

# REVISTA DE DERECHO PENAL Y CRIMINOLOGIA

---

DELITOS ECONOMICOS • CONTRAVENCIONAL •  
GARANTIAS CONSTITUCIONALES • PROCESAL PENAL •  
EJECUCION DE LA PENA

## **DIRECTOR**

EUGENIO RAÚL ZAFFARONI

## **AREA PROCESAL**

MIGUEL A. ALMEYRA

## **COMITÉ ACADÉMICO**

EDUARDO AGUIRRE OBARRIO (ARGENTINA 1923-2011)

KAI AMBOS (ALEMANIA)

LOLA ANIYAR DE CASTRO (VENEZUELA)

LUIS ARROYO ZAPATERO (ESPAÑA)

DAVID BAIGÚN (ARGENTINA)

NILO BATISTA (BRASIL)

ROBERTO BERGALLI (ARGENTINA)

JORGE DE LA RUA (ARGENTINA)

EDGARDO ALBERTO DONNA (ARGENTINA)

LUIGI FERRAJOLI (ITALIA)

JOSÉ LUIS GUZMÁN DALBORA (CHILE)

JULIO B. J. MAIER (ARGENTINA)

SERGIO MOCCIA (ITALIA)

FRANCISCO MUÑOZ CONDE (ESPAÑA)

ESTEBAN RIGHI (ARGENTINA)

GLADYS ROMERO (ARGENTINA)

NORBERTO SPOLANSKY (ARGENTINA)

JUAREZ TAVARES (BRASIL)

JOHN VERVAELE (HOLANDA)

## **COORDINADORES**

MATIAS BAILONE

RODRIGO CODINO

**LA LEY**

Régimen Penal Aduanero Por <b>Carolina A. Vanella</b>	65
<u>JURISPRUDENCIA</u>	
<b>LIBERTAD VIGILADA/</b> Sacerdote condenado por abuso sexual y corrupción de menores. Revocación del beneficio. Incumplimiento de la prohibición de referirse a las víctimas (CGarantías en lo Penal, Morón). <i>Con nota de Martín Riccardi</i>	39
<b>TRATA DE PERSONAS/</b> Sentencia condenatoria. Víctima engañada para ser sexualmente explotada. Validez del allanamiento (CFCasación Penal). <i>Con nota de Mariela Cardozo</i>	49
<b>CONTRABANDO/</b> La tipicidad objetiva y subjetiva del delito de contrabando (CNPenal Económico). <i>Con nota de Carolina A. Vanella</i>	65
<u>INTERNACIONAL</u>	
<u>NOTA A FALLO</u>	
Dos nuevas lecciones interamericanas al Estado Argentino: la inhumanidad de la prisión perpetua a menores y la violación del derecho al recurso Por <b>Ricardo S. Favarotto</b>	73
Hacia un nuevo Régimen Penal Juvenil. A propósito del caso <i>Mendoza y otros vs. Argentina de la Corte Interamericana de Derechos Humanos</i> Por <b>Mario Rodrigo Morabito</b>	73
<u>JURISPRUDENCIA</u>	
<b>RESPONSABILIDAD INTERNACIONAL DEL ESTADO/</b> Condena a jóvenes por delitos cometidos siendo niños. Prisión y reclusión perpetuas. Penas incompatibles con la Convención Americana sobre Derechos Humanos y la Convención de los Derechos del Niño. Tortura. Pautas para la determinación de la pena cuando se juzga a menores de edad. Deberes del Estado respecto de las personas bajo su custodia. Revisión de la sentencia condenatoria (Corte Interamericana de Derechos Humanos). <i>Con notas de Ricardo S. Favarotto y Mario Rodrigo Morabito</i>	73
<b>CRIMINOLOGÍA</b>	
<u>DOCTRINA</u>	
La vida de las mujeres infames Por <b>Verónica Gago</b>	89
La ciencia criminológica frente al fenómeno de la "inseguridad". Una crítica hacia los discursos autoritarios desde la perspectiva del garantismo penal Por <b>Ignacio Mahiques</b>	97
<b>PROCESAL PENAL</b>	
<u>DOCTRINA</u>	
La legitimación del ofendido penalmente (víctima) Por <b>Gabriel H. Di Giulio</b>	111

## La vida de las mujeres infames (\*)

POR VERÓNICA GAGO

**Sumario: 1. El cuerpo-máquina.— 2. La metafísica espiritual.— 3. Metafísicas caníbales.— 4. La lengua afilada.— 5. El cuerpo: “la mujer en nosotros”.— 6. La parte maldita.— 7. Mujeres infames.**

