticos*” consideraban que la opresión que sufren las mujeres obedece a la lógica sistémica que podría reconocerse como propia del actual régimen social, la sociedad burguesa. Existían diversas caracterizaciones en torno a cuál era el objetivo (consciente o no) de estos mecanismos. Algunas “*políticos*” consideraban que su fin era tan solo dividir a la clase obrera; otras estaban preocupadas por el rol de la mano de obra femenina como una herramienta de presión salarial a la baja; mientras que otras consideraban que el sexismo era el productor de un consumismo con demografía segmentada. Las “*feminists*” comprendían que la supremacía masculina era un sistema de dominación autónomo y autosuficiente. Además, planteaban que era la forma primaria y principal de subordinación humana, y que de este sistema se derivaban las demás opresiones (incluyendo la de clase). Una conclusión de esta orientación era considerar que los varones (como totalidad y a nivel individual) eran no sólo beneficiarios privilegiados de la lógica patriarcal, sino los opresores directos del colectivo femenino. Las mujeres necesitarían formar no organizaciones específicas dentro de un partido obrero revolucionario, sino agrupaciones autónomas en todo sentido, integradas en su mayoría o únicamente por mujeres. Tales organizaciones deberían tener como único objetivo la discusión específica sobre la opresión de la mujer, sin ocuparse por otras parcelas de lo real (Ergas, 1993; Willis, 1984: 93-94).

Esta polémica al interior de NWRY daba cuenta del clima de confusión generalizada en el movimiento de liberación de la mujer en lo referido al diálogo y la reapropiación de la tradición socialista y revolucionaria. El “*vocabulario*” bolchevique llegó a la circulación de lenguajes políticos de los años '60 a través de una serie de mediatizaciones y pérdidas

semánticas importantes. Las experiencias prácticas de avance de la mujer trabajadora y las minorías sexuales con el éxito de la revolución habían sufrido un retroceso durante la construcción de un orden post-revolucionario a partir de 1924⁷. Independientemente de las evaluaciones políticas que podamos realizar como historiadores, a los ojos de la militancia feminista de los años '60 la forma de vida de la mujer en la Unión Soviética no portaba un modelo de liberación. Muy por el contrario, para varias comentaristas del feminismo radical norteamericano, la situación de las mujeres soviéticas parecía ser la prueba de la trans-historicidad del patriarcado; puesto que la opresión específicamente femenina seguía existiendo en un régimen aparentemente socialista. No se trata de que el conjunto del feminismo radical haya carecido totalmente de diálogo con las ideas marxistas y revolucionarias; sino que su reapropiación resultó siempre parcial, incompleta e incluso, en algunos casos, arbitraria. Por caso, varias organizaciones que nucleaban exclusivamente a mujeres blancas de la llamada clase media utilizaban algunos términos marxistizantes, o se consideraban anti-capitalistas o anti-sistema en algún sentido general (Willis, 1984: 93)⁸. Por el otro lado, la militancia masculina o general de la Nueva Izquierda tampoco se apropió de la tradición socialista de lucha por los derechos específicos de las mujeres trabajadoras.

Sobre la base de un escepticismo dirigido contra la teoría política previa (concebida como *masculina*), las feministas radicales prefirieron emplear una práctica llamada "toma de consciencia" o "auto-consciencia" (*consciousness-raising*). Se formaban pequeños grupos en los cuales cada mujer hablaba por su cuenta para compartir las experiencias de opresión en clave personal, y luego dichas experiencias eran analizadas de forma colectiva. Estas sesiones reforzaban la identidad del colectivo femenino como la víctima de una misma forma de opresión, ayudaba a cada persona individual a reconocerse como víctima y oprimida del sistema, y suministraban la información que después sería articulada en las teorizaciones de cada agrupación. Esta práctica estaba cargada de una orientación de igualitarismo que solía tener su efecto en regímenes organizativos flexibles u horizontales (Ergas, 1993: 609, 611-612).

W.I.T.C.H., brujas feministas

Según la reconstrucción realizada posteriormente por parte de las militantes feministas que intervinieron en este proceso (Brownmiller, 1999; Morgan, 1970), ciertas activistas provenientes de NYRW construyeron una nueva organización en la temporada de Halloween de 1968: "*Women Internacional Terrorist Conspiracy from Hell*" (W.I.T.C.H.). Esta

⁷ Un estudio propio de este proceso excede los límites de este trabajo. Al respecto, véase Goldman (1993), Frenia y Gaido (2016), y Torres Aimú (2017).

⁸ Podríamos tomar el caso de autoras como Firestone o Millet. Estas militantes radicales son evaluadas por algunos comentaristas historiográficos como la expresión del mayor contacto entre marxismo y feminismo sesentista, debido a sus constantes analogías con los términos del marxismo. No obstante, esta relación no se presta a simplificaciones. Firestone utiliza el término "clase" para su análisis, pero subvierte su relación con el arsenal categorial marxista al plantear que la lógica sistémica de la opresión sexista construye dos "clases biológicas" enfrentadas. Millet, por su parte, también utiliza una terminología abiertamente fraternal con el marxismo (su proyecto fue develar una *dialéctica* del sexo), pero concluye que los varones proletarios son los opresores de sus contrapartes femeninas (Firestone, 1970; Millet, 2000 [1969]).

