RADICALITZEM la vida

La majoria de llibres de Virus editorial es troben sota llicències lliures i per la seva lliure descàrrega. Però els projectes autogestionaris i alternatius, com Virus editorial, necessiten un important suport econòmic. En la mesura que oferim bona part del nostre treball pel comú, creiem important crear també formes de col·laboració en la sostenibilitat del projecte. Subscriu-t'hi!!

La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, necesitan de un importante apoyo económico. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto. ¡Subscríbete!

Satèl·lit
sense quota

Càpsida

Replicant

https://www.viruseditorial.net/es/editorial/socios

CALIBAN I LA BRUIXA

Silvia Federici

Traducció de Marta Pera Cucurell

VIRUS

Creative Commons
LLICÈNCIA CREATIVE COMMONS
autoria - no derivats - no comercial 1.0

Aquesta llicència permet copiar, distribuir, exhibir i interpretar aquest text, sempre que es compleixin les següents condicions:

Autoria-atribució: s'haurà de respectar l'autoria del text i de la seva traducció. Sempre es farà constar el nom de l'autor/a i el del traductor/a.

No comercial: no es pot utilitzar aquest treball amb finalitats comercials.

No derivats: no es pot alterar, transformar, modificar o reconstruir aquest text.

Els termes d'aquesta llicència hauran de constar d'una manera clara per qualsevol ús o distribució del text. Aquestes condicions es podran alterar només amb el permís explícit de l'autor/a.

Aquest llibre té una llicència Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Per a consultar les condicions d'aquesta llicència es pot visitar creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EUA.

© 2018 d'aquesta edició, Virus editorial
© 2004 del text, Silvia Federici

Títol original: *Caliban And The Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*

Disseny de col·lecció: Silvio García-Aguirre i Pilar Sánchez Molina
Disseny i il·lustració de coberta: Inés Moreno López

Edició i maquetació: Virus Editorial
Traducció de l'anglès: Marta Pera Cucurell
Correcció d'estil i ortotipogràfica: Laia Bragulat

Les figures que apareixen a les pàgines d'obertura de capítol corresponen al gravador i il·lustrador del segle XVI François Desprez.

Aquesta edició ha estat possible gràcies a les aportacions fetes per 267 mecenes a través de la plataforma Verkami.

Primera edició en català: març del 2018

ISBN: 978-84-92559-85-5
Dipòsit legal: B-1552-2018

Virus Editorial i Distribuïdora, SCCL
C/ Junta de Comerç, 18 baixos
08001 Barcelona
Tel. / fax: 934 413 814
editorial@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net

Índex

AGRAÏMENTS 9
PRÒLEG A L'EDICIÓ CATALANA 11
PREFACI 17

Introducció 25

El món necessita una sotragada
Moviments socials i crisi política a l'Europa medieval 43
Introducció 46
La servitud com a relació de classe 48
La lluita pels espais comuns 56
Llibertat i divisió social 62
Els moviments mil·lenaristes i herètics 69
La politització de la sexualitat 84
Dones i heretgia 88
Lluites urbanes 94
La pesta negra i la crisi del treball 100
Política sexual, el sorgiment de l'Estat i contrarevolució 107

L'acumulació de treball i la degradació de les dones
La construcció de la *diferència* en la *transició al capitalisme* 117
Primera part: Introducció 120
L'acumulació capitalista i l'acumulació de treball a Europa 127
La privatització de la terra a Europa, la producció d'escassesa i la separació de la producció i la reproducció 138
La revolució dels preus i la depauperació de la classe treballadora europea 158
La intervenció de l'Estat en la reproducció de la força de treball: l'assistència als pobres i la criminalització de la classe treballadora 170

El descens de la població, la crisi econòmica i el disciplinament de les dones 179
La devaluació del treball de les dones 193
La dona: el nou bé comú i la substituta de les terres perdudes 201
El patriarcat del salari 202
La domesticació de les dones i la redefinició de la feminitat i la masculinitat: les dones, les salvatges d'Europa 207
La colonització, la globalització i les dones 214
Sexe, raça i classe a les colònies 223
El capitalisme i la divisió sexual del treball 236

El gran Caliban
La lluita contra el cos rebel 241

La gran caça de bruixes a Europa 295
Introducció 298
La temporada de caça de bruixes i la iniciativa estatal 304
La creença en el Dimoni i els canvis en el mode de producció 315
Caça de bruixes i revolta de classes 323
La caça de bruixes, la caça de dones i l'acumulació del treball 334
La caça de bruixes i la supremacia masculina: la domesticació de la dona 347
La caça de bruixes i la racionalització capitalista de la sexualitat 357
La caça de bruixes i el Nou Món 368
La bruixa, la remeiera i el naixement de la ciència moderna 372

Colonització i cristianització
Caliban i les bruixes al Nou Món 387
Introducció 390
El naixement dels caníbals 392
Explotació, resistència i demonització 399
Dones i bruixes a Amèrica 410
Les bruixes europees i els *indios* 416
La caça de bruixes i la globalització 422

FONT DE LES IMATGES 431
BIBLIOGRAFIA 433

Xilografia que mostra bruixes conjurant la pluja, a *De Lamiies et Pythonicis Mullieribus [De bruixes i endevines]* (1489), d'Ulrich Monitor.

Agraïments

A les moltes bruixes que m'he trobat al Moviment de Dones i a les altres bruixes amb històries que m'han acompanyat durant més de vint-i-cinc anys i que, així i tot, m'han deixat un desig inexhaurible d'explicar-ho, de fer-ho saber a tothom, d'assegurar-me que no cauran en l'oblit.

Al nostre germà Jonathan Cohen, l'amor, el coratge i la resistència a la injustícia incondicionals del qual m'han ajudat a no perdre la fe en la possibilitat de canviar el món i en la capacitat dels homes per fer-se pròpia la lluita per l'alliberament de les dones.

A la gent que m'ha ajudat en la producció d'aquest llibre. Dono les gràcies a George Caffentzis, amb qui he discutit cada un dels aspectes d'aquest llibre; a Mitchel Cohen pels seus comentaris excel·lents, per la seva edició del manuscrit en parts i pel seu suport entusiàstic al projecte; a Ousseina Alidou i a Maria Sari per haver-me fet conèixer l'obra de Maryse Condé; a Ferrucio Gambino per fer-me conscient de l'existència de l'esclavitud a la Itàlia dels segles XVI i XVII; a David Goldstein pels materials que m'ha facilitat sobre la *pharmakopeia* de les bruixes; a Conrad Herold per les aportacions a la meva recerca sobre la caça

de bruixes al Perú; a Massimo de Angelis per haver-me facilitat els seus escrits sobre acumulació primitiva i per l'important debat sobre aquest tema que va organitzar a *The Commoner*; a Willy Mutunga pels materials que m'ha donat sobre els aspectes legals de la bruixeria a l'Àfrica oriental. Dono les gràcies a Michaela Brennan i a Veena Viswanatha per haver-se llegit el manuscrit i haver-me donat consells i suport. També estic agraïda a Mariarosa Dalla Costa, Nicholas Faraclas, Leopolda Fortunati, Everet Green, Peter Linebaugh, Bene Madunagu, Maria Mies, Ariel Salleh, Hakim Bey. Les seves obres han sigut un punt de referència per a la perspectiva que ha donat forma a *Caliban i la bruixa*, si bé potser no estaran d'acord amb tot el que hi he escrit.

Un agraïment especial a Jim Fleming, Sue Ann Harkey, Ben Meyers i Erika Biddle, que han dedicat moltes hores del seu temps a aquest llibre i que, amb la seva paciència i la seva ajuda, m'han donat la possibilitat d'acabar-lo, tot i els meus ajornaments interminables. —Nova York, abril del 2004.

Pròleg a l'edició catalana

Els esdeveniments històrics que estem vivint —la crisi econòmica contínua, l'atac persistent als mitjans de subsistència de la gent (que s'està expandint per gran part d'Europa), la destrucció de regions senceres arran del que sembla un procés de guerra permanent— provoquen noves preguntes a l'hora de fer la presentació d'un llibre que pretén tenir una transcendència política i que, alhora, ens fa recular uns quants segles, fins als orígens del capitalisme. Què pot dir avui un text que tracta de les dones dels segles XVI i XVII a un món la subsistència del qual sofreix cada vegada més atacs i en un temps en què el món mediterrani està inflamat? La meva primera resposta és que *Caliban i la bruixa* és més que un llibre d'història, ja que repensa la gènesi del capitalisme, i ho fa perseguint una idea política; per això parla directament als moviments radicals del nostre temps i desplega una metodologia que té implicacions immediates per a l'acció política.

El principi rector d'aquest llibre, inspirat per la lliçó del moviment feminista, és que no podem entendre la naturalesa de la societat capitalista si no l'examinem des del punt de vista del divers món de subjectes que el capitalisme ha explotat i colonitzat, començant per les «dones», i de la reproducció de la força de treball, que es pot dir que ha estat

un pilar de l'acumulació capitalista i una activitat la realització de la qual ha depès del treball no remunerat. Poso «dones» entre cometes per marcar el caràcter problemàtic d'aquest concepte si s'utilitza d'una manera universalitzant i representativa, assumint que les paraules són miralls de les coses i que signifiquen realitats homogènies. No ho veig així. Al llarg del llibre, «dones» es refereix a una realitat diversa i mutable, a un camp de relacions antagonistes i a una multiplicitat d'experiències i de subjectes socials. Al mateix temps, pensar totes aquestes diferències ha servit per sondejar interpretacions del desenvolupament capitalista, començant per la de Marx.

Des d'aquesta perspectiva, *Caliban i la bruixa* ha revisat el procés d'*acumulació primitiva*, però posant-hi al centre no només l'expulsió de la pagesia de les seves terres i els *tancaments* dels camps comuns, sinó també el *tancament* del cos de les dones —mitjançant la criminalització del control de les dones sobre la seva sexualitat i la seva capacitat reproductiva— i la devaluació del seu treball reproductiu, una cosa i altra interpretades com a condicions essencials per a l'acumulació i l'abaratiment de la força de treball, i també com a base material de la violència a què les dones han estat sotmeses en la història del capitalisme.

El llibre també explora la funció capitalista de la relació salarial en la construcció del sexisme i el racisme. Demostra com el salari i la falta de salari han estat un instrument clau per a la imposició d'una divisió sexual desigual i racialitzada i per a la creació de segregacions entre diferents sectors de la força de treball. També demostra que el sistema salarial ha amagat grans àrees d'explotació humana, ha exclòs de la història, ha naturalitzat i ha fet invisible el treball de les dones en la producció de força de treball, de la mateixa manera que ha amagat la contribució dels treballadors esclavitzats i colonitzats a l'acumulació de riquesa capitalista, i —no menys

important— ha institucionalitzat la subordinació de les dones als homes autoritzant el control dels homes sobre el treball de les dones i la violència masculina contra el rebuig de les dones a fer aquest treball.

Un dels arguments centrals del llibre, en aquest context, és que la caça de bruixes europea dels segles XVI i XVII va ser crucial per a aquests esdeveniments i que, més tard, els missioners i els *conquistadores* la van exportar a l'anomenat Nou Món. Perquè marcar les dones de classe baixa com a serventes del diable servia per destruir tot un món de disciplines, pràctiques i coneixements que eren irreconciliables amb l'avenç de les relacions capitalistes, com ara el coneixement de les propietats de les plantes i les herbes que havia permès a les dones fer de remeieres populars i exercir cert control sobre el seu cos i la seva capacitat reproductiva.

Del món que el capitalisme va haver de destruir en la seva determinació per esborrar totes les formes de poder popular, *Caliban i la bruixa* només en narra una història limitada. A l'explicació del llibre sobre l'acumulació primitiva, hi falta, per exemple, el relat de l'impacte que ha tingut l'explotació capitalista de la natura en el treball reproductiu, així com el relat del disciplinament dels infants i la redefinició de la infantesa en la *transició*. Així i tot, la història que reconstrueix *Caliban i la bruixa* és políticament important. No solament posa al descobert el mite que el capitalisme és progressista —una tendència històrica del moviment socialista i de l'esquerra—, sinó que també demostra que veure el capitalisme des de la perspectiva de la transformació del procés de reproducció, i a partir de la significació del seu impacte sobre les dones i el cos, ofereix una comprensió singular de la lògica que governa el desenvolupament de la societat capitalista, indispensable per superar la il·lusió que el capitalisme es pot reformar i que se li pot posar un rostre humà. Perquè, si és cert que,

per reproduir-se a una escala ampliada, el capitalisme ha de devaluar precisament les activitats que reprodueixen la nostra vida i crear relacions de treball jeràrquiques, coercitives i violentes, llavors resulta que el capitalisme és insostenible i que també ho és qualsevol model de vida social que no desafiï els paràmetres de la producció capitalista.

Una dècada després de la publicació del llibre, aquesta tàctica interpretativa s'ha validat del tot. A mesura que la globalització de l'economia mundial ha generat noves sèries de tancaments i ha estès el domini del mercat a tots els racons de la terra, hem tornat a veure que les dones són les que paguen el preu més alt. Com a l'albada del capitalisme, també avui, les relacions de l'expansió capitalista han rebut l'impuls d'un atac massiu mundial a la reproducció que ha causat una depauperació massiva, el declivi dels sistemes de reproducció a països de tot el planeta i (un fenomen sense precedents) la migració de milions de dones, que han abandonat casa seva i el país per anar a buscar millors condicions de vida i de lluita.