*Resumen: La filosofía moderna enfrentó con ahínco a las brujas, perseguidas y criminalizadas con el fin de desautorizar sus saberes y poderes. La represión de las sexualidades, de las prácticas médicas alternativas, de modos autónomos del conocimiento y, más en general, de los lugares de prestigio y poder femenino fueron un momento clave de la violenta acumulación originaria que impulsa al capitalismo como economía-mundo y que busca la formación del cuerpo proletario como cuerpo obediente (Federici). La figura de la bruja, proponemos aquí, puede leerse en contrapunto con lo que más tarde se consolidará bajo la ya famosa fórmula del individualismo posesivo (Macpherson). Ellas, a su vez, anticipan y revelan el problemático estatuto de las mujeres en la sociedad civil burguesa, estatuto fronterizo que compartirán con los esclavos y los “salvajes”. Su masiva persecución funcionó como condición de posibilidad de lo que Carole Pateman ha llamado el “contrato sexual” para la instauración del orden político patriarcal plasmado modernamente en la teoría contractualista. También como modo de legitimar la represión de todas aquellas experiencias que desafiaran la mecanización y racionalización del cuerpo para su explotación laboral.*

Las brujas suscitaron la preocupación de la filosofía moderna encargada de hacer del cuerpo una maquinaria descifrable, previsible y contenida. Ellas encarnaban un tipo de corporalidad que implicaba aceptar misteriosas existencias y, sobre todo, un orden de causalidad del universo en el cual la voluntad del sujeto apenas era un detalle y el ordenamiento calculable de sus apetitos y pasiones un oximoron. Para aquellas mujeres conocer era interpretar una proliferación de signos que trenzaban elementos de la naturaleza con astros, fortunas, sueños y enfermedades. Atesoraban y propagaban poderes y saberes sobre la sexualidad, la reproducción y la cura que las convertían en fuente de autoridad y consulta permanente.

Es posible delinear la figura de la bruja a partir de sus prácticas insubmisas en términos de saberes y formas de entender el propio cuerpo en contrapunto con lo que más tarde se consolidará bajo la ya famosa fórmula del individualismo posesivo de Macpherson. El individuo que posee su cuerpo -y por tanto es libre de ofrecer su fuerza de trabajo- postula la propiedad como clave de inteligibilidad de sí (de la autoconciencia al autocontrol). Por el contrario, las “contraconductas” -para usar el término de Foucault- de las brujas apuntan al corazón de aquello que había que eliminar y/o domesticar para el triunfo del capitalismo y, en particular, al problemático estatuto de las mujeres en la sociedad. Un estatuto que, como veremos, pone siempre al límite la idea misma de individuo de la cual las mujeres nunca terminan de ser parte por completo.

Silvia Federici ha escrito un libro fundamental titulado *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, cuya tesis es que la persecución a estas mujeres fue “el punto culminante de la intervención estatal contra el cuerpo proletario en la era moderna” (1). La caza de brujas se revela así como uno de los episodios originarios de la formación del cuerpo obrero como cuerpo que se concibe en relación privilegiada a su fuerza de trabajo y a los modos más eficaces de explotarla.

Pero sobre todo la caza de brujas organiza un disciplinamiento hacia el poder femenino y, en este sentido, es condición de posibilidad de lo que Carole Pateman ha llamado el “contrato sexual” por el cual las mujeres quedan ya totalmente despojadas de sus saberes-poderes y subordinadas al

(\*) Publicado previamente en Abdo Ferez, Cecilia y otros (comp.): “La bifurcación entre pecado y delito. Crimen en la Filosofía Política de la Modernidad Temprana”, Gorla, Buenos Aires, 2013”

(1) FEDERICI, Silvia, “Calibán y la bruja. Las mujeres, el cuerpo y la acumulación originaria”, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p. 184.

orden político patriarcal plasmado modernamente en la teoría contractualista.