agrupación parece no haber contado con un esquema organizativo centralizado, sino que cada célula (llamada, alegóricamente, “*coven*”) mantenía un amplio grado de autonomía. Éstas se identificaban como parte de un mismo conjunto a través del uso del acrónimo, pero los términos con los que cada *coven* lo desglosaba se fue modificando según criterios estético-políticos, en relación con las intervenciones que desarrollaban. Un ejemplo claro es el panfleto elaborado contra dos despidos en AT&T, denunciados por estar motorizados por una orientación misógina. En este material, la *coven* correspondiente firmó como “*Women Incensed at Telephone Company Harassment*” (Morgan, 1970: 547-550). Las actividades de esta organización des-centralizada consistían en protestas estilizadas en términos teatrales, durante las cuales las activistas vestían disfraces de brujas y cantaban sus canciones políticas bajo la forma artística de supuestas “maldiciones”. En estas intervenciones teatralizadas también se recitaba poesía, se empleaban elementos satíricos, música, estenciles, pegatinas y objetos útiles para recrear la figura de mujeres dotadas de poderes mágicos y violentos (escobas, pistolas de juguete). Estas intervenciones cargadas de un uso consciente de lo simbólico y las manifestaciones culturales no fueron patrimonio exclusivo de W.I.T.C.H.; sino un rasgo común a todos los colectivos que provenían de NYRW. El objetivo de tales prácticas era facilitar la visibilización del grupo y sus reclamos. Las militantes de la época utilizaban el término “colectivo de acción” para referirse a las organizaciones que emprendían estos métodos de intervención. Las activistas de W.I.T.C.H. se referían a sus *performances* llamándolas “*guerilla theatre*” (Engdahl, 2012: 55-56).

El acceso a esta información resulta sencillo, puesto que Robin Morgan (1970) ha incluido materiales de *Women Internacional Terrorist Conspiracy from Hell* en una recopilación de escritos militantes. Esta obra se encuentra citada en los libros posteriores de Dworkin y Daly. La antología no es un estudio historiográfico específico sobre W.I.T.C.H., por lo cual no consigna cuáles fueron las fuentes de las que se reapropió para formular sus representaciones de la brujería. Sin embargo, esta labor podemos realizarla nosotros.

Los primeros intelectuales que plantearon que las víctimas de las persecuciones anti-brujeriles fueron alguna organización realmente existente, concreta, fueron los propios demonólogos contemporáneos al proceso. Esta noción pasó por diversas discusiones a lo largo de los siglos posteriores, a través de las cuales fue complejizada en cuatro “versiones” diferenciadas. Las que nos interesan para el presente trabajo son dos vertientes específicas: una que podemos identificar con Jules Michelet y otra en la que podría enmarcarse la obra de Margaret Murray. El primer autor sostuvo que las víctimas de la cacería eran los microfundistas campesinos del feudalismo tardío. Estos se habrían lanzado al tributo espiritual hacia el adversario de la divinidad de sus opresores como respuesta a las penurias sufridas. La segunda consideró que el colectivo condenado por la represión puede identificarse con un culto agrario pre-cristiano de extensión pan-europea. Esta religión primitiva habría subsistido de forma clandestina en las regiones rurales que habían sido evangelizadas sólo superficialmente durante la Edad Media. Los agentes inquisitoriales y los magistrados laicos que los persiguieron habrían operado a través de la demonologización de una religión que no era auténticamente satánica (Campagne, 2009: 45). Estos dos autores van a ser citados por las intelectuales que veremos, con una particularidad curiosa: el texto de Michelet se licúa y se lo re-adapta en concordancia directa con la segunda tesis.

Los trabajos de Margaret Murray requieren un comentario más. Esta autora fue una egiptóloga que realizó una incursión intelectual en el terreno de la modernidad temprana

en una etapa tardía de su carrera. Sus textos recibieron, como hemos comentado, a una larga tradición de autores previos que ya habían planteado la misma tesis. A diferencia de estos, empero, Murray logró triunfar en la difusión de su “*witch-cult theory*” tanto al interior del campo académico como en los medios masivos de comunicación. Su hegemonía logró despegar desde el fin de la segunda guerra mundial, pero no sobrevivió luego del inicio de la “profesionalización” antes citada, en torno a los años 1970-71.

De entre los autores previos que habían compartido este mismo modelo interpretativo, también resulta interesante resaltar a Matilda Joslyn Gage. Esta escritora fue una activista de fines del siglo XIX que redactó, en 1893, un texto que repasa la historia de la Iglesia desde un punto de vista anti-clerical. Dentro de este escrito, se encuentra la denuncia del supuesto exterminio de “nueve millones” de mujeres acusadas de ser brujas. Al contrario de lo que podría dictarnos nuestro sentido común, este texto no tuvo mayor circulación sino hasta las elaboraciones de los años ‘70. Su segunda re-impresión fue recién en 1972, después del surgimiento de W.I.T.C.H. El texto (siempre en su segunda edición) es nombrado por Daly (1978, 217-219), pero ni Ehrenreich y English ni Dworkin lo citan, ni demuestran haberlo leído.

Construcción del ‘mito’

Ellen Willis (1984), renombrada militante del feminismo radical, escribió un artículo de balance sobre su experiencia en el movimiento de mujeres. Debido al compromiso tomado con su corriente política particular, Willis muestra gran preocupación por la intervención de un feminismo liberal o institucional-corporativo. Cuando esta fuerza comenzó a ganar terreno en la disputa de tendencias al interior del movimiento de liberación de la mujer, las organizaciones más contestatarias denunciaron que el feminismo liberal era una malla de contención para secuestrar políticamente al movimiento y evitar que continúe su radicalización. Algunas militantes incluso llegaron a caracterizar que dicho avance expresaba, de manera más mediatizada o más directa, una estrategia de sus enemigos (ya sean el capital los aparatos de Estado, o la lógica patriarcal en tanto tal) (Willis: 1984, 113-114). Esta activista redactó su texto para clarificar las debilidades internas del feminismo radical, ya que éstas, en opinión de la militante, habrían minado sus capacidades para superar los obstáculos que le imponía el sistema.

Esta activista fecha el año 1973 como un pequeño parte-aguas, ya que en ese momento histórico tomó lugar la fundación de una importante revista de circulación masiva con una orientación clarificada como liberal en toda línea. Ellen Willis considera que la búsqueda de una *sisterhood* universal resultó una ilusión que alimentó expectativas en cambios profundos e inmediatos. El feminismo radical no habría podido satisfacer estas esperanzas, debido a que carecía de “una teoría y una estrategia multivalente y más compleja” (Willis, 1984: 105), que se ocupe de otros aspectos de la sociedad además de lo específicamente femenino. “Esta grieta [entre las expectativas sembradas y las posibilidades reales] pronto fue llenada con los intentos de liberación individual” (*ídem*). Cuanto más nos acercamos al triunfo electoral de Ronald Reagan, son mayores los quiebres políticos y personales de las más grandes figuras del feminismo combativo. (Ergas, 1993: 617-620).