També hem sigut testimonis d'una escalada de la violència contra les dones, i fins i tot de la recuperació de la caça de bruixes en diferents països de l'Àfrica, a més de l'Índia i el Nepal, que ja ha causat l'assassinat de milers de dones grans, mentre altres han estat expulsades dels seus pobles i forçades a viure en un exili permanent. En altres llocs he parlat dels diferents factors que hi ha al darrere de tot això. Aquí només vull constatar que, com al segle XVI, a l'arrel de les noves caces de bruixes hi ha la desintegració de les relacions comunals i la devaluació de la vida de les dones i de les activitats reproductives no monetàries, provocades per l'hegemonia creixent del banc mundial. Mentrestant, l'intent de controlar el cos femení continua encara en més fronts: d'una banda, els alts *índexs de fertilitat* de les dones es consideren els culpables de la pobresa del món i, de l'altra, la professió mèdica

intenta de manera incessant crear tecnologies capaces de reproduir la vida i, amb això, alliberar el capital de la dependència del cos de la dona.

D'una manera més general, els esdeveniments de l'última dècada han confirmat que els processos que hi ha al cor de l'acumulació primitiva o originària —el tancament o encerclament de terres i cossos, la creació de jerarquies i l'establiment de divisions entre els desposseïts— són un element constitutiu, gairebé psicològic, del domini capitalista de tots els temps; són estratègies utilitzades per redefinir les relacions de classe, remodelar subjectivitats i convertir la força de treball en pura mà d'obra. La creació d'una població d'individus sense propietats, que no posseeixen res més que el seu treball, i la devaluació d'esferes senceres d'activitat humana i dels treballadors implicats, considerant-los endarrerits, incivilitzats i indignes de la solidaritat humana, continua sent una condició prèvia essencial per a l'acumulació capitalista i el primer requisit per poder regular amb eficàcia les relacions de classe.

El fet d'haver aportat més proves d'aquesta lògica capitalista, d'haver demostrat aquesta necessitat estructural del capitalisme de produir incessantment una humanitat dividida i socialment devaluada, és una de les lliçons perdurables de *Caliban i la bruixa*, i la que té implicacions més directes per a la intervenció política del nostre temps.

Si és cert, com argumenta el llibre, que la producció d'una població sense drets i la creació de divisions en la força de treball global són condicions clau per al procés d'acumulació i, sobretot, si és cert que aquestes condicions són efectes directes del funcionament de la relació salarial, llavors no podem pensar en els problemes del present només des del punt de vista de la *creació de llocs de treball* i de la defensa dels salaris, ni ens podem enganyar dient que la *crisi* i l'austeritat que ens imposa són fenòmens passatgers, o que podem trampejar la situació i millorar

les nostres condicions excloent aquells (dones, immigrants, gent gran) que treballen a les *plantacions* del capital.

I és igualment important el fet que *Caliban i la bruixa* porti la qüestió de la reproducció al centre del discurs polític, argumentant indirectament que la política anticapitalista només pot contribuir a racionalitzar les contradiccions amb què s'ha d'encarar el capital, si no és que invertim l'estructura de valor dominant i revalorem la capacitat de cooperació mútua i les activitats que assisteixen la reproducció de la vida i totes les persones implicades en aquesta feina.

Prefaci

Caliban i la bruixa presenta els temes principals d'un projecte de recerca sobre les dones durant la transició del feudalisme al capitalisme que vaig començar cap a la meitat de la dècada dels setanta, en col·laboració amb una feminista italiana, Leopoldina Fortunati. Els primes resultats van aparèixer en un llibre que vam publicar a Itàlia el 1984, *Il Grande Calibano. Storia del corpo social ribelle nella prima fase del capitale [El gran Caliban. Història del cos social rebel a la primera fase del capitalisme]* (Milà, Franco Angeli).

El meu interès per aquesta recerca el van motivar els debats que acompanyaven el desenvolupament del Moviment Feminista als Estats Units, relacionats amb les arrels de l'*opressió* de les dones i amb les estratègies polítiques que hauria d'adoptar el moviment en la lluita per l'alliberament de la dona. En aquella època, les perspectives teòriques i polítiques capdavanteres des d'on s'analitzava la realitat de la discriminació sexual eren les proposades per les dues branques principals del moviment de les dones: les feministes radicals i les feministes socialistes. Per mi, però, ni l'una ni l'altra donaven una explicació satisfactòria de les arrels de l'explotació social i econòmica de les dones. Jo posava objeccions a les feministes radicals per la seva tendència a explicar la discriminació sexual i el domini patriarcal

a partir de les estructures culturals transhistòriques, que presumiblement operaven amb independència de les relacions de producció i de classe. Les feministes socialistes, en canvi, reconeixien que la història de les dones no es podia separar de la història dels sistemes d'explotació específics, i en les seves anàlisis donaven prioritat a les dones com a treballadores en la societat capitalista. Però el límit de la seva posició, tal com vaig entendre en aquell moment, era que aquesta proposta no reconeixia l'àmbit de la reproducció com una font de creació de valors i d'explotació i, per tant, situaven les arrels del diferencial de poder entre homes i dones en l'exclusió de les dones del desenvolupament capitalista —una posició que ens tornava a obligar a basar-nos en els esquemes culturals per explicar la supervivència del sexisme dins l'univers de les relacions capitalistes.

Va ser en aquest context que va prendre forma la idea de rastrejar la història de les dones en la transició del feudalisme al capitalisme. La tesi que va inspirar aquesta recerca la van articular, al principi, Mariarosa Dalla Costa i Selma James, així com altres activistes del Wages For Housework Movement [Moviment per un salari pel treball domèstic], en una sèrie de documents que a la dècada dels setanta van ser molt controvertits, però que finalment van reconfigurar el discurs sobre les dones, la reproducció i el capitalisme. Els més influents van ser *Women and the Subversion of the Community [Les dones i la subversió de la comunitat]* (1971), de Mariarosa Dalla Costa, i *Sex, Race and Class [Sexe, raça i classe]* (1975), de Selma James.

Contra l'ortodòxia marxista, que explicava l'opressió i la subordinació de les dones als homes com un residu de les relacions feudals, Dalla Costa i James argumentaven que l'explotació de les dones ha tingut un paper central en el procés d'acumulació capitalista, en la mesura que les dones han sigut les productores i reproductores de la mercaderia capitalista més essencial: la mà d'obra. Com exposava

Dalla Costa, la feina no remunerada de les dones a casa ha sigut el pilar sobre el qual s'ha construït l'explotació dels treballadors assalariats —«l'esclavitud del salari»—, i també explica el secret de la productivitat del sistema (1972, 31). Per això el diferencial de poder entre homes i dones en la societat capitalista no es pot atribuir a la irrellevància de les feines de la llar per a l'acumulació capitalista —una irrellevància desmentida per les normes estrictes que han governat la vida de les dones— ni a la supervivència d'esquemes culturals intemporals. Més aviat s'hauria d'interpretar com l'efecte d'un sistema social de producció que no reconeix la producció i la reproducció de treballadors com una activitat socioeconòmica i una font d'acumulació capitalista, sinó que la disfressa de recurs natural o de servei personal, mentre s'aprofita de la condició no assalariada del treball en qüestió.

Establint les arrels de l'explotació capitalista de les dones en la divisió sexual del treball i en la feina no remunerada, Dalla Costa i James van demostrar que era possible transcendir la dicotomia entre patriarcat i classe i van donar al patriarcat un contingut històric específic. També van obrir camí per a una reinterpretació de la història del capitalisme i de la lluita de classes des d'una perspectiva feminista.

Va ser amb aquest esperit que Leopoldina Fortunati i jo vam començar a estudiar allò que, només d'una manera eufemística, es pot descriure com la *transició al capitalisme* i vam començar a investigar una història que no ens havien ensenyat a l'escola, però que havia sigut decisiva per a la nostra educació. Aquesta història no només oferia una comprensió teòrica de la gènesi de la feina de la llar en els seus principals components estructurals: la separació de la producció i la reproducció, l'ús específicament capitalista del salari per regir el treball dels no assalariats i la devaluació de la posició social de les dones

amb l'arribada del capitalisme. També oferia una genealogia dels conceptes moderns de feminitat i masculinitat que desafiava la pressuposició postmoderna d'una predisposició quasi ontològica en la *cultura occidental* a empresonar el gènere amb oposicions binàries. Vam descobrir que les jerarquies sexuals sempre estan al servei d'un projecte de dominació que només es pot sostenir a si mateix dividint, amb una estratègia contínuament renovada, aquells a qui pretén governar.

El llibre que va resultar d'aquesta recerca, *Il Grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* (1984), va ser un intent de repensar les anàlisis de Marx de l'acumulació primitiva des d'una perspectiva feminista. Però, en aquest procés, les categories marxistes que teníem van resultar inadequades. Entre les nostres *baixes*, hi va haver la identificació marxista del capitalisme amb l'arribada del treball assalariat i de l'obrer *lliure*, cosa que contribueix a amagar i naturalitzar l'esfera de la reproducció. *Il Grande Calibano* també era crític amb la teoria del cos de Michel Foucault; nosaltres argumentàvem que l'anàlisi de Foucault de les tècniques i disciplines de poder a les quals s'ha sotmès el cos ha ignorat el procés de reproducció, ha ficat al mateix sac la història dels homes i la de les dones, barrejades en un tot indiferenciat, i ha mostrat tan poc interès en el *disciplinament* de les dones que no esmenta en cap moment un dels atacs al cos més monstruosos perpetrats en l'època moderna: la caça de bruixes.

La tesi principal d'*Il Grande Calibano* era que, per poder entendre la història de les dones en la transició del feudalisme al capitalisme, hem d'analitzar els canvis que el capitalisme ha introduït en el procés de reproducció social i, especialment, en la reproducció de la força de treball. És per això que el llibre examina la reorganització de la feina de la llar, la vida familiar, la criança dels fills, la sexualitat, les relacions entre homes i dones i la relació entre producció i

reproducció a l'Europa dels segles XVI i XVI. Aquesta anàlisi es reprodueix a *Caliban i la bruixa*; de tota manera, l'abast d'aquest llibre difereix del d'*Il Grande Calibano* perquè respon a un context social diferent i al nostre coneixement cada vegada més gran de la història de les dones.

Poc després de la publicació d'*Il Grande Calibano,* vaig abandonar els Estats Units, vaig acceptar una plaça de professora a Nigèria i m'hi vaig estar quasi tres anys. Abans de marxar, vaig amagar els meus papers en un soterrani, ja que em pensava que no em farien falta durant una bona temporada. Però les circumstàncies de la meva estada a Nigèria no em van permetre oblidar aquesta feina. Els anys entre el 1984 i el 1986 van ser un punt d'inflexió per a Nigèria, així com per a la majoria de països africans. Van ser els anys en què, en resposta a la crisi del deute, el govern de Nigèria va iniciar negociacions amb el Fons Monetari Internacional i amb el Banc Mundial, que van culminar amb l'adopció d'un Programa d'Ajust Estructural, la recepta universal del Banc Mundial per la recuperació econòmica a tot el planeta.

El propòsit declarat del programa era aconseguir que Nigèria fos competitiva en el mercat internacional. Però aviat es va fer evident que això implicava una nova tongada d'acumulació primitiva i una racionalització de la reproducció social enfocades a destruir els últims vestigis de la propietat comunal i les relacions comunals, amb el fi d'imposar formes més intenses d'explotació laboral. Per tant, jo veia desplegar-se davant dels meus nassos processos molt semblants a aquells que havia estudiat quan preparava *Il Grande Calibano*. Entre aquests processos, hi havia l'atac a les terres comunals i la intervenció decisiva per part de l'Estat (instigada pel Banc Mundial) en la reproducció de la força de treball: es volien regular els índexs de procreació i, en aquest cas, reduir el volum d'una població que consideraven massa exigent i indisciplinada des de la perspectiva de la

projectada inserció en l'economia global. Junt amb aquestes polítiques, adequadament anomenades *Guerra contra la indisciplina*, també vaig ser testimoni de la instigació d'una campanya misògina que denunciava la vanitat i les exigències excessives de les dones, i del desenvolupament d'un debat acalorat semblant, en molts aspectes, a les *querelles des femmes* del segle XVII. En aquest debat, es parlava de tots els aspectes de la reproducció de la mà d'obra: la família (polígama vs. monògama, nuclear vs. estesa), la criança, el treball de les dones, la identitat masculina i femenina i les relacions entre homes i dones.