### 1. El cuerpo-máquina

En el *Leviatán* Hobbes nombra a las brujas dos veces: en los apartados dedicados a la imaginación (“El hombre”) y a la religión (“El reino de las tinieblas”). Es decir, hablando de dos poderes capaces de nublar la razón. Hobbes, con su materialismo ateo, no pretendía liberar al cuerpo de sus pasiones y erigir a la razón como única soberana. Más bien se trataba de exteriorizar el poder de mando y delegar tal función en la razón estatal, asumiendo el carácter ilimitado de esa naturaleza pasional humana. A su vez, el objetivo de la obediencia no se ve obligado, en la racionalidad hobbesiana, a negar la existencia del mal (para Hobbes, en la imaginación popular, las brujas funcionan como las causantes de los maleficios), sino saber despreciar y gobernar los saberes que lo sustentan. Porque se trata, para el filósofo, de atacar la ignorancia y las ficciones:

De esta ignorancia para distinguir los ensueños, y otras fantasías, de la visión y de las sensaciones, surgieron en su mayor parte las creencias religiosas de los gentiles, en los tiempos pasados, cuando se adoraba a sátiros, faunos, ninfas y otras ficciones por el estilo: tal es, también, ahora, el origen del concepto que la gente vulgar tiene de hadas, fantasmas y duendes, así como del poder de las brujas. En cuanto a estas últimas no creo que su brujería encierre ningún poder efectivo: pero justamente se las castiga por la falsa creencia que tienen de ser causa de maleficio, y, además, por su propósito de hacerlo si pudieran: sus actividades se hallan más cerca de una nueva religión que de un arte o ciencia (2).

Se trata de un tipo de saber espurio, nutrido por la creencia, que descompone la lógica secuencial y deductiva que el racionalismo proyecta como razón gubernamental. La infantilización de las brujas se hace a través de su reclusión en el mundo de la ignorancia de los pobres. Hobbes, al comparar el reino de las brujas con el del Papa, unifica a ambos como parte de un mismo irracionalismo que se rehúsa a las responsabilidades civiles influenciado por los poderes del relato, la escucha crédula y la poesía.

A esta altura y a otras semejanzas análogas entre el *pontificado* y el reino de las *brujas*, puede añadirse que así como las brujas no tiene existencia sino en las fantasías del pueblo ignorante, alimentadas por los relatos de las viejas o de los antiguos poetas, así la potestad espiritual del *Papa* (fuera de los límites de su propio dominio civil) consiste solamente en el temor que entre las gentes convencidas causan excomuniones, a fuerza de escuchar falsos milagros, falsas tradiciones y falsas interpretaciones de la Escritura (3).

¿A qué racionalización se oponía ese poder-saber mágico, esas creencias y ficciones? La existencia de las brujas, y las creencias en ellas como advierte Hobbes, se oponían a la racionalización capitalista del trabajo en la medida que sus poderes eran una mediación para obtener lo que uno quería sin trabajar, argumenta Federici. Tanto a nivel de la organización del tiempo como de los esfuerzos, las brujas alimentaban una suerte de rechazo al trabajo en la práctica misma de su poder profético. Su existencia revelaba la acción de fuerzas sobrenaturales que saboteaban el cálculo como lógica privilegiada y que boicoteaban la idea de sacrificio como ética destinada al esfuerzo del trabajo.

Descifrar el cuerpo pasional para encarrilarlo hacia el trabajo exigía racionalizarlo: comprenderlo, diseccionarlo y sujetarlo. Pero sobre todo una *conversión* de su estatuto cósmico-natural a su formulación maquinal. En todo caso, regularlo según la vara de la utilidad laboral:

Mientras el trabajo empezaba a ser considerado como una fuerza dinámica capaz de un desarrollo infinito, el cuerpo aparecía como materia inerte y estéril que sólo la voluntad podía mover, partiendo de una condición similar a la establecida por la física de Newton para la masa y el movimiento, en la que la masa tendía a la inercia a menos que se aplicara sobre ella una fuerza. Del mismo modo que la tierra, el cuerpo tenía que ser cultivado y antes que nada descompuesto en partes, de tal manera que pudiera liberar sus tesoros escondidos (4).

El hiato entre el cuerpo (su potencia desconocida) y su no natural propensión al trabajo (el carácter no evidente de su explotación) será el dilema de

(2) Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 187, p. 13-14.

(3) *Ibidem*, p.576.

(4) Federici, S., op. cit., p. 217.

la filosofía política. “Pues mientras el cuerpo es la *condición de existencia de la fuerza de trabajo*, es también su límite, ya que constituye el principal elemento de resistencia a su utilización”, agrega Federici. De modo que el cuerpo es el punto clave: soporte de una potencia desmedida y, al mismo tiempo, resistente a su reducción a pura actividad útil. Si hay un desprecio del cuerpo es sólo en la medida que ese desprecio lleva a imponerle una tarea mayor: ser el lugar de alojamiento de la fuerza de trabajo.