El *Burning Times myth* toma su forma plena como resultado de la combinación de tres textos tejidos a manos de cuatro autoras distintas, a lo largo de la década de los ‘70: Barbara Ehrenreich y Deirdre English (“*Witches, midwives and nurses*”, 1973), Andrea

Dworkin ("*Woman hating*", 1974), y Mary Daly ("*Gyn/Ecology*", 1978). Estos tres escritos no sólo fueron los que obtuvieron mayor resonancia, sino que configuraron el esquema central del mito. Si el contexto en el cual las cuatro militantes formularon sus obras fue el inicio del retroceso del movimiento de liberación de la mujer, podríamos conectar el devenir de las experiencias y prácticas concretas del feminismo norteamericano con ciertos deslizamientos semánticos o nuevas proyecciones presentes en la reapropiación de la figura brujeil.

El texto de Ehrenreich y English data de 1973, y consiste en un breve panfleto de 43 páginas. Su título es bastante explícito para dar cuenta del eje de gravitación en torno al cual fue redactado: "*Witches, midwives and nurses. A history of women healers*". Este panfleto presenta una denuncia de la situación de las mujeres como trabajadoras de la salud. La caracterización que ofrece para el presente consiste en que, en tanto *trabajadoras*, las mujeres carecen de autonomía. Muy por el contrario, se encuentran subordinadas a autoridades masculinas. El material se encarga de ofrecer una explicación sobre el desenvolvimiento histórico que devino en la relación de fuerzas actual. Para ello, ofrece dos contrapuntos claros: por un lado, la caza de brujas como instancia de destrucción de la vieja posición privilegiada de las mujeres en su condición de sanadoras; por el otro, el nacimiento del campo médico norteamericano, tomado como ejemplo de la supremacía masculina.

El escrito cuenta con un apartado final en el cual se explicitan las conclusiones a las que quieren llegar las activistas: esta exposición histórica permitiría demostrar que "no hay ninguna justificación históricamente consistente para excluir a las mujeres de los roles curativos" (Ehrenreich y English, 1973: 39-40)⁹. Las autoras señalan que la discriminación sexista en el sistema de salud "no es simplemente un reflejo del sexismo de la sociedad en general o del sexismo de doctores individuales", sino una "fortaleza" construida específicamente para excluir a las mujeres. Esta aclaración resulta interesante, puesto que estas activistas muestran preocupación por encontrar una perspectiva que comprenda lógicas de sistema, y no distraerse con el mero repudio a encarnaciones individuales de dicha totalidad sistémica¹⁰. Del mismo modo, Ehrenreich y English (1973: 40), no apuntan a repudiar el conjunto de la medicina, no apuntan a intentar meramente destruirla desde una óptica luddista; sino que apuntan a reconquistarla en beneficio de las mujeres.

¿Quiénes son las brujas de "*Witches, midwives...*"? Aquellas sanadoras populares acusadas por la Iglesia de disfrutar de su sexualidad, de estar organizadas y de tener conocimientos médicos (Ehrenreich y English, 1973: 8). En este panfleto, el carácter religioso de las reuniones brujeiles no resulta de importancia, puesto que su eje habría estado colocado en los conocimientos y prácticas curativas, así como en su transmisión. Ésta es una diferencia menor con la tesis de Murray, pero no se apartan de su afirmación principal: reproducen la veracidad efectiva de estas reuniones, que luego serían re-interpretadas por la Iglesia en clave demoníaca (Ehrenreich y English, 1973: 10).

No resulta sorprendente encontrar que el texto cita como fuentes de autoridad a Michelet, a Murray y, junto con un tono de desprecio, al reverendo Montague Summers. Además, Ehrenreich y English emplearon la lectura de otros tres libros menos conocidos en

⁹ Toda traducción de fuentes en el presente artículo es elaboración del autor.

¹⁰ "Nuestro enemigo no son sólo 'los hombres' o su machismo individual: es el conjunto del sistema de clases que hace posible que los curanderos varones de clases altas triunfen y que nos forzó a la sumisión. El sexismo institucional está sostenido por un sistema de clase que le brinda apoyo al poder masculino." (Ehrenreich y English: 39-40).

la actualidad, *Witchcraft* de Pennethrone Hughes, *A Mirror of Witchcraft* de Christina Hole, y *Women Healers in Medieval Life and Literature* de Muriel Joy Hughes. La única fuente que utilizaron estas activistas fue el *Malleus Maleficarum* de Heinrich Krämer, un tratado de demonología radical que se convirtió muy pronto en una obra de referencia de gran autoridad para los demonólogos. El texto conservó esta primacía para los lectores de nuestros tiempos. Las autoras encontraron en esta obra una fuente muy rica para la interpretación que fueron construyendo. Las preocupaciones de Krämer en torno a las cuestiones sexuales y al rol de las mujeres dejaron una marca profunda en su escrito. Sus expresiones misóginas son sencillas de descubrir, y llamativas a los ojos de cualquier lector moderno. Las autoras lo demuestran dejando al inquisidor decir que “Toda brujería proviene de la lujuria carnal, que en las mujeres es insaciable” (Ehrenreich y English, 1973: 10). Empero, estas activistas no caen en el argumento reduccionista de la irracionalidad bizarra. Consideran que la cacería fue “una campaña de terror de la clase dominante dirigida contra la población campesina femenina” (*ídem*: 5) organizada con precisión por el clero (*ídem*: 7).