En aquest context, el meu treball sobre la transició va adquirir un nou significat. A Nigèria, em vaig adonar que la lluita contra l'ajust cultural forma part d'una llarga lluita contra la privatització de la terra i el *tancament* no només de les terres comunals, sinó també de les relacions socials, que prové dels orígens del capitalisme a l'Europa i l'Amèrica del segle XVI. També em vaig adonar de com és de limitada la victòria que la disciplina de treball capitalista ha guanyat en aquest planeta, i també del fet que molta gent encara veu la vida de maneres radicalment antagòniques a les exigències de la producció capitalista. Per als promotors, les multinacionals i els inversors estrangers, aquest era i continua sent el problema de llocs com Nigèria. Però per a mi va ser una font de molta força, ja que em va demostrar que, a tot el món, encara hi ha energies formidables que s'encaren a la imposició d'un estil de vida concebut només en termes capitalistes. També en vaig treure molta força gràcies a la trobada amb les Dones de Nigèria (WIN), la principal organització feminista del país, que em va permetre entendre més bé les lluites que han tirat endavant les dones nigerianes per defensar els seus recursos i per rebutjar el nou model de patriarcat que se'ls imposa, ara promogut pel Banc Mundial. Cap a finals del 1986, la crisi del deute va arribar a les institucions acadèmiques i, com que ja no em podia

mantenir, vaig abandonar Nigèria, almenys de cos, si no d'esperit. Però el record dels atacs llançats contra el poble de Nigèria no em va abandonar mai. És per això que el desig d'estudiar la transició al capitalisme m'ha acompanyat des que vaig tornar. Jo interpretava els esdeveniments de Nigèria a través del prisma de l'Europa del segle XVI. Un cop als Estats Units, va ser el proletariat nigerià que em va retornar a les lluites pels béns comuns i a la submissió capitalista de les dones, dins i fora d'Europa. També vaig començar a donar classes en un programa interdisciplinari per a universitaris, en el qual vaig haver de plantar cara a un tipus diferent d'*encerclament*: l'encerclament del coneixement, és a dir, la pèrdua creixent, entre les noves generacions, del sentit històric del nostre passat comú. És per aquest motiu que a *Caliban i la bruixa* reconstrueixo les lluites antifeudals de l'edat mitjana i les lluites amb què el proletariat europeu va posar resistència a l'arribada del capitalisme. El meu objectiu no és només posar a disposició dels no especialistes les proves en què es basa la meva anàlisi, sinó revifar entre les generacions més joves la memòria d'una llarga història de resistència que està en perill de desaparèixer. Salvar aquesta memòria històrica és crucial si volem trobar una alternativa al capitalisme. Perquè aquesta possibilitat dependrà de la nostra capacitat d'escoltar les veus d'aquells que han transitat per camins semblants.

Introducció

D'ençà de Marx, estudiar la gènesi del capitalisme ha sigut un pas obligatori per als activistes i els acadèmics convençuts que la primera tasca en l'agenda de la humanitat és la construcció d'una alternativa a la societat capitalista. No és estrany que cada nou moviment revolucionari hagi tornat a la *transició al capitalisme*, portant-hi les perspectives de nous subjectes socials i descobrint nous terrenys d'explotació i de resistència.[1] Aquest llibre està concebut dins d'aquesta tradició, però dues consideracions, en especial, han motivat aquesta feina.

En primer lloc, el desig de repensar el desenvolupament del capitalisme des d'una perspectiva feminista i,

[1] L'estudi de la transició al capitalisme té una llarga història, que coincideix, no pas accidentalment, amb la dels principals moviments polítics d'aquest segle. Els historiadors marxistes com Maurice Dobb, Rodney Hilton i Christopher Hill van revisar la transició a les dècades dels quaranta i els cinquanta del segle XX, després dels debats generats per la consolidació de la Unió Soviètica, pel naixement de nous estats socialistes a Europa i l'Àsia i pel que semblava una crisi capitalista imminent. Durant la dècada dels seixanta, els teòrics del Tercer Món (Samir Amin, André Gunder Frank) van tornar a revisar la transició en el context dels debats contemporanis sobre el neocolonialisme, el *subdesenvolupament* i l'*intercanvi desigual* entre el *Primer Món* i el *Tercer Món*.

alhora, evitar els límits d'una *història de les dones* separada de la de la part masculina de la classe treballadora. El títol, *Caliban i la bruixa*, inspirat en *La tempesta* de Shakespeare, vol reflectir aquest esforç. Segons la meva interpretació, però, Caliban no només representa el rebel anticolonialista la lluita del qual encara ressona en la literatura caribenya contemporània, sinó que també és un símbol del proletariat de tot el món i, més específicament, del cos proletari com a terreny i instrument de resistència a la lògica del capitalisme. Convé dir que la figura de la bruixa, que en *La tempesta* està confinada a un segon pla remot, en aquest llibre se situa al centre de l'escenari, com a encarnació d'un món de subjectes femenins que el capitalisme ha volgut destruir: l'heretge, la remeiera, la muller desobedient, la dona que gosava viure sola, la dona *obeah* que enverinava el menjar de l'amo i inspirava la revolta dels esclaus.

La segona motivació que hi ha al darrere d'aquest llibre ha sigut el retorn, a escala mundial, amb la nova expansió global de les relacions capitalistes, d'un conjunt de fenòmens normalment associats amb la gènesi del capitalisme. Entre aquests fenòmens, hi ha una nova tongada de *tancaments* que han expropiat terres a milions de productors agrícoles, a més de provocar l'empobriment massiu i la criminalització dels treballadors mitjançant una política d'empresonaments a gran escala que recorda el «gran confinament» descrit per Michel Foucault en el seu estudi sobre la història de la bogeria. També hem sigut testimonis del desenvolupament a escala mundial de noves diàspores, acompanyades de la persecució de treballadors migrants, de nou una reminiscència de les *lleis sagnants* que es van introduir a l'Europa dels segles XVI i XVII per posar els vagabunds a disposició de l'explotació local. I ha sigut de màxima importància per a aquest llibre la intensificació de la violència contra les dones, que ha inclòs, en alguns països (per

exemple a la República de Sud-àfrica i al Brasil), el retorn de la caça de bruixes. Per què després de 500 anys de govern del capital, al començament del tercer mil·lenni, els treballadors encara són definits massivament com a pobres, bruixes i proscrits? De quina manera estan relacionades l'expropiació i la depauperació amb l'atac permanent a les dones? I què n'aprenem, del desenvolupament capitalista, passat i present, quan l'examinem des del punt de vista avantatjós de la perspectiva feminista?

És amb aquestes preguntes al cap que, en aquest llibre, he tornat a analitzar la transició del feudalisme al capitalisme des de la perspectiva de les dones, el cos i l'acumulació primitiva. Cada un d'aquests conceptes es refereix a una estructura conceptual que és un punt de referència per a aquest treball: el feminista, el marxista i el foucaltià. Per això començaré la introducció amb unes quantes observacions sobre la relació de la meva anàlisi amb aquestes perspectives diferents.

Acumulació primitiva és el terme que fa servir Marx al primer volum d'*El Capital* per caracteritzar el procés històric sobre el qual es van establir les premisses de les relacions capitalistes. És un terme útil, ja que ofereix un denominador comú amb què podem conceptualitzar els canvis que va produir el naixement del capitalisme en les relacions econòmiques i socials. Però la importància rau, sobretot, en el fet que Marx tracta l'acumulació primitiva com un procés fundacional que revela les condicions estructurals per a l'existència de la societat capitalista. Això ens permet llegir el passat com una cosa que sobreviu en el present, i aquesta idea és essencial en el meu ús del terme en aquest llibre.

De tota manera, la meva anàlisi s'aparta de la de Marx en dos aspectes. Mentre que Marx examina l'acumulació primitiva des de la perspectiva del proletariat masculí assalariat i del desenvolupament de la producció de mercaderies, jo l'examino des de la perspectiva dels canvis que

va introduir en la posició social de les dones i en la producció de la força de treball.[2] Per això la meva descripció de l'acumulació primitiva inclou un conjunt de fenòmens històrics que no trobem en Marx, però que han sigut extremament importants per a l'acumulació capitalista. Inclouen: a) el desenvolupament d'una nova divisió sexual del treball que subjuga el treball de les dones i la funció reproductiva de les dones a la reproducció de la força de treball; b) la construcció d'un nou ordre patriarcal basat en l'exclusió de les dones del treball assalariat i en la seva subordinació als homes; c) la mecanització del cos proletari i la seva transformació, en el cas de les dones, en una màquina per a la producció de nous treballadors. I, sobretot, he posat la caça de bruixes dels segles XVI i XVII al centre de la meva anàlisi de l'acumulació primitiva argumentant que la persecució de les bruixes, tant a Europa com al Nou Món, va ser tan important per al desenvolupament del capitalisme com ho van ser la colonització i l'expropiació de les terres dels pagesos europeus.

La meva anàlisi també divergeix de la de Marx en l'avaluació del llegat i la funció de l'acumulació primitiva. Tot i que Marx era extraordinàriament conscient del caràcter assassí del desenvolupament capitalista —la seva història, va declarar, «està escrita als annals de la humanitat amb lletres de foc i sang»—, no hi ha cap dubte del fet que el veia com un pas necessari en el procés d'alliberament de la humanitat. Creia que posava fi a la propietat a petita escala i que augmentava (fins a un grau no igualat per cap altre sistema econòmic) la capacitat productiva del treball, de

[2] En la meva anàlisi, aquestes dues realitats estan íntimament relacionades, ja que en el capitalisme la reproducció generacional dels treballadors i la regeneració diària de la seva capacitat de treball ha esdevingut una *feina de dones*, tot i que dissimulada, per la seva condició no assalariada, com un servei personal i fins i tot com un recurs natural.

manera que creava les condicions materials per a l'alliberament de la humanitat de l'escassesa i la necessitat. També suposava que la violència que havia governat les primeres fases de l'expansió capitalista recularia amb la maduració de les relacions capitalistes, quan s'acomplirien l'explotació i el *disciplinament* del treball, sobretot amb el funcionament de les lleis econòmiques (Marx, 1909, vol. I). En això, estava profundament equivocat. Un retorn dels aspectes més violents de l'acumulació primitiva ha acompanyat totes les fases de la globalització capitalista —l'actual inclosa— i ha demostrat que l'expulsió continuada de pagesos de la terra, la guerra i el saqueig a escala mundial i la degradació de les dones són condicions necessàries per a l'existència del capitalisme en totes les èpoques.

Hauria d'afegir que Marx no hauria pogut suposar mai que el capitalisme aplanava el camí cap a l'alliberament de la humanitat si hagués mirat la història des del punt de vista de les dones. Ja que aquesta demostra que, fins i tot quan els homes van aconseguir un cert grau de llibertat formal, les dones sempre van ser tractades com éssers socialment inferiors i van ser explotades de maneres semblants a l'esclavitud. Per tant, *dones*, en el context d'aquest llibre, significa no només una història amagada que s'ha de fer visible, sinó una forma d'explotació particular i, per tant, una perspectiva única des d'on reconsiderar la història de les relacions capitalistes.

Aquest projecte no és nou. Des del principi del Moviment Feminista, les dones han analitzat una vegada i una altra la transició al capitalisme, tot i que no sempre ho han reconegut. Durant un temps, l'estructura principal que va conformar la història de les dones va ser cronològica. La designació més comuna que han fet servir les historiadores feministes per descriure el període de transició ha sigut *la primera Europa moderna*, que, segons qui fos l'autora, tant podia designar el segle XIII com el XVII.

Durant la dècada dels vuitanta, però, es van publicar unes quantes obres amb un enfocament més crític. Entre aquests treballs, hi havia els assaigs de Joan Kelly sobre el Renaixement i les *querelles des femmes [baralles de les dones]*, *The Death of Nature [La mort de la natura]* de Caroline Merchant (1980), *L'Arcano della Riproduzione [L'arcà de la reproducció]* (1981) de Leopoldina Forcunati, *Working Women in Renaissance Germany [Dones treballadores a l'Alemanya del Renaixement]* (1986) de Merry Wiesner i *Patriarchy and Accumulation on a World Scale [Patriarcat i acumulació a escala mundial]* (1986) de Maria Mies. A aquestes obres, hi hem d'afegir moltes monografies que durant les dues últimes dècades han reconstruït la presència de les dones en les economies rurals i urbanes de l'Europa medieval i del principi de la moderna, i els nombrosos treballs literaris i documentals que s'han fet sobre la caça de bruixes i la vida de les dones de l'Amèrica precolonial i de les illes del Carib. Entre aquestes darreres, vull recordar en particular *The Moon, the Sun and the Witches [La lluna, el sol i les bruixes]* (1987) d'Irene Silverblatt, el primer relat sobre la caça de bruixes al Perú colonial; i *Natural Rebels. A Social History of Barbados [Rebels naturals. Una història social de les Barbados]* (1995) de Hilary Beckles, que, amb *Slave Women in Caribbean Society: 1650-1838 [Esclaves a la societat caribenya: 1650-1838]* (1990) de Barbara Bush, és un dels textos més importants sobre les dones esclavitzades de les plantacions del Carib.

El que ha confirmat aquesta obra acadèmica és que reconstruir la història de les dones o mirar-se la història des d'una perspectiva feminista significa redefinir les categories històriques acceptades en aspectes fonamentals i fer visibles estructures ocultes de dominació i explotació. D'aquesta manera, l'assaig de Kelly, «Did Women have a Renaissance?» [Van tenir Renaixement, les dones?] (1984), va afeblir la periodització històrica clàssica que celebra el

Renaixement com un exemple excepcional de fita cultural. *The Death of Nature [La mort de la Natura]* (1980), de Carolyn Merchant, desafiava la creença en el caràcter socialment progressista de la revolució científica argumentant que l'arribada del racionalisme científic havia produït un desplaçament cultural des d'un paradigma orgànic a un de mecànic que legitimava l'explotació de les dones i de la natura.

Ha estat especialment important *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986), de Maria Mies, una obra ja clàssica que reexamina l'acumulació capitalista des d'una perspectiva no eurocèntrica, relacionant el destí de les dones d'Europa amb el dels súbdits colonials d'Europa, i proposa una nova manera d'entendre la situació de les dones en el capitalisme i en el procés de globalització.