La filosofía mecanicista, que encuentra en Hobbes uno de sus más lúcidos teóricos, será la sepulturera del cuerpo-mágico: “Detrás de la nueva filosofía encontramos la vasta iniciativa del estado, a partir de lo cual lo que los filósofos clasificaron como “irracional” fue considerado crimen. Esta intervención estatal fue el “subtexto” necesario de la filosofía mecanicista” (5). Lo que la perspectiva de esta feminista alumbraba es la competencia directa de estas prácticas -saberes-poderes- ligados a las brujas con la perspectiva ordenancista que la mecanización del cuerpo buscaba imponer. La percepción de una analogía del mundo -esa creencia de coincidencia entre el microcosmos y el macrocosmos, como sostiene Foucault en *Las palabras y las cosas*- suponía una amenaza concreta a la idea de individuo libre que será la pieza clave del mercado de trabajo capitalista. Si lo calificado como irracional se vuelve terreno de lo criminal, todo aquello que se resista a la conversión disciplinaria del cuerpo como cuerpo-máquina será rápidamente objeto de juicio y castigo.

## 2. La metafísica espiritual

Las brujas suponen un modo de aprender el mundo a través de los signos del cuerpo: entrenan propiedades sensoriales que hacen de los gestos, temperaturas, visiones y secreciones toda una lógica de investigación e interpretación de la vida en común. En un punto son el máximo opuesto al ideal kantiano: postulan la subjetividad como máximo valor del conocimiento. “Seamos subjetivos, diría un chamán, o no vamos a entender nada”, parafrasea Eduardo Viveiros de Castro para señalar la clave de la epistemología indígena. Podemos trazar un paralelo entre ambas figuras: brujas e indios como estrellas en una constelación de “pensamiento salvaje”. Traemos hasta aquí al antropólogo brasileño porque califica el chama-

nismo indígena como una “metamorfosis corporal” antes que una “posesión espiritual”, como más usualmente se lo considera. En esa disyunción se juega un modo de entender el conocimiento: no se trata tanto de ser tomado por otro espíritu -santo o demonio- del que un cuerpo se vuelve morada momentánea (“posesión espiritual”) sino de una “noción de transformación somática”: se trata, en esta metamorfosis corporal, de cambiar estrictamente de cuerpo, de hábitos corporales y, por ejemplo, convertirse en un animal que se arrastra o en un ser que camina sin hacer ruido. Esa metamorfosis corporal es la que la modernidad temprana se aboca a despreciar como modo de conocimiento. En cambio: “Cambiar de ‘cabeza’, de mentalidad, es el centro en torno al cual se organizan nuestra relaciones -el cambio de opinión. Es evidente que la pedagogía occidental muestra un fuerte investimento en el cuerpo, pero su objetivo es siempre ‘elear’ (en todos los sentidos del término) el espíritu. El cuerpo es un instrumento para llegar al espíritu. Es algo que se somete, que se adiestra para que el espíritu pueda brotar” (6). Viveiros de Castro concluye: “Digamos que, en el régimen de la modernidad clásica, el cuerpo no tiene sentido”. Toda metafísica racionalista es espiritual, parece desprenderse de este enunciado. ¿Hay otra opción?

## 3. Metafísicas caníbales

Dijimos que hay una constelación. Brujas e indios pueden asociarse en esta idea de conocimiento vinculado a un cuerpo capaz de metamorfosis mágicas, antagónicas al mecanicismo moderno. Por tanto, ambas figuras componen una perspectiva de conocimiento no racionalista en el sentido que la relación amo-esclavo no se proyecta sobre la relación mente-cuerpo.

Contra ellos, se erigen las empresas de la caza de brujas y de la colonización. El cuerpo humano como maquinaria de esfuerzo y cálculo se va disciplinando en oposición a la economía dispendiosa de las creencias y las fantasías, de los rituales y de las economías no mercantiles:

El cuerpo no sólo perdió todas las connotaciones naturalistas en ese proceso, sino que comenzó a emerger una función-cuerpo, en el sentido de que el cuerpo se convirtió en “el proletariado” y

(5) *Ibidem*

(6) Sztutman, Renato, Eduardo Viveiros de Castro, Río de Janeiro, Azogue, 2008, p. 101.

en particular en lo débil e irracional (“la mujer en nosotros” como decía Hamlet) o en lo “salvaje africano”, definido puramente por su función limitadora, es decir, por su “alteridad” con respecto a la Razón, tratado como un agente de subversión interna (7).