En este panfleto encontramos cierta tensión no-resuelta. Por un lado, las conclusiones a las que las activistas quieren llegar son que “nuestra opresión como trabajadoras de la salud hoy está inextricablemente enlazada con nuestra opresión como mujeres”, y comprenden que “Interpelar a las trabajadoras de la salud como *trabajadoras* es interpelarlas como *mujeres*” (*ídem*, 1973: 41, *itálicas del original*). Por el otro, esta estructuración históricamente específica se explica mediante una matriz que está más allá de cada régimen social histórico (feudalismo o capitalismo). El destrabe de esta contradicción no va a ser producto del libre desenvolvimiento de las ideas, sino que va estar influido por el desarrollo mismo de la relación de fuerzas entre el movimiento de mujeres y la iniciativa del Estado burgués y sus partidos. En esta época todavía temprana, la recepción de este texto se dio principalmente entre la llamada corriente del “feminismo socialista”. Su lectura estuvo orientada a la confraternización entre las demandas específicas de las mujeres y la lucha general contra el sistema capitalista, así como se acercó a una comprensión *doble* de la opresión sistémica contra las mujeres (en tanto *mujer* y en tanto *trabajadora*)¹¹.

El trabajo de Andrea Dworkin resulta de una mayor profundidad. Por un lado, en términos absolutos, no es un libelo breve, sino que consta de 217 páginas. Este aumento en la extensión está acompañado de un trabajo de lectura más intenso. Mientras que Ehrenreich y English habían utilizado tan solo siete trabajos y una fuente para su sección sobre brujería, Dworkin emplea casi el doble de citas bibliográficas de obras cuyo elemento central es la psicosis bruñeril o la relación entre magia y religión para el marco cultural occidental. Esta autora cita las mismas obras que las anteriores, con excepción del trabajo en torno a las

¹¹ Al respecto puede leerse, por ejemplo, el artículo “What is socialist feminism?” (Ehrenreich, 1976): “El problema con el feminismo radical, desde un punto de vista del feminismo socialista, es que no va más allá. Permanece paralizado con la universalidad de la supremacía masculina (cosas que nunca han cambiado realmente); todos los sistemas sociales son patriarcales; el imperialismo, el militarismo y el capitalismo son simplemente expresiones de la agresividad masculina innata, etcétera. El problema con esto, desde un punto de vista del feminismo socialista, es que no sólo deja afuera a los hombres (y la posibilidad de reconocerse con ellos sobre bases verdaderamente igualitarias y humanas), sino que deja afuera a una enorme cantidad de mujeres. Por ejemplo, rebajar a un país socialista como China a [la mera categoría de] ‘patriarcado’ (como he escuchado a feministas radicales hacerlo) es ignorar las verdaderas luchas y conquistas de millones de mujeres.”

sanadoras populares medievales. Entre las lecturas que agrega se encuentra, llamativamente, el entonces reciente (publicado en 1971) libro de Keith Thomas; pero éste sólo figura en el listado bibliográfico final, sin que se polemice con su autor ni se especifique exactamente qué información se ha tomado de su obra. Por otro lado, esta activista también agrega una profundidad en la perspectiva de la narrativa general que arma. La caza de brujas ya no es el punto de arranque en una línea recta que construye la opresión sistémica contra las mujeres, sino que es un mero ejemplo del grado extremo al cual puede llegar lo que la autora identifica como misoginia y patriarcado. La cacería es identificada como un “*gynocide*”, pero no es el único. Este libro dedica un capítulo específico a la psicosis brujeal; junto a éste se coloca otro que describe, bajo la misma categoría, experiencias sufridas en China¹².

El ángulo se aleja de la comprensión de la opresión de la mujer como un elemento vinculado al capitalismo en tanto sistema, para pasar a pensar la cuestión desde la óptica de una lógica sistémica propia, diferenciada e incluso independiente de la estructura de clases de la sociedad burguesa moderna. La autora se encarga en la introducción de clarificar cuál es el contenido que quiere verter en su obra. En definitiva, “*Woman Hating* es sobre mujeres y hombres, los roles que juegan, la violencia entre ellos” (Dworkin, 1974: 26). La primera sección es sobre los valores y arquetipos que reproducen las representaciones contenidas inconscientemente en los cuentos de hadas. La segunda es en torno a la pornografía, donde estos moldes toman formas sexuales reconocibles. La tercera trata sobre los dos actos de *gynocide* previamente mencionados, el oriental y el cristiano europeo, donde estos modelos de feminidad muestran efectos concretos, dando como resultando opresiones y masacres.

Si “*Witches, midwives...*” hacía hincapié en la expropiación de los conocimientos médicos, “*Woman Hating*” pone sobre la mesa la discusión sobre la sexualidad¹³. A diferencia del texto anterior, éste se sirve de una terminología soez y directa¹⁴. El uso del *Malleus* le sirve a nuestra activista para mostrar no sólo el odio del inquisidor contra el género femenino, sino para marcar cómo sus ansias de dominación nacen de profundas inseguridades sexuales (*idem*: 134). Dworkin se reapropia de la narrativa de Murray con mayor fuerza que las autoras anteriores¹⁵, puesto que la descripción de esta supuesta religión primigenia le sirve mejor para exhibir la ruptura que supuso la ofensiva histórica clerical. La “*Old Religion*” habría celebrado la sexualidad y la naturaleza, en oposición a los

¹² “Aíslo en particular el vendado de piés chino y la persecución de las brujas porque son crímenes que equivalen en horror puro y sadismo al exterminio de los nativos americanos y la masacre de los judíos por Hitler.” (Dworkin, 1974: 93)

¹³ “El objetivo es la transformación cultural [...] Debemos negarnos a someternos a aquellas instituciones que son sexistas por definición: el matrimonio, la familia nuclear, las religiones basadas en el mito del mal femenino. Debemos negarnos a someternos a los temores engendrados por los tabúes sexuales.” (Dworkin, 1974: 192).