Caliban i la bruixa es construeix sobre la base d'aquestes obres, i també dels estudis continguts a *Il Grande Calibano* (el llibre que he analitzat al prefaci). De tota manera, aquí, l'abast històric és més ampli, ja que el llibre relaciona, d'una banda, el desenvolupament del capitalisme amb les lluites socials i la crisi de reproducció de l'última etapa del període feudal i, de l'altra, amb el que Marx defineix com la «formació del proletariat». En aquest procés, el llibre planteja un bon nombre de preguntes històriques i metodològiques que han estat al centre del debat sobre la història de les dones i de la teoria feminista.

La qüestió històrica més important que planteja el llibre és com es pot explicar l'execució de centenars de milers de *bruixes* al començament de l'era moderna, i per què el naixement del capitalisme va ser coetani d'una guerra contra les dones. Les acadèmiques feministes han desenvolupat un marc teòric que aporta molta llum sobre aquesta qüestió. Hi ha l'acord general que l'objectiu de la caça de bruixes era destruir el control que les dones havien exercit des de sempre sobre la seva funció reproductiva, i també que va servir

per aplanar el camí cap a l'enfortiment d'un règim patriarcal més opressiu. A més, s'argumenta que trobem les arrels de la caça de bruixes en les transformacions socials que van acompanyar el naixement del capitalisme. Però les circumstàncies històriques específiques sota les quals es va desfermar la persecució de les bruixes i les raons per què el creixement del capitalisme va exigir un atac genocida contra les dones no s'han investigat. Aquesta és la tasca que emprenc a *Caliban i la bruixa,* i començo analitzant la caça de bruixes en el context de la crisi econòmica i demogràfica dels segles XVI i XVII i les polítiques de terra i de treball de l'era mercantilista. La meva feina, aquí, només és un esbós de la recerca que caldria per aclarir les connexions que he esmentat, especialment la connexió entre la caça de bruixes i el desenvolupament contemporani d'una nova divisió sexual del treball que va confinar les dones a la tasca reproductiva. Així i tot, aquest estudi és suficient per demostrar que la persecució de les bruixes (així com el comerç d'esclaus i els tancaments de terres) va ser un aspecte central de l'acumulació i la formació del proletariat modern, tant a Europa com al Nou Món.

Hi ha altres maneres amb què *Caliban i la bruixa* dialoga amb la història de les dones i amb la teoria feminista. En primer lloc, confirma que la transició al capitalisme és una qüestió primordial per a la teoria feminista, ja que la redefinició de les tasques productives i reproductives i les relacions home-dona que trobem en aquest període, tant les unes com les altres realitzades amb un alt grau de violència i d'intervenció de l'Estat, no deixen dubtes en relació amb el caràcter artificiós dels rols sexuals en la societat capitalista. L'anàlisi que proposo també ens permet transcendir la dicotomia entre *gènere* i *classe*. Si és veritat que en la societat capitalista la identitat sexual es va convertir en el suport de funcions de treball específiques, el gènere no s'hauria de considerar una realitat purament cultural,

sinó que s'hauria de tractar com una especificació de les relacions de classe. Des d'aquest punt de vista, els debats que han tingut lloc entre les feministes postmodernes amb relació a la necessitat de desfer-se del concepte *dones* com a categoria d'anàlisi i definir el feminisme purament en termes oposants han estat mal orientats. Per dir-ho amb altres paraules: si la *feminitat* s'ha constituït, en la societat capitalista, com una funció de treball que amaga la producció de la força de treball sota la tapadora d'un destí biològic, llavors, la història de les dones és la *història de les classes* i la pregunta que ens hem de fer és si la divisió sexual del treball que ha produït aquest concepte en particular s'ha transcendit. Si la resposta és negativa (i ho ha de ser si considerem l'organització actual del treball reproductiu), llavors, dones és una categoria d'anàlisi legítima, i les activitats relacionades amb la *reproducció* continuen sent un terreny de lluita crucial per a les dones, com ho van ser per al moviment feminista dels anys setanta, que, segons això, connecta amb la història de les bruixes.

Una altra qüestió que planteja *Caliban i la bruixa* sorgeix amb les perspectives oposades que ofereixen les anàlisis del cos feministes i foucaultianes tal com s'apliquen a la interpretació de la història del desenvolupament capitalista. Des del començament del Moviment de les Dones, les activistes i les teòriques feministes han vist la idea de *cos* com una clau per entendre les arrels del domini masculí i de la construcció de la identitat social femenina. Més enllà de les diferències ideològiques, les feministes s'han adonat del fet que la categorització jeràrquica de les facultats humanes i la identificació de les dones amb una concepció degradada de la realitat corporal han sigut històricament instrumentals per a la consolidació del poder patriarcal i per a l'explotació masculina del treball femení. D'aquesta manera, les anàlisis de la sexualitat, la procreació i la maternitat han estat al centre de la teoria feminista i de la història de

les dones. En particular, les feministes han destapat i denunciat les estratègies i la violència mitjançant les quals els sistemes d'explotació, sempre androcèntrics, han intentat disciplinar el cos femení i apropiar-se'n, i han demostrat que el cos de les dones ha sigut l'objectiu principal, el lloc privilegiat, per al desenvolupament de tècniques de poder i relacions de poder. Efectivament, la gran quantitat d'estudis feministes que s'han publicat des de principis de la dècada dels setanta del segle xx al voltant del control exercit sobre la funció reproductiva de les dones, els efectes de la violació, els maltractaments i la imposició de la bellesa a les dones com una condició d'acceptabilitat social són una contribució monumental dels nostres temps al discurs sobre el cos, i assenyalen l'error, tan comú entre els acadèmics, d'atribuirne el descobriment a Michel Foucault.

Començant a partir d'una anàlisi de la *política del cos*, les feministes no només han revolucionat el discurs contemporani filosòfic i polític, sinó que també han començat a revalorar el cos. Això ha sigut un pas necessari tant per confrontar la negativitat que comporta identificar feminitat amb corporalitat com per crear una visió més holística del que significa ser un ésser humà.[3] Aquesta valoració ha pres

3. No és estrany que la valoració del cos hagi estat present en gairebé tota la literatura de la *segona onada* del feminisme del segle xx, de la mateixa manera que ha caracteritzat la literatura produïda per la revolta anticononial i per les descendents dels esclaus africans. En aquest terreny, tot i les grans fronteres geogràfiques i culturals, *Una cambra pròpia* de Virginia Woolf anticipa *Cahier d'un retour au pays natal [Quadern del retorn al país natal]* (1938) d'Aimé Cesaire quan renya sarcàsticament el públic femení i, més enllà, tot el món femení perquè no ha sigut capaç de produir res més que criatures.«Dones joves, us diria […] que no heu descobert mai res de gaire importància. No heu fet tremolar mai un imperi ni heu conduït un exèrcit a la batalla. No heu escrit les obres de Shakespeare. […] Quina és la vostra excusa? Està molt bé que digueu, assenyalant els carrers, les places i els

diverses formes, que van des de la recerca de tipus de coneixement no dualistes fins a l'intent (amb feministes que veuen la *diferència* sexual com un valor positiu) de desenvolupar una nova mena de llenguatge i de «[repensar] les arrels culturals de la intel·ligència humana».[4] Com ha

boscos de la terra, plenes d'habitants negres i blancs i de color de cafè […] nosaltres estem enfeinades amb altres coses. Sense la nostra feina, ningú navegaria per aquests mars, i aquestes terres fèrtils serien un desert. Nosaltres hem parit, criat, rentat i ensenyat, potser fins a l'edat de sis o set anys, els mil sis-cents vint-i-tres milions d'éssers humans que, segons les estadístiques, existeixen actualment, i això, encara que algunes hagin tingut ajuda, vol temps.» (Woolf, 1929, 112). Aquesta capacitat de subvertir la imatge degradada de la feminitat, que s'ha construït gràcies a la identificació de les dones amb la natura, la matèria i la corporalitat, és la força del *discurs sobre el cos* feminista que pretén desenterrar allò que el control masculí de la nostra realitat corporal ha ofegat. Però és una il·lusió concebre l'alliberament de les dones com un *retorn al cos*. Si el cos femení —com argumento en aquest llibre— és significant per al camp d'activitats reproductives de què s'han apropiat els homes i l'Estat per convertir-lo en un instrument de producció de força de treball (amb tot el que això suposa en termes de regles i regulacions sexuals, cànons estètics i càstigs), llavors, el cos és el lloc d'una alienació fonamental que només es pot superar posant fi a la disciplina de treball que el defineix. Aquesta tesi també és certa per als homes. El retrat de Marx del treballador que només se sent a gust en les seves funcions corporals ja intuïa aquest fet. Marx, però, no va transmetre mai la magnitud de l'atac a què es va sotmetre el cos masculí amb l'arribada del capitalisme. Irònicament, com Michel Foucault, Marx també feia èmfasi en la productivitat del poder a què els treballadors estan sotmesos —una productivitat que, per a ell, és la condició per al futur domini de la societat dels treballadors—. Marx no va veure que el desenvolupament dels poders industrials dels treballadors era a costa del subdesenvolupament dels seus poders com a individus socials, encara que reconegués que els treballadors, en la societat capitalista, estaven tan alienats de la seva feina, de les seves relacions amb els altres i dels productes del seu treball que era com si estiguessin dominats per una força aliena.

4. Braidotti (1991, 219). Per a una discussió del pensament femi-

assenyalat Rosi Braidotti, el cos que es reclama no s'ha d'entendre mai com una cosa biològicament donada. Així i tot, eslògans com *reposseir el cos* o *fer parlar el cos*[5] han obtingut crítiques dels teòrics postestructuralistes i foucaltians que rebutgen com a il·lusòria qualsevol crida a l'alliberament dels instints. Per la seva banda, les feministes han acusat el discurs de Foucault sobre la sexualitat d'ometre la diferenciació sexual, alhora que s'apropiava de molts coneixements desenvolupats pel Moviment Feminista. Aquesta crítica és prou encertada. I encara més, Foucault està tan intrigat pel caràcter *productiu* de les tècniques de poder amb què s'ha investit el cos, que la seva anàlisi descarta pràcticament qualsevol crítica de les relacions de poder. El to quasi penedit de la teoria de Foucault sobre el cos s'accentua pel fet que considera el cos com una cosa constituïda purament per pràctiques discursives i pel fet que està més interessat a descriure com es desenvolupa el poder que a identificar-ne l'origen. D'aquesta manera, el Poder que ha produït el cos se'ns presenta com una entitat metafísica autosuficient, ubiqua, desconnectada de les relacions socials i econòmiques, i tan misteriosa en les seves variacions com una Causa Primera divina.

És possible que una anàlisi de la transició al capitalisme i de l'acumulació primitiva ens ajudi a anar més enllà

nista sobre el cos, vegeu *EcoFeminism as Politics [L'ecofeminisme com a política]* (1997) d'Ariel Salleh, especialment els capítols 3, 4 i 5; *Patterns of Dissonance [Patrons de dissonància]* (1991) de Rosi Braidotti, especialment la secció titulada «Repossessing the Body: A Timely Project» (219, 24).

5. Aquí em refereixo al projecte d'*écriture feminine*, una teoria i un moviment literaris que es van desenvolupar a França durant la dècada dels setanta entre les feministes estudioses de la psicoanàlisi lacaniana que volien crear un llenguatge que expressés l'especificitat del cos femení i la subjectivitat femenina. (Braidotti, *Op. cit*.)

d'aquestes alternatives? Em sembla que sí. Pel que fa a l'enfocament feminista, el primer pas ha de ser documentar les condicions socials i històriques sota les quals els cos ha esdevingut un element central i l'esfera d'activitat definitòria per a la constitució de la feminitat. En aquesta línia, *Caliban i la bruixa* demostra que, en la societat capitalista, el cos és per a les dones el que la fàbrica és per als treballadors assalariats masculins: el terreny principal de l'explotació i la resistència, ja que l'Estat i els homes s'han apropiat del cos femení i l'han forçat a funcionar com un mitjà per a la reproducció i l'acumulació de treball. Per tant, la importància que ha adquirit el cos en tots els seus aspectes —maternitat, part, sexualitat—, tant en la teoria feminista com en la història de les dones, està ben justificada. *Caliban i la bruixa* també corrobora la idea feminista que es nega a identificar el cos amb l'esfera privada i, en aquesta línia, parla d'una política del cos. I a més, explica per què per a les dones el cos pot ser tant una font d'identitat com una presó, per què té tanta importància per a les feministes i, al mateix temps, per què és tan problemàtic valorar-lo.

Pel que fa a la teoria de Foucault, la història de l'acumulació primitiva ofereix molts exemples que la contradiuen i demostren que només es pot defensar al preu de fer omissions històriques importants. La més òbvia és l'omissió de la caça de bruixes i del discurs sobre la demonologia en la seva anàlisi sobre el fet de disciplinar el cos. Sens dubte, haurien inspirat conclusions diferents si s'hi haguessin inclòs. Perquè totes dues demostren el caràcter repressiu del poder que es va desfermar contra les dones i la inversemblança de la complicitat i la inversió de rols que Foucault imagina entre les víctimes i els seus perseguidors en la descripció de la dinàmica dels micropoders.