El cuerpo se monstruifica y queda apegado a las clases bajas y, en particular, a las mujeres y esclavos. El cuerpo es lo no racional en nosotros y lo que persevera como *irracionalidad* constitutiva en las mujeres, en los salvajes y en los trabajados. Justamente aquellos de quienes se buscaba explotar intensamente sus cuerpos como fuerza de trabajo dócil, servil, esclava.

La vinculación entre brujas e indígenas no es sólo textual. Las acusaciones de brujería fueron un modo de perseguir a los indios en América por parte de los conquistadores. Por entonces, se castigaba a las creencias pre-coloniales pero, sobre todo, al modo en que éstas se convertían en formas de lucha anti-colonial. La persecución, criminalización y masacre bajo la acusación de brujerías experimentada en Europa se trasladó a la empresa colonial, ampliando el mapa de la guerra contra las mujeres más allá de Europa, hacia África y la India, y más allá de las mujeres, hacia los indios y esclavos.

Ese mapa global de luchas y persecuciones es también el “subtexto” de la filosofía política de la modernidad temprana. Así como Susan Buck-Morse demostró que las fuentes ocultas de la filosofía de Hegel fueron los hechos revolucionarios de Haití (en su contundente libro *Hegel y Haití*), los historiadores Peter Linebaugh y Marcus Rediker señalan la influencia directa de los relatos utópicos que, sobre todo los marineros, difundían de los “salvajes” americanos en la imaginación teatral y filosófica de William Shakespeare, Tomás Moro y Michel de Montaigne. Como si cada filosofía política tuviese un territorio colonial, oculto y omnipresente a la vez, como materialidad concreta sobre (o contra) la que piensa, aun cuando éste queda acallado en los subterfugios de la abstracción conceptual. Así fue que las crónicas de los viajeros “inflamaron la imaginación colectiva de Europa” (8) y donaron figuras e imágenes a su

filosofía política. Como la obra *La tempestad* de Shakespeare, inspirada en los hechos del naufragio del barco Sea-Venture en 160.

Allí la figura acuática será la condensación de las figuras rebeldes, constituyendo una suerte de hidra policéfala. Como expresión de la composición heterogénea que poblaba los barcos y de los modos en que los pobres se rebelaban de la sujeción a las peores labores. La bestia, también acuática, de Hobbes responde al mismo combate contra esa multiplicidad ingobernable:

La hidra, formada por marineros, obreros, aguadores, aprendices, es decir, las clases humildes y más bajas -o, por decirlo de otra manera, el proletariado urbano revolucionario- estaba emprendiendo acciones de un modo independiente. El que fue durante cierto tiempo secretario de Francis Bacon, Thomas Hobbes, conoció estas nuevas formas de poder organizado cuando, por ejemplo, los marineros y los aprendices utilizaron los instrumentos de la lucha callejera (un garrote, un mosquete, un remo, un tridente, una hoz) para asaltar y abrir las prisiones el 1 de mayo de 1640, y asimismo tomó nota de que el rey, utilizando el procedimiento habitual, es decir, el dinero, fue incapaz de controlarlos (9).

Cromwell y la burguesía revolucionaria ya tenían entonces una tarea. Pero, para hacer su revolución, Cromwell y sus aliados terratenientes tenían que contar con las voces radicales de la hidra policéfala -los niveladores y los cavadores, los soldados y los marineros, los agitadores urbanos y los plebeyos rurales que demostraron tener sus propios planes (10).

En ese barco, que unía la caza de brujas y las colonias (Europa-África-América), funcionaba también un laboratorio de resistencias sociales, de esclavos y proletarios, los cuerpos en disputa para el mapa global de la mano de obra. Además de monstruosos, rápidamente serían infantilizados y feminizados. Procedimientos solidarios para la tarea del despojo.

#### 4. La lengua afilada

Silvia Federici compara la “brida” con que una mujer es paseada en Inglaterra para aleccionar su comportamiento con el instrumento de caza de

(7) Federici, S., op. cit., p. 237.

(8) LINEBAUGH, Peter y REDIKER, Marcus, “La Hidra de la Revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico”, Barcelona, Crítica, 2005, p. 38.

(9) *Ibidem*, p. 88.

(10) *Ibidem*, p. 80.

esclavos: un artefacto de hierro que se usaba “para castigar a las mujeres de lengua afilada” y para forzar a los esclavos africanos a embarcar.

Las mujeres eran acusadas de ser poco razonables, vanidosas, salvajes, despilfarradoras. La lengua femenina, era especialmente culpable, considerada como un instrumento de insubordinación. Pero la villana principal era la esposa desobediente, que junto con la “regañona”, la “bruja”, y la “puta” era el blanco favorito de dramaturgos, escritores populares y moralistas (11).