¹⁴A modo de ejemplo: “La razón de este miedo tal vez pueda ser localizada en la naturaleza del acto sexual per se: los hombres entran en la vagina duros, erectos; los hombres salen drenados de vitalidad, la verga flácida.” (Dworkin, 1974: 136).

¹⁵ “Los ‘paganos’ se adherían a un animismo primitivo. Adoraban la naturaleza (archienemigo de la Iglesia), que se manifestaba en espíritus que habitaban piedras, ríos y árboles. En la etapa de caza paleolítica, estaban preocupados por el control mágico de los animales. En la etapa agrícola neolítica posterior, predominaron las prácticas de fertilidad para asegurar el suministro de alimentos.” (Dworkin, 1974: 120).

mandatos cristianos (*ídem*: 145). En esta reapropiación, el poder de las brujas no habría nacido tanto de sus conocimientos como de su autonomía sexual.

Mary Daly redactó su texto cuatro años después del trabajo de Dworkin. Este libro finaliza la cadena de reapropiaciones de la que queremos dar cuenta. También la podemos considerar la obra más completa en términos de operaciones culturales. El título de este trabajo es "*Gyn/ecology. The metaethics of radical feminism*". Daly nos presenta este objeto cultural con una introducción en la que pretende ser clara en torno a la orientación del texto: "Este libro es sobre el camino de convertirse en mujer [*women becoming*], esto es, el feminismo radical" (Daly, 1978: 1). Nuestra autora nos advierte que la dominación patriarcal se extiende por todas las esferas de la vida, incluyendo la interiorización de sus normas en la propia consciencia de las mujeres. El viaje del cual habla su libro, por tanto, consiste en liberarse de esta interiorización (*ídem*). La terminología con la que se refiere al fenómeno patriarcal, a su lógica de dominación y a los elementos que lo componen, está organizada alrededor de analogías (anti) cristianas. De allí que la liberación personal de la norma patriarcal interiorizada consista en un proceso de *exorcismo*, que dicha imposición sea nombrada a través del *nombre del Padre* (*Dios-padre, El Padre, Santo Padre, etc.*); y de allí también que la fortaleza, la autonomía personal y las habilidades femeninas estén representadas a través de *la Diosa* de Murray.

Daly expone el carácter nocivo del patriarcado sobre la vida de las mujeres a través de la narración de cinco "*sado-rituals*": la quema de viudas hindú, la deformación de pies china, la ablación genital africana, la caza de brujas europea, y la ginecología estadounidense moderna (junto con su comparación con la ginecología del Tercer Reich). Como en el texto de Dworkin, las relaciones de género asumen cada vez más un tinte de matriz autonomizada, que no distingue coordenadas geográficas ni cronológicas, que se ubica más allá del devenir histórico. Mary Daly denuncia que la imposición de la lógica patriarcal habría llevado a un aplastamiento de la autonomía femenina que se habría expresado en su exclusión de los ámbitos de alta cultura letrada contemporánea. En ellos, se ha impuesto la autoridad masculina de forma monolítica. El triunfo final del patriarcado habría consistido, según Daly, en que las propias mujeres excluidas reconocen la legitimidad de estas fuentes de verdad varonil-patriarcales (*ídem*: 5). La redacción del libro sería, entonces, una práctica disruptiva en sí misma, puesto que combatiría este monopolio de la palabra. La normalización de los estilos gramáticos académicos también podría decirse, para la autora, que ha nacido del "mito patriarcal".

Durante el conjunto del texto, Daly ejecuta una táctica cultural que podríamos percibir como orientada a contrarrestar el lenguaje corriente infestado por el mito patriarcal. Esta operación consiste en la separación de letras que componen ciertas palabras, para generar dos sentidos a la vez con un único término. Su uso es sistemático. Por caso, la autora dirá que la caza de brujas tuvo como objetivo desmembrar (*dismember*) el cuerpo de la Diosa, como metáfora para referirse al poder *divino* del conjunto del género femenino. Posteriormente apuntará que la tarea que tienen las mujeres por delante es "*re-member*" el antiguo culto atávico. Es decir, que reproducir la memoria de la religión de la Diosa (*recordar*) sería una práctica que serviría, ni más ni menos, para volver a articular su cuerpo en tanto comunidad de mujeres autónomas y fortalecidas (*member*) (*ídem*: 4-5, 183, 221).

Daly comprendió la caza de brujas como un proceso de persecución no sobre las mujeres en general, sino principalmente sobre aquellas que no estaban bajo el control patriarcal y amenazaban al orden masculino. Esta autora se reapropia de la tesis de Murray

para otorgarle un sentido feminista reivindicativo explícito, como ha hecho Dworkin. En esta representación nueva, las víctimas de la cacería podrían ser identificadas como aquellas que ocupaban mayores funciones en el culto de la Diosa. Daly se atreve a avanzar en una analogía entre la posición en la que se encontraban los intelectuales del orden patriarcal y estas intelectuales subalternas (*ídem*: 194-195).

"*Gyn/ecology*" se alimenta de la reapropiación de todas las fuentes que hemos comentado. Cita tanto a Margaret Murray y su polémica con Summers, como a la propaganda de W.I.T.C.H, y a los dos textos anteriores. La forma en que utiliza los textos de otros historiadores, sin embargo, sufre una modificación. La dinámica ya no es meramente de apoyatura, sino que Mary Daly trae al frente las obras de Trevor-Roper y Midelfort (autores típicos de la Academia) para polemizar contra ellos. Les reprocha la falta de una visión crítica, y los expone como cómplices del *genocidio* (*ídem*: 180-185). Los académicos contemporáneos tendrían una doble responsabilidad al respecto. Por un lado, estarían avalando este ataque histórico al no denunciarlo en los términos que emplea el feminismo radical. La autora expone esta forma de complicidad al retratar los lazos de empatía que, según ella, los intelectuales contemporáneos habrían establecido con los pensadores de la modernidad temprana. Además del *Malleus Maleficarum* y la bula papal que autorizó los procedimientos de Krämer, Daly emplea *La demonomanie des sociers* de Jean Bodin como fuente. A la hora de presentarlo, nuestra activista feminista cita los términos elogiosos con los cuales Trevor-Roper se refiere a este jurista, y los contrapone con el carácter "monstruoso" de su texto demonológico. Por el otro lado, el clima general de silencio historiográfico en torno al fenómeno histórico de la caza de brujas sería, para Mary Daly, señal de un encubrimiento. Borrar a las brujas de las narrativas historiográficas "mainstream" significaría, entonces, continuar por la vía intelectual la intentona del *sado-ritual*.