L'estudi de la caça de bruixes també desafia la teoria de Foucault relativa al desenvolupament del *biopoder*

despullant-la del misteri amb què l'autor envolta l'emergència d'aquest règim. Foucault registra la mutació —segurament a l'Europa del segle XVIII— des d'un tipus de poder basat en el dret a matar a un altre de diferent, exercit mitjançant l'administració i la promoció de les forces vitals, com ara el creixement de la població. Però no ofereix pistes sobre les seves motivacions. Així i tot, si situem aquesta mutació en el context de la formació del capitalisme, l'enigma s'esvaeix, ja que es veu que l'estímul de les forces vitals no és res més que el resultat d'una nova preocupació per l'acumulació i la reproducció de la força de treball. També podem observar que l'estímul del creixement de la població per part de l'Estat pot anar agafat de la mà amb una destrucció massiva de la vida: en moltes circumstàncies històriques —com ara en la història del comerç d'esclaus—, un és condició de l'altra. De fet, en un sistema en què la vida està subordinada a la producció de beneficis, l'acumulació de força de treball només es pot aconseguir amb el màxim de violència perquè, en paraules de Maria Mies, la mateixa violència es transformi en la força més productiva.

En resum, el que Foucault hauria descobert si en la seva *Història de la sexualitat* (1978) hagués estudiat la caça de bruixes en comptes de centrar-se en la confessió pastoral és que aquesta història no es pot escriure des del punt de vista d'un subjecte universal, abstracte i asexuat. A més, hauria reconegut que la tortura i la mort es poden posar al servei de la *vida* o, més aviat, al servei de la producció de força de treball, ja que l'objectiu de la societat capitalista és transformar la vida en capacitat per treballar i en *treball mort*.

Des d'aquesta perspectiva, l'acumulació primitiva ha sigut un procés universal en cada una de les etapes del desenvolupament del capitalisme. No és casual que el seu exemple històric originari hagi sedimentat estratègies que, de maneres diferents, s'hagin tornat a engegar

davant de cada gran crisi capitalista, de manera que han servit per abaratir el cost del treball i per amagar l'explotació de les dones i dels súbdits colonials.

Això és el que va passar al segle XIX, quan les reaccions al creixement del socialisme, a la Comuna de París i a la crisi d'acumulació del 1873 van ser la *disputa per l'Àfrica* i la creació simultània, a Europa, de la família nuclear, centrada en la dependència econòmica de les dones respecte als homes —seguida de l'expulsió de les dones dels llocs de treball remunerats. Això també és el que passa avui dia, quan una nova expansió global del mercat del treball vol fer retrocedir el rellotge amb relació a la lluita anticolonial i a les lluites d'altres subjectes rebels —estudiants, feministes, obrers industrials— que als anys seixanta i setanta van afeblir la divisió sexual i internacional del treball.

No és estrany, doncs, que la violència a gran escala i l'esclavitud hagin estat a l'ordre del dia, tal com ho estaven durant el període de la *transició*, amb la diferència que avui els conquistadors[6] són els directors del Banc Mundial i el Fons Monetari Internacional, que continuen predicant el valor dels cèntims a les mateixes poblacions que els poders mundials dominants han espoliat i depauperat durant segles. Una vegada més, gran part de la violència desfermada es dirigeix contra les dones, ja que, a l'era de la informàtica, la conquesta del cos femení encara és una condició prèvia per a l'acumulació de treball i de riquesa, tal com demostra la inversió institucional en el desenvolupament de noves tecnologies reproductives que, més que mai, redueixen les dones a matrius.

6. Optem per la forma *conquistadors*, i no *conqueridors*, sempre que l'autora fa servir aquesta paraula en anglès en comptes de la més habitual *conquerors*. Evidentment, la tria és significativa per les connotacions que té *conquistador* en anglès, ja que es refereix específicament als conquistadors espanyols de Mèxic i el Perú del segle XVI. (*N. de la t.*)

La *feminització de la pobresa* que ha acompanyat l'expansió de la globalització també adquireix un nou significat quan recordem que aquest va ser el primer efecte del desenvolupament del capitalisme en la vida de les dones.

Efectivament, la lliçó política que podem treure de *Caliban i la bruixa* és que el capitalisme, com a sistema socioeconòmic, està necessàriament vinculat amb el racisme i el sexisme. El capitalisme ha de justificar i dissimular les contradiccions incrustades en les seves relacions socials —la promesa de llibertat davant la realitat de la coacció generalitzada i la promesa de prosperitat davant la realitat de la penúria generalitzada— denigrant la *naturalesa* d'aquells que explota: dones, súbdits de les colònies, descendents d'esclaus africans, immigrants desplaçats per la globalització.

Al cor del capitalisme, no hi ha només la relació simbiòtica entre el treball assalariat-contractual i l'esclavitud, sinó també la dialèctica entre l'acumulació i la destrucció de la força de treball, per la qual les dones han pagat el preu més alt, amb el seu cos, el seu treball, la seva vida.

Per tant, resulta impossible associar el capitalisme amb qualsevol forma d'alliberament o atribuir la longevitat del sistema a la seva capacitat de satisfer les necessitats humanes. Si el capitalisme ha sigut capaç de reproduir-se, només és per la xarxa de desigualtats que ha construït en el cos del proletariat mundial i per la seva capacitat de globalitzar l'explotació. Aquest procés se segueix desplegant davant dels nostres nassos, tal com ha fet durant els últims 500 anys.

La diferència rau en el fet que, avui, la resistència al capitalisme també ha assolit una dimensió global.

Dona amb una panera d'espinacs. A l'edat mitjana, era normal que les dones tinguessin un hort, on cultivaven plantes medicinals. El coneixement de les propietats de les herbes és un dels secrets que transmetien les dones d'una generació a l'altra. Il·lustració italiana, *ca.* 1385.

El món necessita una sotragada

Moviments socials i crisi política a l'Europa medieval

El món ha de sofrir una bona sotragada. Hi haurà una situació de tant de trasbals que s'expulsarà els impius dels seus llocs i els oprimits s'alçaran.

Thomas Müntzer

Open Denial of the False Belief of the Godless World on the Testimony of the Gospel of Luke, Presented to Miserable and Pitiful Christendom in Memory of its Error, 1524

No es pot negar que, després de segles de lluita, hi continua havent explotació. Només ha canviat de forma. El treball excedent extret aquí i allà pels amos del món actual no és menor, en proporció a la quantitat total de treball, que l'excedent que s'extreia fa molt de temps. Però em sembla que el canvi en les condicions d'explotació no és pas insignificant [...] El que compta és la història, la lluita per l'alliberament [...]

Pierre Dockes

Medieval Slavery and Liberation, 1982

Introducció

Una història de les dones i de la reproducció durant la transició al capitalisme ha de començar amb les lluites que va fer el proletariat medieval europeu —petits pagesos, menestrals, jornalers— contra el poder feudal en totes les seves formes. Només si evoquem aquestes lluites, amb una rica càrrega d'exigències, aspiracions socials i polítiques i pràctiques antagòniques, podem comprendre el paper que van jugar les dones en la crisi del feudalisme i els motius pels quals s'havia de destruir el seu poder perquè el capitalisme es pogués desenvolupar, tal com va passar amb la persecució de les bruixes durant tres segles. Des de la perspectiva estratègica d'aquesta lluita, també podem veure que el capitalisme no va ser el producte d'un desenvolupament evolutiu que va donar a llum forces econòmiques que estaven madurant a la matriu del vell ordre. El capitalisme va ser la resposta dels senyors feudals, dels mercaders patricis, dels bisbes i els papes davant un conflicte social secular que havia arribat a fer tremolar el seu poder i que realment va ser *una sotragada per al món*. El capitalisme va ser la contrarevolució que va destruir les possibilitats que havien emergit de la lluita antifeudal —possibilitats que, si s'haguessin portat a la pràctica, ens haurien estalviat la immensa destrucció de vides i d'entorn natural que ha marcat l'avenç de les relacions capitalistes a tot el món. S'ha de posar èmfasi en això, ja que la creença que el capitalisme va *evolucionar* a partir del feudalisme i que representa una forma més elevada de vida social encara no s'ha dissipat.

Però no es pot entendre com s'interseca la història de les dones amb la del desenvolupament capitalista si només ens preocupem dels terrenys clàssics de la lluita de classes —serveis laborals, índexs salarials, rendes i delmes— i ignorem les noves visions de la vida social i la transformació de les relacions de gènere que van produir aquests

conflictes. I no van ser pas insignificants. És en el decurs de la lluita antifeudal que trobem el primer indici en la història d'Europa de l'existència d'un moviment de base de dones contrari a l'ordre establert que contribueix a la construcció de models alternatius de vida comunal. La lluita contra el poder feudal també va produir els primers intents organitzats de desafiar les normes sexuals dominants i d'establir relacions més igualitàries entre homes i dones. Combinades amb el rebuig al treball de servitud i a les relacions comercials, aquestes formes de transgressió social conscient van construir una alternativa poderosa no només al feudalisme, sinó també a l'ordre capitalista que començava a substituir el feudalisme, i van demostrar que un altre món era possible; i ara ens preguntem per què aquest altre món no va tirar endavant. Aquest capítol busca respostes a aquesta pregunta i, alhora, examina les maneres com es van redefinir les relacions entre dones i homes i la reproducció de la força de treball en oposició a la norma feudal.

També hem de recordar les lluites socials de l'edat mitjana, ja que van escriure un nou capítol en la història de l'alliberament. En el seu millor moment, van exigir un ordre social igualitari basat en la riquesa compartida i en el rebuig a les jerarquies i el govern autoritari. Aquestes reivindicacions van continuar sent utopies. En comptes de l'arribada del regne del cel que es profetitzava als sermons dels moviments herètics i mil·lenaristes, el que va resultar del final del feudalisme van ser malalties, guerra, fam i mort —els quatre genets de l'Apocalipsi representats al famós gravat de Dürer—, autèntics heralds de la nova era capitalista. De tota manera, s'han de tenir en compte les temptatives del proletariat medieval de «tombar el món de cap per avall»; tot i la seva derrota, van aconseguir posar el sistema feudal en crisi i, en aquells temps, van ser «genuïnament revolucionaris», ja que no podrien haver triomfat sense una «remodelació radical de l'ordre social» (Hilton,

1973, 223-224). Fer una lectura de la transició des de la perspectiva de la lluita feudal de l'edat mitjana també ens ajuda a reconstruir les dinàmiques socials subjacents als tancaments de camps a Anglaterra i a la conquesta d'Amèrica i, sobretot, a destapar algunes de les raons per què als segles XVI i XVII l'extermini de les bruixes i l'extensió del control estatal a qualsevol aspecte de la reproducció es van convertir en les pedres angulars de l'acumulació primitiva.

La servitud com a relació de classe

Si bé les lluites antifeudals de l'edat mitjana projecten una mica de llum sobre el desenvolupament de les relacions capitalistes, el seu significat polític queda ocult si no l'emmarquem en el context més ampli de la història de la servitud, és a dir, de la relació de classe dominant a la societat feudal i, fins al segle XVI, focus de la lluita antifeudal.

La servitud es va desenvolupar a Europa entre els segles V i VII dC com a reacció a l'esfondrament del sistema

Pagesos preparant la terra per sembrar. L'accés a la terra era la base del poder dels serfs. Miniatura anglesa, *ca.* 1340.

esclavista sobre el qual es fonamentava l'economia de la Roma imperial. Va ser el resultat de dos fenòmens relacionats. Cap al segle IV, als territoris romans i als nous estats germànics, els terratinents es van veure obligats a concedir als esclaus el dret a tenir un tros de terra i una família propis per poder prevenir les rebel·lions i evitar la fugida als *boscos*, on les comunitats d'esclaus fugitius començaven a organitzar-se als marges de l'imperi.[1] Al mateix temps, els terratinents van començar a sotmetre els pagesos lliures, que, arruïnats per l'expansió del treball dels esclaus i

1. El millor exemple d'una societat d'esclaus fugitius van ser els *bacaude,* que van ocupar la Gàl·lia pels volts del 300 aC (Dockes, 1982, 87). Val la pena recordar-ne la història. Eren pagesos i esclaus lliures que, exasperats per les penúries que havien sofert a causa de les disputes entre els aspirants al tron romà, deambulaven sense rumb fix, armats amb eines de pagès i cavalls robats, en colles errants (d'aquí el nom *banda de combatents*) (Randers-Pehrson, 1983, 26). La gent de les ciutats s'hi unia i formaven comunitats autogovernades en què encunyaven monedes amb la paraula *Esperança* escrita en una cara, elegien dirigents i administraven justícia. Derrotats a camp obert per Maximilià, correligionari de l'emperador Dioclecià, es van especialitzar en la guerra de *guerrilles* i van reaparèixer amb força al segle V, època en què es van convertir en l'objectiu de reiterades accions militars. L'any 407 dC van ser protagonistes d'una *ferotge insurrecció*. L'emperador Constantí els va derrotar a la batalla d'Armòrica (a la Bretanya) (*Op. cit*., 124). Allà, «els esclaus rebels i els pagesos [havien] creat una organització *estatal* autònoma: expulsaven els oficials romans, expropiaven els terratinents, reduïen a esclaus els qui tenien esclaus i [van organitzar] un sistema judicial i un exèrcit. (Dockes, 1982, 87). Tot i els nombrosos intents de reprimir-los, els *bacaude* no van ser mai derrotats del tot. Els emperadors romans van haver de reclutar tribus d'invasors *bàrbars* per dominar-los. Constantí va retirar els visigots d'Espanya i els va fer generoses donacions de terra a la Gàl·lia, amb l'esperança que posessin els *bacaude* sota control. Fins i tot es van reclutar huns perquè els perseguissin (Renders-Pehrson, 1983, 189). Però ens tornem a trobar els *bacaude* lluitant amb els visigots i els alans contra l'avenç d'Àtila.

després per les invasions germàniques, van buscar la protecció dels senyors, encara que fos al preu de la seva independència. D'aquesta manera, si bé l'esclavitud no es va abolir mai del tot, es va desenvolupar una nova relació de classe que va homogeneïtzar les condicions dels antics esclaus i dels treballadors de la terra lliures (Dockes, 1982, 151) i va relegar tota la pagesia a una condició subordinada. Per això, durant tres segles (des del IX fins a l'XI), *pagès* (*rusticus, villanus*) seria sinònim de *serf* (*servus*) (Pirenne, 1956, 63).