*La fierecilla domada* (153) de Shakespeare, agrega, se convirtió en un manifiesto de la época. Además del “embridamiento” de mujeres y esclavos, tal hostilidad y rechazo se emparenta con las formas en que tras la conquista se describieron a los “Indios salvajes” en la literatura de la época. Hacia allá iban nuevas bridas.

Hay un problema de la lengua que es directamente del cuerpo. Mejor dicho, de ciertos cuerpos: esclavos, mujeres e indios. Y más vinculado a la concepción corpórea de esa lengua que a un sentido estrictamente discursivo. ¿Qué sería una lengua con poder de afectar al cuerpo y no simplemente un modo de traducción de los poderes de la razón? Dice Viveiros de Castro:

Para la ciencia moderna, el lenguaje es una facultad eminentemente cerebral; por lo tanto, hija legítima de las antiguas facultades espirituales. Para los indios, al contrario, es algo que sucede al nivel de los hábitos corporales. Ella es como el sexo, como los fluidos fisiológicos, como la alimentación, una parte del proceso corporal, una materialidad encarnada (12).

La lengua tiene que ver aquí con un poder expresivo que es incomunicable en términos del racionalismo moderno, vinculado a una experiencia no reductible al principio de la utilidad ni al principio de la comunicación.

Las palabras como el sexo o como el alimento. La voz y el relato de las brujas, así como el canto de los hombres y mujeres esclavos y las economías chamánicas ponen en continuidad esos flujos y sus poderes no sólo espirituales sino fuertemente corpóreos (o, en todo caso, vinculados a otra relación entre lo corporal y lo espiritual). Las brujas,

con sus rituales, se emparentaron entonces con los chamanes y esclavos, acusados por los conquistadores de prácticas criminales: asociaciones demoníacas, actos sexualmente depravados y alianzas políticamente insurrectas.

La definición de negritud y femineidad como marcas de bestialidad e irracionalidad se correspondía con la exclusión de las mujeres en Europa, así como de las mujeres y los hombres de las colonias, del contrato social implícito en el salario, con la consecuente naturalización de su explotación (13).

Lo femenino y lo negro serán las categorías operativas para clasificar, sexualizar y minorizar a los actores claves de la acumulación originaria. Señalan y estigmatizan a los y las dueñas de una riqueza que había que ordenar, embridar y explotar y, antes que nada, desvalorizar en sus cuerpos, su lengua y sus poderes-saberes.

##### 5. El cuerpo: “la mujer en nosotros”

El episodio de la caza de brujas es decisivo a la hora de trazar la génesis política de lo que Carole Pateman ha denominado el contrato sexual: es decir, el pacto de apropiación sobre las mujeres que subyace y opera como condición transcendental a toda la teoría política del contractualismo. Para esa apropiación había primero que reprimir (judicializar y castigar) las contraconductas ligadas al problema del status de las mujeres en la sociedad (sea civil o religiosa). La brujería se constituye específicamente como un crimen *femenino* (a diferencia de la herejía). Esto supone también su clasificación frecuente y cada vez más generalizada de sus actos como crímenes *reproductivos*: la criminalización de los abortos y de los métodos anticonceptivos fueron el modo, dice Federici, de convertir al útero en terreno de poder masculino para “el incremento de la población y la acumulación de fuerza de trabajo”(14).

La caza de brujas y la colonización tenían el objetivo de la constitución de una mano de obra explotable por el capital en su fase de constitución global. Pero la formación misma de la clase trabajadora implicó primero la desposesión de sus bienes comunales (de diversa manera en Europa y en las colonias) y un nuevo estatuto de

(11) Federici, S., op. cit., p. 172.

(12) Sztutman, R., op. cit., p. 103.

(13) Federici, S., op. cit., p. 308.

(14) *Ibíd.*, p. 281.

la mujer como “no-trabajadora”. Según Federici, para fines del siglo XVII este proceso estaba casi completo, perdiendo las mujeres los espacios de tareas y oficios en los que predominaban (15). La devaluación del trabajo femenino contó con la connivencia entre estado y gremios. “Combinada con la desposesión de la tierra, esta pérdida de poder con respecto al trabajo asalariado condujo a la masificación de la prostitución” (16). La pérdida de autonomía económica lograda a partir de una economía comunal y diversificada enclaustra a las mujeres en el trabajo doméstico reducido a la producción de mano de obra y en la prostitución. A la vez que las invisibiliza como productoras de riqueza, se conforma de este modo su subordinación a la economía salarial masculina.