Matriz general de esta literatura

Hasta aquí hemos tomado en consideración las representaciones contenidas en cada uno de los textos analizados, principalmente, desde una óptica que podríamos llamar de disposición interna. No obstante, nuestro análisis sería incompleto si considerásemos a cada autora únicamente de forma aislada; y un enfoque tal tendería a achacar las características de sus obras a consideraciones de índole individual. Proponemos elevar nuestra mirada hacia una matriz social e intelectual más general, a partir de la cual surgieron las obras que estamos comentando. Es decir, superar una historia intelectual *de textos y autores* para ascender hacia una historia de *las ideologías, las corrientes y los lenguajes políticos*.

Hasta ahora hemos dado cuenta de una serie de enlaces intertextuales entre cada obra, que permiten situarlas en relación mutua. En términos de la metodología de la Historia Cultural, estos textos son objetos culturales que están conectados a través de una cadena de reapropiaciones, y están cargados de un sentido orientado en los mismos términos. Esta recepción encadenada es posible porque estos objetos culturales están ubicados en las mismas redes materiales de circulación. A partir de estos elementos es que podemos recrear un marco general dentro del cual situar estos escritos.

Hemos encontrado de modo generalizado que estos textos insertan la caza de brujas en una secuencia concatenada de ataques contra las mujeres, orientados a expropiar los conocimientos femeninos. Así, la caza de brujas habría sido una persecución de mujeres

(“*women-hunting*”, “*gynocide*”) con una *continuidad sustancial hasta el presente*. Éste es el eje central del texto de Ehrenreich y English, pero también se encuentra presente en “*Woman hating*”:

Nuestro estudio de la pornografía, nuestra forma de vida, nos dice que el mito de la maldad femenino vivió muy resueltamente entre los cristianismo de la Edad Oscura, [como] está vivo y goza de buena salud aquí y ahora. Nuestro estudio de la pornografía, nuestra forma de vida, nos dice que aunque las brujas están muertas, quemadas vivas en la hoguera, la creencia en la maldad femenina no lo está, el odio a la carnalidad femenina no lo está. La Iglesia no ha cambiado sus premisas; la cultura no ha refutado esas premisas. (Dworkin: 149-150)

Podemos tomar otro ejemplo notable del texto de Daly, cuando la autora comenta el hecho de que las hijas de las condenadas formaban parte del proceso contra sus propias madres, y que eran expuestas a presenciar su ejecución:

Estas hijas, sin duda, sacaron la conclusión lógica de que ‘es mejor casarse que arder’ [it is better to marry than burn] [...] [caímos en la] comprensión de lo que le habían hecho a nuestras antepasadas [foresisters] y, en consecuencia, a todas nosotras. (Daly, 1978: 196).

El estilo retórico de esta literatura también está atravesado por una fuerte carga emocional. La agresividad sexual que describe Dworkin y su estilo soez lo exhiben con claridad, pero resulta más interesante aún notar el uso extremo que emplea Daly en la descripción de sesiones de tortura¹⁶. Purkiss (1996: 62-63) nos habla de la construcción de una cierta narrativa académica que ha hecho de la crítica de Murray un procedimiento de auto-legitimación. Según esta narrativa, el historiador post-iluminista (y varón) podría conocer científicamente el pasado gracias a que toma distancia de su objeto de estudio, mientras que la egiptóloga ha fallado debido a una identificación emocional con las víctimas. Empero, es posible una explicación alternativa para este acercamiento, con la cual no pondremos el foco en el supuesto irracionalismo femenino.

Estos textos apuntan a una interpelación directa a la lectora a través de la construcción de un vínculo empático con las brujas del pasado, y están conscientemente orientados hacia la agitación política. Las autoras que construyen el “*Burning Times myth*” reivindican la búsqueda de una solidaridad entre mujeres que trascienda cualquier frontera de clase, de nacionalidad, e incluso de coordenadas históricas. Esta búsqueda de empatía subjetiva con las personas ejecutadas por el crimen colectivo de la brujería temprano-moderna es lo que las lleva a suprimir por completo aquellos elementos históricamente específicos de la sociedad del feudalismo tardío que resultan contrastantes frente a la experiencia de la vida social en el mundo burgués contemporáneo. Es decir, los puntos

¹⁶ A modo de ejemplo: “una joven mujer veinteañera, cuyo nombre era Agnes [...] fue izada repetidamente en la garrucha [...] según [el historiador] Lea, lo soportó heroicamente, no confesó nada y perdonó a quienes la habían acusado falsamente, incluso a pesar de que había sido izada once veces, diez de ellas con un peso de cincuenta libras. Diez semanas más tarde, fue izada de vuelta y le contaron que su madre la había acusado [...]” (Daly, 1978: 181).

contrastantes entre la vida tardo-moderna actual y las vidas del pasado significarían un obstáculo para una autora que está promoviendo el nacimiento de una empatía trans-histórica; éste es el motivo por el cual estos elementos no tienen cabida en el “*Burning Times myth*”. Es evidente que estos métodos para construir el texto anulan su competencia en términos de estudio historiográfico, puesto que no pueden reconstruir la historicidad de la organización social de la cual deberían dar cuenta¹⁷.