Com a relació de treball i estatut jurídic, la servitud era una càrrega feixuga. Els serfs estaven lligats als terratinents; tant la seva persona com les seves possessions eren propietat de l'amo i la seva vida estava regulada per la llei del feu en tots els aspectes. No obstant això, la servitud va redefinir la relació de classe en termes més favorables als treballadors. La servitud va marcar la fi del treball amb grillons i de la vida a l'*ergàstul*.[2] Va significar una disminució dels càstigs atroços (collars de ferro, cremades, crucifixions) que eren inherents a l'esclavitud. Als feus, els serfs estaven sotmesos a la llei del senyor, però les transgressions es jutjaven a través d'acords *d'usos i costums* i, amb el temps, fins i tot d'un sistema de jurat constituït per pars.

L'aspecte més important del servatge, des del punt de vista dels canvis que va introduir en la relació amo-serf, va ser la concessió al serf de l'accés directe al seus mitjans de reproducció. A canvi del treball que estaven obligats a

2. Els *ergàstuls* eren els habitatges dels esclaus a les vil·les romanes. Eren «presons subterrànies» on els esclaus dormien encadenats; les finestres eren tan altes (segons la descripció d'un terratinent de l'època) que els esclaus no hi arribaven (Dockes, 1982, 69). «Se'n podien […] trobar gairebé a qualsevol lloc», en les regions conquerides pels romans, «on els esclaus superaven amb escreix el nombre d'homes lliures» (*Op. cit*., 208). La paraula *ergastolo* encara s'utilitza en el vocabulari de la justícia penal italiana; vol dir *cadena perpètua*.

fer a la terra del senyor (la *demesne*), els serfs rebien un tros de terra (*mansus* o *hide*) que podien fer servir per mantenir-se i que podien deixar als seus fills «com una autèntica herència, simplement pagant un deute de successió» (Boissonnade, 1927, 134). Com assenyala Pierre Dockes a *Medieval Slavery and Liberation [Esclavitud i alliberament a l'edat mitjana]* (1982), aquest acord va augmentar l'autonomia dels serfs i els va millorar les condicions de vida, ja que ara podien dedicar més temps a la reproducció i a negociar l'abast de les seves obligacions, i ja no eren tractats com béns mobles subjectes a una autoritat il·limitada. I encara més important: com que tenien l'ús i la possessió efectius d'un tros de terra, els serfs sempre tenien recursos per mantenir-se i, fins i tot al punt àlgid de les seves confrontacions amb els senyors, no era fàcil forçar-los a obeir per por de la fam. És cert que el senyor podia expulsar els serfs rebels de la terra, però això passava rarament, ja que era difícil reclutar nous treballadors en una economia que era bastant tancada, i per la naturalesa col·lectiva de les lluites dels pagesos. Aquest és el motiu —com explica Marx— per què al feu l'explotació del treball sempre depenia de l'ús directe de la força.[3]

L'experiència d'autonomia que van adquirir els pagesos gràcies a tenir accés a la terra també tenia un potencial

3. Marx es refereix a aquesta qüestió al segon volum d'*El capital*, quan compara l'economia de la servitud amb les economies esclavista i capitalista. «El grau en què el treballador (serf autosuficient) pot guanyar aquí un excedent per sobre dels seus mitjans de subsistència imprescindibles […] depèn, sota circumstàncies que a part d'això són constants, de la proporció en què es divideix el seu temps de treball en temps de treball per a si mateix i en temps de prestació personal servil per al senyor […] En aquestes condicions, l'excedent del treball fet [pels serfs] només es pot sostreure mitjançant una coerció extraeconòmica, sigui quina sigui la forma que assumeixi aquesta» (Marx, 1909, vol. III, 917-918).

polític i ideològic. Amb el temps, els serfs van començar a sentir com a pròpia la terra que ocupaven i a considerar intolerables les restriccions a la seva llibertat que els imposava l'aristocràcia. *La terra és per a qui la treballa* —l'exigència que va ressonar durant el segle XX, des de les revolucions mexicana i russa fins a les lluites actuals contra la privatització de la terra— és un crit de batalla que, sens dubte, els serfs medievals haurien reconegut com a propi. Però la força dels serfs provenia del fet que l'accés a la terra era una realitat per a ells.

Amb l'ús de la terra, també va aparèixer l'ús dels *espais comuns* —prats, boscos, llacs, deveses—, que proporcionaven recursos imprescindibles per a l'economia dels pagesos (llenya per al foc, fusta per a la construcció, estanys per pescar, pastures per als animals) i fomentaven la cohesió i la cooperació comunitàries (Birrell 1987, 23). Al nord d'Itàlia, el control sobre aquests recursos va servir de base per al desenvolupament d'administracions autònomes comunals (Hilton 1973, 76). Els espais comuns van ser tan importants en l'economia i les lluites polítiques de la població rural medieval que el record encara ens excita la imaginació: projecta la visió d'un món on els béns es poden compartir i la solidaritat, en comptes del desig de lucre personal, pot ser el fonament de les relacions socials.[4]

La comunitat servil medieval no va assolir aquests objectius i no l'hem d'idealitzar com un exemple de comunalisme. De fet, el seu exemple ens recorda que ni el *comunalisme* ni el *localisme* no poden garantir les relacions igualitàries si no és que la comunitat controla els seus mitjans de

4. Per a una discussió sobre la importància dels béns i els drets comuns a Anglaterra, vegeu Joan Thrisk (1964), Jean Birrell (1987) i J. M. Neeson (1993). Els moviments ecologistes i ecofeminstes han atorgat un nou sentit polític a les coses comunes. Per a una perspectiva ecofeminista de la importància del que és comú en l'economia de la vida de les dones, vegeu Vandana Shiva (1989).

subsistència i tot els seus membres hi tenen el mateix accés. Aquest no era el cas dels serfs dels feus. Tot i que prevalien formes de treball col·lectiu i *contractes* col·lectius amb els terratinents, i malgrat el caràcter local de l'economia dels pagesos, l'aldea medieval no era una comunitat d'iguals. Tal com podem comprovar en la vasta documentació provinent de tots els països de l'Europa occidental, hi havia moltes diferències socials entre els pagesos, que els dividien entre pagesos lliures i pagesos amb un estatut servil, pagesos rics i pobres, pagesos amb la tinença de la terra assegurada i jornalers sense terra que treballaven per un salari a la *demesne* del senyor, i també entre dones i homes.[5]

La terra es donava als homes normalment i es transmetia per llinatge masculí, tot i que hi havia molts casos de dones que l'heretaven i l'administraven al seu nom.[6] També es van excloure les dones dels càrrecs per als quals es designava pagesos acabalats i, en tots els casos, tenien un

5. Per a una discussió sobre l'estratificació de la pagesia europea, vegeu R. Hilton (1985, 116-117, 141-151) i J. Z. Titow (1969, 56-59). És d'especial importància la distinció entre llibertat *personal* i llibertat *de tinença*. La primera significava que un pagès no era un serf, tot i que el pagès o la pagesa encara estigués obligat a proveir serveis laborals. La segona volia dir que un pagès tenia una terra que no estava *carregada* amb obligacions servils. A la pràctica, totes dues tendien a coincidir; això va començar a canviar, però, després de la commutació, quan els pagesos lliures van començar a adquirir terres amb càrregues servils per expandir les seves propietats. De manera que «trobem pagesos lliures (*liberi*) en possessió de terra servil i trobem serfs (*villani, nativi*) en possessió vitalícia de terres, si bé tots dos casos són rars i tant l'un com l'altre estaven mal considerats.» (Titow, 1969, 56-57).

6. L'examen de testaments de Kibworth (Anglaterra) del segle XV, realitzat per Barbara Hanawalt, mostra que «en el 41% dels testaments, els homes van preferir fills barons adults, mentre que en un 29% dels casos van triar només la dona o la dona i un fill baró» (Hanawalt, 1986b, 155).

estatus de segona classe (Bennett 1988, 18-29; Shahar, 1983). Qui sap si aquest és el motiu per què el nom de la dona s'esmenta rares vegades als registres dels feus, amb excepció dels de les corts, on s'anotaven les infraccions dels serfs. No obstant això, les serves eren menys dependents dels seus parents de sexe masculí, menys diferenciades d'ells físicament, socialment i psicològicament, i estaven menys subordinades a les seves necessitats del que estarien més endavant les dones *lliures* de la societat capitalista.

Dins la comunitat servil, la dependència de les dones respecte als homes estava limitada pel fet que, per sobre de l'autoritat dels seus marits i dels seus pares, prevalia la dels seus senyors, que s'adjudicaven la possessió de la persona i la propietat dels serfs i pretenien controlar tots els aspectes de la seva vida, des del treball fins al matrimoni i la conducta sexual.

El senyor manava sobre la feina de la dona i sobre les seves relacions socials i decidia, per exemple, si una viuda s'havia de tornar a casar i qui havia de ser el marit. En alguns llocs, fins i tot reivindicaven el dret de *ius prime noctis* o dret de cuixa —el dret de jeure amb la muller del serf la nit de noces. L'autoritat dels serfs barons sobre les seves parentes també estava limitada pel fet que, generalment, la terra es donava a la unitat familiar i les dones no només hi treballaven, sinó que també podien disposar dels productes del seu treball i no havien de dependre del marit per a la manutenció. A Anglaterra, la participació de la muller en la possessió de la terra estava tan acceptada que «quan una parella de serfs es casava, era comú que l'home tornés la terra al senyor per tornar-la a prendre, ara tant al seu nom com al de la seva esposa» (Hanawalt 1986b, 155).[7] A més,

7. Hanawalt veu la relació matrimonial entre pagesos a l'edat mitjana com una *societat*. «Les transaccions de terra a les corts feudals indiquen una gran pràctica de responsabilitat i de presa de decisions

com que la feina al feu estava organitzada sobre la base de la subsistència, la divisió sexual del treball hi era menys pronunciada i menys discriminadora que en una explotació agrícola capitalista. A l'aldea feudal, no hi havia una separació social entre la producció de béns i la reproducció de la força de treball; tot el treball contribuïa al manteniment familiar. Les dones treballaven al camp, a més de criar la canalla, cuinar, rentar, filar i mantenir l'hort; les activitats domèstiques no estaven devaluades i no suposaven relacions socials diferents a les dels homes, com passaria més endavant, en una economia monetària, quan el treball domèstic es deixaria de considerar treball real.

Si també tenim en compte que, a la societat medieval, les relacions col·lectives prevalien sobre les familiars i que la majoria de tasques que feien les serves (rentar, filar, recol·lectar i tenir cura dels animals als camps comuns) les duien a terme en col·laboració amb altres dones, ens adonem que la divisió sexual del treball, lluny de ser una font d'aïllament, era una font de poder i de protecció per a les dones. Era la base d'una intensa sociabilitat i solidaritat entre dones que els permetia plantar cara als homes, encara que l'Església prediqués submissió i la Llei Canònica santifiqués el dret del marit a pegar a la dona.

Però la situació de les dones als feus no es pot tractar com si fos una realitat estàtica.[8] El poder de les dones i la

de tots dos […] Marit i muller també apareixen comprant i venent terres per a ells o per als seus fills» (Hanawalt 1986b, 16). Pel que fa a la contribució de les dones a les feines agrícoles i al control de l'excedent de productes alimentaris, vegeu Shahar (1983, 239-242). I sobre la contribució extralegal de les dones a la llar, Hanawalt (1986b, 12). A Anglaterra, «l'espigolada il·legal era, per a les dones, la forma més comuna d'obtenir més gra per a la família» (*Op. cit.*).

8. Vet aquí la limitació de certs estudis sobre les dones a l'edat mitjana —d'altra banda excel·lents— produïts en temps recents per part d'una nova generació d'historiadores feministes. És

seva relació amb els homes estaven determinats, en tot moment, per les lluites de les seves comunitats contra els terratinents i pels canvis que aquestes lluites produïen en les relacions entre amos i serfs.

La lluita pels espais comuns

Cap al final del segle XIV, les revoltes de la pagesia contra els terratinents s'havien tornat endèmiques, massives i, sovint, armades. Així i tot, la força organitzativa que van demostrar els pagesos en aquest període era el resultat d'un llarg conflicte que, d'una manera més o menys manifesta, va travessar tota l'edat mitjana.

Contràriament a la descripció de la societat feudal que sovint trobem als llibres de text escolars com un món estàtic en què cada estament acceptava el lloc que se li designava en l'ordre social, la imatge que emergeix de l'estudi del món feudal és més aviat la d'una lluita de classes implacable.