Hay un diferencial en esta constitución de la clase trabajadora que opera una diferencia a nivel de la división sexual del trabajo, que arrastra y pone en conexión la criminalización contra los sujetos minorizados. En el caso de las mujeres, dice Pateman:

Incluso como trabajadoras, las mujeres están subordinadas a los varones de modo diferente al que los varones se subordinan a otros varones. Las mujeres no han sido incorporadas a la estructura patriarcal de empleo capitalista como “trabajadoras”, sino como mujeres, y ¿cómo podría ser de otro modo si las mujeres no son ni pueden ser varones? (17).

Al contrato de empleo, entonces, le subyace el “contrato sexual” que estructura la sociedad civil y el propio contrato de empleo en la medida que “la dominación sexual estructura los lugares de trabajo tanto como el hogar conyugal” (18).

Pero un punto más, fundamental: lo que las ubica a las mujeres como tales a la hora del contrato es que no logran constituirse como *individuos*. Si individuo y contrato son categorías masculinas solidarias es porque la diferencia sexual como posibilidad de crear vida necesita ser controlada a través de la disposición masculina al cuerpo femenino. La corporeidad femenina es la que impide convertirlas en individuos. Hay algo del

cuerpo, incluso una vez arrebatados sus poderes autónomos, que insiste boicoteando la integridad abstracta del individuo como tal. Volvamos a Hobbes, según el análisis de Pateman.

En el estado natural todas las mujeres se convierten en sirvientes, todas las mujeres quedan, pues, excluidas del pacto original. Esto quiere decir que todas las mujeres quedan excluidas de convertirse en individuos civiles. Ninguna mujer es sujeto libre. Todas, en la sociedad civil, son “siervas”, de un tipo muy peculiar a saber, “esposas” (19).

La desposesión femenina -de las tierras, de sus saberes, de sus lugares de poder y autonomía- es la condición primera para la constitución de un cuerpo asalariado jerarquizado por la división de géneros. Es el contrato civil que la filosofía moderna impone como racionalidad política privilegiada el que completa y legisla sobre la expropiación femenina. Produciendo una nueva ficción de orden, ya que -según Pateman- a través del contrato se sanciona un *poder creativo específicamente masculino* (y no paterno) (20). La “capacidad de dar luz y generar nuevas formas de vida política” traduce la expropiación de la maternidad (convertida en “trabajo forzado” y estipulado por el estado) al ámbito de la política y del espacio público la disputa y criminalización de los poderes reproductivos y anticonceptivos que les daban autoridad sobre sus cuerpos. Es así como el contrato se postula como *origen* de la vida política, cuya *concepción* es en el cuerpo civil masculino (21). Los varones de este modo *ficcionalizan* su capacidad de dar vida a través del contrato, desde el cual la creatividad política implica generalizar las relaciones políticas de subordinación y la división del ámbito civil y el ámbito doméstico, despolitizando a este último.

El paso siguiente es que las mujeres se vuelven bienes disponibles en tanto son no-trabajadoras y dependientes de economías estatales-asistenciales y matrimoniales: esta es la economía (y el subtexto) del contractualismo. Al igual que Federici, Pateman nos lleva a la cuestión de la tierra. Si debe ser criticada la idea misma de “origen”, es porque estas *fundaciones* que se pretenden originarias

(15) *Ibidem*, p. 158.

(16) Federici, S., op. cit., p. 15.

(17) Pateman, Carole, *El contrato sexual*, Barcelona, Antropos/UAM, 15, p. 1.

(18) *Ibidem*.

(19) *Ibidem*, p. 72-73.

(20) *Ibidem*, p. 54.

(21) *Ibidem*, p. 258.

están montadas sobre conquistas y apropiaciones de tierras indígenas y de bienes comunales.

Estos momentos, de consolidación de lo que muchas feministas han llamado “el patriarcado del salario”, con la consecuente desvalorización del trabajo femenino y de muchas otras labores que no se ajustan a la norma salarial, supone un cambio en la noción histórica de patriarcado vinculado a este momento de acumulación del capitalismo. Pateman puntualiza que los varones firmantes del pacto fraternal son *blancos* y ese contrato original tiene tres aspectos: 1) el contrato social; 2) el contrato sexual; 3) el contrato de esclavitud que legitima el gobierno de los blancos sobre los negros.