No obstante, si enfocamos nuestra lectura de estos textos desde la perspectiva del rol que cumplen en una lucha política, social y por el sentido, podemos ver este método de des-historización como una operación cultural elaborada con arreglo a la interpelación política. Este fracaso en términos de competencia académica es el mismo que la dota de eficacia en otro plano. La des-historización permite abrir la puerta a la posibilidad de una *identificación* que se busca según criterios políticos, y no científicos. El *Burning Times myth* es un “mito” fuertemente *político* porque está destinado a legitimar y fortalecer al feminismo radical militante, al mismo tiempo que busca deslegitimar al orden social imperante. La táctica discursiva que despliegan las autoras para lograr este objetivo es producir una re-interpretación del pasado en la cual se proyecta la lucha del presente hacia atrás, manteniendo una identificación estática entre los actores en disputa (el colectivo de mujeres contra las encarnaciones del poder patriarcal). Esta proyección anacrónica sobre el pasado es un canal para legitimar un compromiso político del presente, una práctica concreta desplegada por los mismos actores que son los “sujetos” productores de ese discurso. Por ello, estas autoras no se colocan únicamente como “sujetos” de la enunciación, sino también como objetos del enunciado. Así, este discurso establece que el orden actual no es otra cosa que el producto de un proceso de violencia exacerbada contra las inocentes.

En vez de lograr conocer *el pasado*, este discurso pone a sus lectoras en relación con el *presente*. Es decir, genera un “mapa cognitivo” para “aprehender nuestra ubicación como sujetos [...] y recobrar la capacidad para actuar” (Jameson, 1991: 58 y 86). A través de este relato se forman categorías y valores políticos. En este proceso son necesarias tanto la condensación informativa como las interpelaciones simbólicas y la intensidad emocional. Consideramos, entonces, que esta narrativa fue una vía para inscribir las experiencias personales y colectivas (en tanto *mujer*) en una visión de largo alcance (en términos de estructura social y de sistema) en función de un planteo político, que fue el de la corriente feminista radical a la cual pertenecieron las autoras. Por eso, el “mito” opera con una lógica que no es científica sino política, y su distanciamiento con las formulaciones científicas fue cada vez mayor.

Reflexiones finales

El desarrollo precedente nos lleva a concluir que uno de los motivos por los cuales los discursos académicos disponibles no resultaron útiles para ser incorporados en la

¹⁷ En relación con la cita de la nota anterior: “Dally nos dice exactamente cuánta carga se utilizó [en la garrucha], pero está profundamente desinteresada en qué hizo o dijo Agnes [...] en su incomprensibilidad, en su ilegibilidad, las palabras y las historias tienden a exponer las diferencias históricas [...] debido a que todos tememos al dolor y a la muerte, la tortura y la ejecución crean una ilusión de identidad común [...] Leer reportes de tortura provoca empatía con la víctima, pero la empatía no es lo mismo que la comprensión [...]” (Purkiss, 1996: 14).

construcción de este discurso fue que no ofrecían las herramientas necesarias para esta re-elaboración de categorías, emprendida como una crítica del orden imperante en términos de relaciones de género. Los discursos académicos circulantes en la época no era maleables para constituir una vía de expresión de las ansiedades y necesidades del feminismo radical. Otro motivo de este nulo diálogo se encuentra en las prácticas concretas del movimiento de liberación de la mujer en general, y el horizonte teórico del feminismo radical en particular. Primero, porque el paradigma del *consciousness-raising* motorizaba un desprecio hacia los estudios sistemáticos de corte teórico. Segundo, porque si bien el feminismo radical politizó la subordinación que las mujeres sufrían en y por instituciones como la familia o la Iglesia, al mismo tiempo se negó a emprender un análisis profundo sobre el funcionamiento de dichas instituciones. Un estudio de la lógica clerical, por caso, corría el riesgo de escaparse del corsé auto-impuesto de *sólo discutir problemáticas específicas de las mujeres*.

El "*Burning Times myth*" toma un proceso singular de la modernidad temprana (caza de brujas) como la puerta para explicar la existencia de un orden social que estructura las relaciones de género a través de la violencia. Las conceptualizaciones sobre el sistema llamado "patriarcal" que se han elaborado desde el feminismo han sido variadas; pero en la fisonomización de este lenguaje podemos encontrar una comprensión particular, que abandonó, de manera cada vez más evidente, categorías como "clase" o "raza". Estas feministas escribieron una historia *del patriarcado*, entendiéndolo como una lógica trans-histórica y universal.

En su balance de 1984, Ellen Willis se lamentaba de las limitaciones para comprender la realidad que, en su opinión, minaron la potencialidad del feminismo radical. Esta militante deploraba que las organizaciones en las que participó no hayan tenido una conexión más profunda con otras tradiciones de lucha ni un compromiso más fuerte con el estudio de la sociedad. Desde esta perspectiva, la misma ineffectividad epistémica del "*Burning Times myth*" (que resultaba un eficaz medio de agitación en un momento específico del desarrollo del movimiento de mujeres) podría ser leída como un bloqueo para estudiar más a fondo las raíces de la opresión sexista. En un sentido similar, en nuestro estudio hemos considerado que la práctica política y los principios políticos (teóricos, ideológicos) mantienen una fuerte conexión. Analizar el marco intelectual en el que se inscriben estos textos significa dar cuenta de un marco de aportes y suposiciones heredadas en torno a lo político, que 'opreme como una pesadilla el cerebro de los vivos'. Al recuperar los términos del vocabulario normativo disponible que emplearon los actores políticos para dar cuenta de su propia acción, entonces, también estamos rescatando las fronteras que limitaban dicha intervención.