Com indiquen els arxius de les cases senyorials angleses, l'aldea medieval era l'escenari d'una guerra quotidiana (Hilton 1966, 154; Hilton, 1985, 158-159). De vegades, hi havia moments de gran tensió, com quan els vilatans mataven l'agutzil o assaltaven el castell del senyor. Més sovint, però, consistia en un litigi constant, amb què els serfs provaven de posar límit als abusos dels senyors, fixar

comprensible que la dificultat de presentar una visió sintètica d'un camp amb uns contorns empírics que encara s'estan reconstruint hagi portat a una certa tendència a les anàlisis descriptives, enfocades en les principals classificacions de la vida social de les dones (*la mare*, *la treballadora*, *les dones de zones rurals*, *les dones de ciutat)*, amb freqüència abstretes del canvi social i econòmic i de la lluita social.

les seves *càrregues* i reduir la gran quantitat de tributs que els devien a canvi de l'ús de la terra (Bennett, 1967; Coulton, 1955, 35-91; Hanawalt 1986a, 32-35).

L'objectiu principal dels serfs era preservar l'excedent de treball i de productes i, alhora, eixamplar l'esfera dels seus drets econòmics i jurídics. Aquests dos aspectes de la lluita servil estaven estretament lligats, ja que moltes obligacions sorgien de l'estatut legal dels serfs. D'aquesta manera, a l'Anglaterra del segle XIII, tant als feus laics com als religiosos, sovint s'imposaven multes als pagesos barons per haver declarat que no eren serfs sinó homes lliures, i aquest desafiament podia acabar en un litigi dur i fins i tot podia anar seguit d'una apel·lació a la cort reial (Hanawalt 1986a, 31). Els pagesos també havien de pagar multes si es negaven a coure el pa al forn del senyor o a moldre el gra o les olives al molí del senyor, cosa que els permetia esquivar els onerosos impostos que els imposaven per l'ús d'aquestes instal·lacions (Bennett 1967, 130-131; Dockes 1982, 176-179). Amb tot, el terreny més important de la lluita dels serfs era el treball que, certs dies de la setmana, havien de fer a la terra del senyor. Aquests *serveis laborals* o *reserva senyorial* eren la càrrega que afectava més directament la vida dels serfs i, al llarg del segle XIII, van ser el tema principal en la lluita dels serfs per la llibertat.[9]

L'actitud dels serfs envers la *corvée*, com també s'anomenaven els serveis laborals, es pot endevinar llegint les entrades als llibres de la cort de les cases senyorials, on es

9. Com diu J. Z. Titow en el cas dels pagesos sota servitud: «No és difícil veure per què l'aspecte personal dels serfs perdia importància, en la ment dels pagesos, a causa del problema dels serveis laborals […] Les incapacitats que sorgien de l'estatus alienat només tindrien lloc de manera esporàdica […] Però no pas els serveis laborals, en particular el treball setmanal, que forçava un home a treballar per al seu terratinent tants dies a la setmana, cada setmana, a més de fer-li altres serveis ocasionals» (Titow, 1969, 59).

registraven els càstigs imposats als arrendataris. A mitjan segle XIII, hi ha proves d'una *deserció massiva* dels serveis laborals (Hilton 1985, 130-131). Els arrendataris no anaven a treballar a la terra del senyor ni hi enviaven els seus fills quan els convocaven al temps de la collita,[10] o arribaven al camp massa tard perquè els conreus es fessin malbé, o treballaven amb desgana, prenent-se llargs descansos i mantenint una actitud insubordinada en general. D'aquí venia la necessitat dels senyors d'exercir una vigilància i una supervisió constant i de molt a prop, com es veu en aquesta recomanació:

> *Permeteu que l'agutzil i el capatàs estiguin tota l'estona amb els llauradors per comprovar que facin bé la feina i a fons i que al final del dia vegin tot el que han fet [...] I com que els servents acostumen a no estar per la feina, cal que se'ls supervisi perquè no ens enganyin; i l'agutzil ho ha de vigilar tot: que treballin bé i, si no fan bé la feina, els ha de renyar.* (Bennett 1967, 113).

Es retrata una situació semblant a *Piers Plowman [Pere el llaurador]* (c. 1362-70), el poema al·legòric de William Langland en què, en una escena, els treballadors, que han estat enfeinats tot el matí, passen la tarda asseguts, cantant, i, en una altra, una colla de ganduls s'apleguen al temps de la collita, procurant no tenir «res per fer, a part de beure i dormir» (Coulton 1955, 87).

[10] «Si es miren les primeres pàgines dels registres d'Abbots Langley: als homes se'ls multava perquè no anaven a la collita o perquè no hi anaven amb prou homes; arribaven tard i, quan arribaven, feien malament la feina o amb ganduleria. De vegades, no compareixia no un de sol sinó tota una colla i el conreu del senyor quedava per collir. Altres sí que hi anaven, però eren molt desagradables». (Bennett, 1967, 112)

També es resistien molt a l'obligació de prestar serveis militars en temps de guerra. Tal com explica H. S. Bennett, als pobles anglesos, sempre s'havia de recórrer a la violència per reclutar homes i els comandants medievals rarament aconseguien mantenir-los a la guerra, ja que els allistats desertaven a la primera oportunitat, després d'embutxacar-se la paga. En són un exemple els registres de pagaments de la campanya escocesa de l'any 1300, que indiquen que s'havia ordenat el reclutament de 16.000 homes al juny i, a mitjan juliol, només se'n van poder comptar 7600; i això era «la cresta de l'ona [...] a l'agost en quedaven poc més de 3000». Com a conseqüència, el rei depenia, cada vegada més, de criminals indultats i de bandolers per fornir l'exèrcit. (Bennett 1967, 123-125).

Un altre motiu de conflicte era l'ús de terres no cultivades, a més dels boscos, llacs i muntanyes que els serfs consideraven propietat col·lectiva. «Podem anar al bosc [...] —declaraven els serfs en una crònica anglesa del segle XII— i prendre el que vulguem, pescar peixos de l'estany i caçar animals al bosc; podem fer la nostra voluntat als boscos, a les aigües i als prats» (Hilton, 1973, 71).

Així i tot, les lluites més dures van ser contra els impostos i les càrregues exigits pel poder jurisdiccional de la noblesa. Entre aquests, hi havia la *manomorta* (un impost que recaptava el senyor quan moria un serf), la *mercheta*, (un impost sobre el matrimoni que augmentava quan un serf es casava amb algú d'un altre feu), el *heriot* (un impost sobre l'herència que havia de pagar l'hereu d'un serf mort pel dret a tenir accés a la seva propietat, que normalment consistia en el millor animal del difunt) i, el pitjor de tots, el *tallage*, una quantitat de diners decidida arbitràriament que els senyors podien exigir a voluntat. Finalment, però no per això menys important, hi havia el *delme*, que consistia en la desena part dels ingressos del pagès que exigia el clero, però que normalment recollia el senyor en nom del clero.

Juntament amb els serveis laborals o reserva senyorial, aquests impostos *contra la natura i la llibertat* eren els més detestats perquè, com que no eren compensats per cap adjudicació de terra ni per cap altre benefici, revelaven l'arbitrarietat del poder feudal. Per aquest motiu els serfs s'hi resistien tant com podien. Un cas típic va ser l'actitud dels serfs dels monjos de Dunstable, que el 1299 van declarar que «s'estimaven més anar a l'infern que sofrir la derrota del *tallage*» i «després de molta controvèrsia» van comprar la seva llibertat (Bennett, 1967, 139). De manera semblant, el 1280, els serfs de Hedon, un poble de Yorkshire, van deixar ben clar que, si no s'abolia el *tallage*, s'estimaven més anar-se'n a viure als pobles veïns de Revensered i Hull, «que tenen bons ports, cada dia més grans, i no hi ha *tallage*» (*Op. cit*., 141). No eren pas amenaces improductives. La fugida cap a la ciutat o el poble[11] era un component constant de la lluita dels serfs, de manera que, sovint, en alguns feus anglesos, «hi ha homes fugitius que s'estan al poble veí; i tot i que s'ha donat ordre perquè se'ls faci tornar, el poble els continua donant refugi [...]» (*Op. cit*., 295-296)

A aquestes formes de confrontació oberta, hi hem d'afegir les múltiples i invisibles formes de resistència que han fet famosos els pagesos subjugats en totes les èpoques i a tot arreu: «Caminar arrossegant els peus, dissimulació, falsa docilitat, ignorància fingida, deserció, furts, contraban, caça furtiva [...]» (Scott 1989, 5). Aquestes *formes de resistència quotidiana*, exercides tossudament durant anys i sense les quals no és possible una descripció adequada de les relacions de classe, eren abundants al poble medieval.

[11] La distinció entre *poble* i *ciutat* no sempre és clara. Per als nostres propòsits en aquest llibre, la ciutat és un centre poblat amb cèdula reial, seu episcopal i mercat, mentre que el poble és un centre poblat (generalment més petit que la ciutat) sense un mercat permanent.

Això potser explica la meticulositat amb què s'especificaven les càrregues servils als registres dels feus:

> *Per exemple, [els registres feudals] sovint no diuen simplement que un home ha de llaurar, sembrar i passar la rella a un acre de la terra del senyor. Diu que l'ha de llaurar amb tants bous com tingui a l'arada, passar-hi la rella amb el seu cavall i la seva albarda [...] Els serveis (també) s'apuntaven fins al detall més petit [...] Hem de recordar els pagesos d'Elton, que reconeixien que estaven obligats a apilar el fenc del senyor al seu camp i també al seu graner, però que afirmaven que el costum no els obligava a carregar-lo en carros per portar-lo d'un lloc a l'altre.* (Homans, 1960, 272).

En algunes zones d'Alemanya, on les obligacions incloïen donacions anuals d'ous i aviram, es van dissenyar proves de qualitat per evitar que els serfs donessin els pitjors pollastres als amos:

> *La gallina (després) es col·loca davant d'una tanca o d'un barri; si quan l'espanten té prou força per volar o obrir-se pas fins a l'altra banda, l'agutzil l'ha d'acceptar, és bona. Un pollet d'oca, també, s'ha d'acceptar si és prou madur per picar l'herba sense perdre l'equilibri i caure de cul vergonyosament.* (Coulton 1955, 74-75).

Aquests petits detalls de les regulacions són testimoni de la dificultat per fer complir el *contracte social* medieval i de la varietat de camps de batalla en què havia de bregar un poble o un arrendatari combatiu. Els drets i els deures servils estaven regulats pels *costums*, però la

interpretació també era objecte de moltes disputes. La *invenció de tradicions* era una pràctica comuna en la confrontació entre terratinents i pagesos, ja que tant els uns com els altres volien redefinir-les o oblidar-les, fins que va arribar un moment, cap al final del segle XIII, en què els senyors les van posar per escrit.

Llibertat i divisió social

Políticament, la primera conseqüència de les lluites servils va ser la concessió a molts pobles (especialment al nord d'Itàlia i a França) de privilegis i furs que fixaven les càrregues i garantien «un element d'autonomia en l'administració de la comunitat vilatana», de manera que, en certs casos, dotaven els pobles d'autèntiques formes d'autogovern local. Aquests furs estipulaven les multes que havien d'imposar les corts feudals i establien les regles per als procediments judicials, de manera que eliminaven o reduïen la possibilitat d'arrestos arbitraris i altres abusos (Hilton, 1973, 75).També alleujaven l'obligació dels serfs d'allistar-se com a soldats i abolien o fixaven el *tallage*. Sovint garantien la llibertat de tenir un lloc, és a dir, de vendre articles al mercat local i, més rarament, el dret d'alienar la terra. Entre el 1177 i el 1350, només a Lorena, es van concedir 280 furs (*Ibíd.*, 83).

Però la resolució més important del conflicte entre amos i serfs va ser la *commutació* dels serveis laborals per pagaments amb diners (arrendaments en diners, impostos en diners), que va situar la relació feudal sobre una base més contractual. Amb aquest progrés important, pràcticament es va acabar la servitud, però, com moltes *victòries* dels treballadors que només satisfan

parcialment les demandes originals, la commutació també es va apropiar dels objectius de la lluita; va funcionar com un mitjà de divisió social i va contribuir a la desintegració del poble feudal.

Per als pagesos acabalats que posseïen grans extensions de terra i podien guanyar prou diners per *comprar-se la sang* i per tenir altres treballadors a sou, la commutació devia representar un gran pas en el camí cap a la independència econòmica i personal, ja que els senyors disminuïen el control sobre els arrendataris quan aquests ja no depenien directament del seu treball. Però la majoria de pagesos més pobres —que posseïen pocs acres de terra, amb prou feines suficients per a la supervivència— van perdre fins i tot el poc que tenien. Obligats a pagar les seves obligacions en diners, van contreure deutes crònics i van demanar préstecs que tornarien amb les futures collites, un procés que va fer que finalment molts perdessin la terra. Com a conseqüència, al segle XIII, quan la commutació es va estendre per tota l'Europa occidental, les divisions socials es van fer més marcades a les zones rurals i una part de la pagesia va sofrir un procés de proletarització. Com escriu Bronislaw Geremek:

> *Els documents del segle XIII contenen cada vegada més informació sobre els pagesos sense terra que s'ho manegaven per viure als marges de la vida del poble ocupant-se dels ramats [...] Es troben cada vegada més hortolans, pagesos sense terra o quasi sense terra, que es guanyaven la vida oferint els seus serveis [...] Al sud de França, els brassiers vivien exclusivament de la venda de la força dels seus braços (bras): treballaven per a pagesos més rics o per a la noblesa terratinent. Des del començament del segle XIV, els registres d'impostos mostren un augment notable del nombre de pagesos empobrits, que apareixen en*

aquests documents com a indigents, pobres i fins i tot captaires (Geremek 1994, 56).[12]

La commutació per arrendament amb diners va tenir dues altres conseqüències negatives. Primer, va fer més difícil per als productors mesurar la seva explotació: pel que feia als serveis laborals, es commutaven per pagaments amb diners; els pagesos ja no distingien entre la feina que feien per a ells mateixos i la que feien per als terratinents. La commutació també va fer possible que els arrendataris ara lliures donessin feina a altres treballadors i els explotessin, de manera que «en un procés posterior», això va promoure «el creixement de la propietat dels pagesos independents» i «els antics treballadors de la terra que treballaven per a si mateixos» es van convertir en arrendataris capitalistes (Marx 1909, vol. lIl, 924 i següents).