## 6. La parte maldita

La bruja puede tratarse como un “personaje conceptual”: en ella se despliegan conceptos. Su persecución, que van de las acusaciones a los juicios sumarios para terminar en los linchamientos y las hogueras, condensan un episodio mayor de una “guerra contra las mujeres”. Georges Bataille, comentando el libro de Jules Michelet *La Bruja*, sostiene que en la hoguera se castigaba la revuelta contra la moral y la autoridad religiosa. Sin embargo, en ese mundo subterráneo de esclavos, paganos y campesinos reinan las mujeres. Y la mujer-bruja destila una idea de seducción peligrosa sustentada en poderes mágicos, contrapunto de la dulzura inocente a la que luego quedaría religiosamente obligada. Por eso cita Bataille: “Por cada brujo, diez mil brujas... y les esperaban la tortura, las tenazas, el fuego”. El libro de Michelet, escrito en 1862, fue un escándalo y la policía lo retiró de circulación. Según Bataille, el humanismo de Michelet lo hizo errar en su propósito: quiso transfigurar y redimir a la bruja al punto de legitimarla y mostrar en ella a una humanidad sufriente. Se trataba de invertir el discurso teológico.

El fallo de Michelet -¿acaso no es ése por lo general el fallo de la inteligencia humana?- es haber convertido a la Bruja en la servidora del *Bien*, al pretender sacarla del oprobio. Quiso legitimarla atribuyéndole una *utilidad* cuando, en realidad, lo auténtico de sus obras la sitúa al margen (22).

La brujería, como práctica irreductible a la utilidad, constituye una economía transgresora

(22) Bataille, George, “La literatura y el mal”, Madrid, Taurus, 181, p. 61.

de maleficios y misas negras. Formas de sentido que organizan de distinta manera la rebeldía y su relación con la muerte. Un modo de extravío, podría decirse usando la terminología de Bataille, pero sobre todo una economía de poderes y saberes que mostraba un momento de soberanía absoluta, entendida más allá del principio de utilidad capitalista.

La sexualidad femenina condenada con la hoguera -toda práctica gozosa que restara fuerzas para el trabajo- era indisociable de esa economía soberana, en la medida que no tenía como fin la procreación ni la transmisión de derechos de propiedad dentro de las familias. De allí, argumenta Federici, la relación que rápidamente se teje entre la bruja y la prostituta: ambas figuras, una de vieja y la otra de joven, son repudiadas como mujeres que ejercen la práctica sexual sin fines reproductivos.

## 7. Mujeres infames

¿Podrían escribirse las historias de vida de las mujeres infames? De las brujas sólo se sabe por quienes las juzgaron y condenaron, es decir, por parte de quienes levantaron testimonio de sus “crímenes” y judicializaron sus lenguas afiladas. Las vemos sólo iluminadas por el fuego: cuando chocan con el poder y son infamadas, medicalizadas, asesinadas. Foucault habló esas vidas infames sólo en masculino. Como lo recuerda Federici, Foucault tampoco comenta el episodio de la caza de brujas en su *Historia de la sexualidad*. Aun así, en su curso *Seguridad, Territorio y Población* ubica a las mujeres en el eje de las contraconductas cuando analiza las resistencias en los conventos femeninos y alrededor de las profetisas y de las prácticas médicas alternativas durante la época del poder pastoral (del siglo X/XI al XVI/XVII).

La infamia y el descrédito de sus poderes fueron expropiados directamente contra sus poderes de fabulación, eje de sus poderes de hechizo y convencimiento, de cura y de cuidado. Aquellos poderes que Hobbes denunciaba como ficciones para los pobres. En su persecución está la desposesión originaria para que el sexismo y el racismo pasen a existir como imposición y legislación organizando y jerarquizando el mapa global de la división del trabajo.

En ellas, sin embargo, se fragua la resistencia a esa individualidad propietaria (y a entender la libertad del individuo como su más valiosa pro-

piedad). Si, como dice Pateman, la teoría moderna del contrato está atrapada por la contradicción de la esclavitud es ahí mismo donde las brujas aun desestabilizan, con sus formas de saber-poder, todas las formas políticas que nos hablan a las mujeres el lenguaje del individuo para finalmente

quedar excluidas de la conversación contractual. O, peor aún, ser incluidas como subordinadas, volviéndonos individuos. La fabulación femenina, como práctica de lo heterogéneo insumiso, sigue ardiendo. Como una lengua afilada. Como un cuerpo colectivo que no cabe en el contrato. ♦

.....