Lejos de ser una invención reciente, la reflexión sobre las posibilidades históricas para la agencia humana (es decir, el problema de la *determinación* y su *consciencia*) siempre ha ocupado un lugar central en la tradición militante marxista. Podemos encontrar una sistematización clara de esta reflexión en la obra de Engels conocida como "*Anti-Dühring*":

La libertad no consiste en una soñada independencia respecto de las leyes naturales, sino en el reconocimiento de esas leyes y en la posibilidad, así dada, de hacerlas obrar según un plan para determinados fines. [...] La libertad de la voluntad no es, pues, otra cosa que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa. Cuanto más libre es el juicio de un ser humano respecto de un determinado punto problemático, con tanta mayor necesidad estará determinado el contenido de ese juicio; mientras que la incertidumbre proviene de la

ignorancia, la inseguridad que parece producir una elección arbitraria entre un gran número de decisiones posibles, diversas y contradictorias, prueba por sí misma que no es libre y está dominada por el objeto mismo que debería dominar. (Engels, 2014 [1878]: 178, itálicas del original)

Lo que el balance de Willis intenta poner en discusión (sin lograr explicitar el problema en toda su complejidad) es la insuficiencia del feminismo radical a la hora de delinear una acción política orientada por la consciencia de las determinaciones que portan los sujetos históricos (en este caso, el colectivo de mujeres). Es decir, su insuficiencia en interpretar la realidad que deseaban transformar. Al rastrear las formas en que los problemas particulares llegan a elegirse y elucidarse, logramos observar el trayecto a través del cual la opresión de género dejó de ser pensada en conexión con el régimen social existente (la sociedad *específicamente* capitalista). El “mito” contribuyó a situar esta problemática en una matriz autonomizada más allá de cualquier forma de organización social (matriz denominada *patriarcal*). Estas lecturas dejaron de proponer estrategias políticas revolucionarias, o en articulación con el movimiento obrero; deviniendo en un llamamiento a la liberación y el empoderamiento de carácter individuales. Este pasaje es la manifestación del agotamiento de las potencialidades de una acción política limitada por su falta de “libertad”, en el sentido anteriormente explicado.

Bibliografía

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro: **Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna.** Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- _____: **Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII.** Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.
- CHARTIER, Roger: **El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural.** Barcelona, Gedisa, 1992.
- _____: **Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin.** Buenos Aires, Manantial, 1996.
- EAGLETON, Terry: **Ideología. Una introducción.** Barcelona, Paidós, 1997.
- ECHOLS, Alice: **Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975.** Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- ERGAS, Yasmine: “*El sujeto mujer*”, en DUBY, George y PERROT, Michelle, **Historia de las mujeres en Occidente. Tomo V: el siglo XX,** Madrid, Taurus, 1993.
- ENGDAHL, Sylvia (ed.): **The women’s liberation movement.** New York, Greenhaven Press, 2012.
- ENGELS, Friedrich: **Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring.** Madrid, Fundación Federico Engels, 2015 [1878].
- FRENCIA, Cintia y GAIDO, Daniel: **El marxismo y la liberación de las mujeres trabajadoras: de la Internacional de Mujeres Socialistas a la Revolución Rusa.** Santiago de Chile, Ariadna Universitaria, 2016.
- GOLDMAN, Wendy: **Women, the State and Revolution. Soviet Family Policy and Social Life, 1917-1936.** Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1993.

- HARLEY, David: "Historians as demonologists: the myth of the midwife-witch", en **Social History of Medicine**, 1990, número 3, pp. 1-26.
- HENNINGSEN, Gustav: **El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española**. Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- JAMESON, Frederic: **Ensayos sobre el posmodernismo**. Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.
- LARNER, Christina. **Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland**. Baltimore, Johns Hopkins University Press. 1981.
- LENIN, Vladimir: "¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento" (marzo de 1902), en **Obras completas, Tomo V (Mayo 1901-Febrero 1902)**, Madrid, Akal Editor, 1976 [1902], pp. 351-556.
- MÉNDEZ, Agustín: "To Accommodate the Earthly Kingdom to Divine Will: Official and Nonconformist Definitions of Witchcraft in England (ca. 1542-1630)", en **Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural**, 2017, volumen 6, número 2, pp. 278-309.
- PEARL, Jonathan: **The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620**. Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999.
- PURKISS, Diane: **The witch in history. Early modern and twentieth-century representations**. Londres y Nueva York, Routledge, 1996.
- RIEZNIK, Pablo (ed.): **1968, un año revolucionario**. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- SEMÁN, Pablo: "Historia, best-sellers y política", en **Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva**, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2007.
- SKINNER, Quentin: "Meaning and understanding in the history of ideas", en **History and Theory**, 1969, volumen 8, número 1, pp. 3-53.
- _____: **Los fundamentos del pensamiento político moderno.**, México D.F., FCE, 1985, Tomo I.
- TORRES AIMÚ, Juan Ignacio: "El retroceso social y político de la mujer bajo la burocratización de la Revolución de Octubre. La construcción del orden post-revolucionario (1924-1936)", en **Hic Rhodus**, diciembre 2017, volumen 7, número 13.
- VALLESPÍN: "Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política", en **Historia de la Teoría Política 1**, Madrid, Alianza, 2002.
- WOOD, Robin: "An introduction to the American horror film", en **Planks of reason: essays on the horror cinema**, Lanham, Scarecrow Press, 2004.

Fuentes

- BROWNMILLER, Susan. **In Our Time: Memoir of a Revolution**, Nueva York, Dial Press, 2000.
- DALY, Mary. **Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism**, Boston, Beacon Press, 1990 [1978].
- DWORKIN, Andrea. **Woman Hating**, Nueva York, A Plume Book (Penguin Books), 1974.
- EHRENREICH, Barbara y ENGLISH, Deirdre. **Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers**, Nueva York, The Feminist Press, 1973.
- FIRESTONE, Shulamith. **The dialectics of sex. The case for feminist revolution**, Nueva York, A Bantman Book, 1970.
- MILLET, Kate. **Sexual politics**, Chicago, University of Illinois Press, 2000 [1969].

MORGAN, Robin. **Sisterhood is powerful. An anthology of writing from the women's liberation movement**, Nueva York, Vintage Books (Random House), 1970.
WILLIS, Ellen. "*Radical feminism and feminist radicalism*", en **Social Text**, 1984, número 9/10, pp. 91-118.