La monetització de la vida econòmica, per tant, no va beneficiar tothom, al contrari del que afirmen els partidaris de l'economia de mercat, que li donen la benvinguda com si es tractés de la creació d'un nou *bé comú* que substitueix la subjecció a la terra i que introdueix en la vida social criteris d'objectivitat, racionalitat i fins i tot llibertat personal (Simmel, 1900). Certament, amb l'expansió de les relacions monetàries, els valors van canviar, fins i tot entre el clero, que va començar a reconsiderar la doctrina aristotèlica de l'*esterilitat dels diners* (Kaye, 1998) i, no pas per casualitat,

12. El que segueix és un retrat estadístic de la pobresa rural a la Picardia al segle XIII: indigents i captaires eren el 13%; propietaris de petits terrenys, tan inestables econòmicament que una mala collita era una amenaça per a la supervivència, el 33%; pagesos amb més terra, però sense animals de treball, el 36%; pagesos rics, el 19% (Geremek, 1994, 57). A Anglaterra, el 1282, els pagesos amb menys de tres acres de terra —insuficients per alimentar una família— representaven el 46% de la pagesia (*Ibíd.*).

a revisar les seves idees sobre la qualitat redemptora de la caritat amb els pobres. Però els efectes van ser destructius i divisoris. Els diners i el mercat van començar a dividir la pagesia quan les diferències d'ingressos es van convertir en diferències de classe i quan es va haver format una massa de gent pobra que no podia sobreviure només gràcies a donacions periòdiques (Geremek, 1994, 56-62). L'atac sistemàtic als jueus i el deteriorament constant del seu estatus legal i social a partir del segle XII també s'han d'atribuir a la influència creixent dels diners. De fet, hi ha una correlació molt reveladora entre el desplaçament dels jueus per part de competidors cristians com ara prestadors de reis, papes i l'alt clergat, d'una banda, i les noves regles de discriminació (per exemple, l'ús de roba distintiva) que va adoptar el clero contra ells, de l'altra, a més de l'expulsió d'Anglaterra i França. Degradats per l'Església, segregats per la població cristiana i forçats a limitar els seus préstecs (una de les poques feines que podien fer) al nivell del poble, els jueus es van convertir en un blanc fàcil per als pagesos endeutats, que sovint descarregaven sobre seu la seva ira contra els rics (Barber 1992, 76).

Les dones de totes les classes també van resultar afectades d'una manera molt negativa per la creixent comercialització de la vida, ja que això va reduir el seu accés a la propietat i als ingressos. A les ciutats comercials italianes, les dones van perdre el dret a heretar una tercera part de la propietat del marit (la *tertia*). A les zones rurals, a més, les van excloure de la possessió de terres, especialment si eren solteres o viudes. Com a conseqüència, cap a finals del segle XIII, van encapçalar el moviment de fugida del camp: van ser les més nombroses entre els immigrants rurals a les ciutats (Hilton, 1985, 212) i, cap al segle XV, les dones formaven un gran percentatge de la població de les ciutats. La majoria hi vivia en condicions de pobresa: havien de fer feines molt mal pagades com a criades, venedores

ambulants, petites comerciants (sovint multades perquè no tenien permís), filadores, membres de gremis menors i prostitutes.[13] Així i tot, la vida als centres urbans, entre la part més combativa de la població medieval, els donava una nova autonomia social. Les lleis de la ciutat no alliberaven les dones; poques es podien permetre pagar el preu de la *llibertat ciutadana*, tal com s'anomenaven els privilegis relacionats amb la vida urbana. Però, a la ciutat, la subordinació de les dones a la tutela masculina era menor, ja que hi podien viure soles o amb els seus fills, com a caps de família; o podien formar noves comunitats, sovint compartint l'habitatge amb altres dones. Tot i que en general les dones eren els membres més pobres de la societat urbana, amb el temps es van guanyar l'accés a moltes ocupacions que més endavant serien considerades feines per a homes. Als pobles medievals, les dones feien de ferreres, carnisseres, forneres, candeleres, barretaires, cerveseres, cardadores de llana i comerciants (Shahar, 1983, 189-200; King, 1991, 64-67). «A Frankfurt, hi havia aproximadament 200 ocupacions en què participaven entre 1300 i 1500 dones» (Williams i Echols, 2000, 53). A Anglaterra, setantados dels vuitanta gremis incloïen dones entre els seus

[13] Aquesta cançó de les filadores de seda ofereix una imatge gràfica de la pobresa en què vivien les treballadores no qualificades de les ciutats (Geremek, 1994, 65):

> *Sempre filant llençols de seda,*
> *mai anirem ben vestides;*
> *sempre nues i pobres,*
> *sempre passant gana i set.*

Als arxius municipals francesos, les filadores i altres assalariades s'associaven amb les prostitutes, potser perquè vivien soles i no tenien una estructura familiar al darrere. A les ciutats, les dones no només sofrien pobresa, sinó també l'allunyament dels parents, cosa que les feia vulnerables a l'abús (Hughes, 1975, 21; Geremek, 1994, 65-66; Otis, 1985, 18-20; Milton, 1985, 212-213).

Dones construint els murs de la ciutat,
il·lustració del llibre *La ciutat de les dones*,
de Christine de Pizan, 1405.

membres. Alguns gremis, com ara el de la manufactura de seda, estaven controlats per dones; en altres, el percentatge de treball femení era tan alt com el dels homes.[14]

[14] Per a una anàlisi de les dones als gremis medievals, vegeu Maryanne Kowaleski i Judith M. Bennett (1989); David Herlihy (1995); i Williams i Echols (2000).

Cap al segle XIV, les dones van començar a fer de mestres, i també de metges i cirurgianes, i van començar a competir amb homes que tenien estudis universitaris, de manera que en alguns casos van obtenir una gran reputació. Al segle XVI, la municipalitat de Frankfurt, que, com altres administracions, oferia un sistema de salut pública, va contractar setze doctores —entre les quals hi havia dones jueves especialitzades en cirurgia o teràpia ocular. En obstetrícia, predominaven les metges, les parteres i les *sage femmes*, ja fos pagades pels governs urbans o mantenint-se elles mateixes amb la compensació que rebien de les pacients. Després de la introducció de l'operació de la cesària, al segle XIII, les obstetres eren les úniques que la practicaven (Optiz, 1996, 370-371).

A mesura que les dones van guanyar més autonomia, la seva presència a la vida social es va fer més freqüent: als sermons dels capellans, que les renyaven per indisciplinades (Casagrande, 1978); als arxius dels tribunals, on anaven a denunciar els qui abusaven d'elles (S. Cohn, 1981); a les ordenances de la ciutat que regulaven la prostitució (Henriques, 1966); entre els milers de no combatents que seguien els exèrcits (Hacker, 1981), i sobretot en els moviments populars, especialment en els dels heretges.

Més endavant veurem quin paper van jugar les dones en els moviments herètics. De moment, n'hi ha prou de dir que, en resposta a la nova independència femenina, comença una reacció misògina violenta, molt evident a les sàtires dels *fabliaux*, on trobem els primers rastres del que els historiadors han definit com *la batalla per qui porta els pantalons*.

Els moviments mil·lenaristes i herètics

El proletariat sense terra, cada vegada més nombrós, que va emergir després de la commutació va ser el protagonista dels moviments mil·lenaristes dels segles XII i XIII; en aquests moviments, a més de pagesos empobrits, hi trobem tots els desgraciats de la societat feudal: prostitutes, capellans apartats del sacerdoci, jornalers urbans i rurals (N. Cohn, 1970). Els rastres de la breu aparició dels mil·lenaristes a l'escena social són escassos, i ens expliquen una història de revoltes efímeres i d'una pagesia endurida per la pobresa i pels sermons inflamats del clero, que van acompanyar l'engegada de les croades. Però la importància de la seva rebel·lió rau en el fet que va inaugurar un nou tipus de lluita, projectat més enllà dels confins del feu des del principi i estimulat per aspiracions d'un canvi radical. No és estrany que el sorgiment del mil·lenarisme anés acompanyat d'una profusió de profecies i visions apocalíptiques que anunciaven la fi del món i la imminència del Judici Final, «no com visions d'un futur més o menys llunyà que algun dia arribaria, sinó com esdeveniments imminents en què molts dels que estaven vius podrien participar activament» (Hilton, 1973, 223).

Un exemple típic del mil·lenarisme va ser el moviment que va provocar l'aparició del fals Balduí a Flandes l'any 1224-1225. Aquell home, un ermità, deia que era el popular Balduí IX, que havien assassinat a Constantinoble el 1204. No es va poder demostrar, però la seva promesa d'un nou món va provocar una guerra civil en què els treballadors tèxtils flamencs es van convertir en els seus partidaris més fervents (Nicholas, 1992, 155). Aquella gent pobra (teixidors, bataners) van tancar files al seu voltant, segurament convençuts que els donaria plata, or i una reforma social completa (Volpe, 1922, 298-389). Va ser un moviment semblant el dels *pastoreaux* (pastors) —pagesos i

Processó de flagel·lants durant la pesta negra.

treballadors urbans que van arrasar el nord de França cap al 1251: van incendiar i saquejar les cases dels rics i van exigir una millora de les seves condicions (Russell, 1972, 136; Lea, 1961, 126-127)—[15] i també el moviment dels

[15] El moviment dels *pastoreaux* també el van provocar els esdeveniments de l'Orient, en aquest cas, la captura del rei Lluís XI de França pels musulmans a Egipte el 1249 (Hilton, 1973, 100-102). Es va organitzar un moviment de *gent humil i senzilla* per alliberar-lo, però de seguida va adquirir un caràcter anticlerical. Els *pastoreaux* van reaparèixer al sud de França a la primavera i l'estiu del 1320, encara «directament influïts per l'atmosfera de les croades […] [No] van tenir oportunitat de participar en la croada a l'Orient; en comptes d'això, van dedicar les energies a atacar les comunitats jueves del sud-est de França, Navarra i l'Aragó, moltes vegades amb la complicitat dels consolats locals, abans que els escombressin o dispersessin els funcionaris reials» (Barber, 1992, 135-136).

flagel·lants —que va començar a Úmbria (Itàlia) i es va estendre per diversos països el 1260, l'any que, segons la profecia de l'abat Joaquim de Fiore, s'havia d'acabar el món (Russell 1972a, 137).

Però no va ser el moviment mil·lenarista, sinó l'heretgia popular, la que millor va expressar la recerca d'una alternativa concreta a les relacions feudals per part del proletariat medieval i la seva resistència a l'economia monetària creixent.

L'heretgia i el mil·lenarisme es tracten sovint com si fossin un mateix tema, però, tot i que no es pot fer una distinció precisa, hi ha diferències importants entre tots dos moviments.

Els moviments mil·lenaristes van ser espontanis, sense una estructura o un programa organitzatiu. Normalment els impulsava un esdeveniment específic o un dirigent carismàtic, però tan bon punt topaven amb la força, s'esfondraven. En canvi, els moviments herètics van ser un intent conscient de crear una societat nova. Les sectes herètiques principals tenien un programa social que també reinterpretava la tradició religiosa i, al mateix temps, estaven ben organitzades des del punt de vista de la seva proliferació, la difusió de les idees i fins i tot l'autodefensa. No és estrany que, tot i la persecució extrema que van patir, resistissin durant molt de temps i tinguessin un paper crucial en la lluita antifeudal.

Actualment, se sap poc de les moltes sectes herètiques (càtars, valdesos, els Pobres de Lió, espirituals, apostòlics) que durant més de tres segles van prosperar entre les classes baixes d'Itàlia, França. Flandes i Alemanya, i que van constituir el moviment d'oposició més important de l'edat mitjana (Werner, 1974; Lambert, 1977). Això es deu, sobretot, a la ferotgia amb què els va perseguir l'Església, que no va estalviar esforços per esborrar qualsevol rastre de les seves doctrines. Es convocaven croades —com la

dirigida contra els albigesos—[16] contra els heretges, de la mateixa manera que es convocaven croades per alliberar la Terra Santa dels *infidels*. Cremaven els heretges a la foguera i, amb l'objectiu d'erradicar-ne la presència, el papa va crear una de les institucions més perverses que mai hi ha hagut en la història de la repressió estatal: la Santa Inquisició (Vauchez, 1990, 162-170).[17]

16. La croada contra els albigesos (càtars del poble d'Albi, al sud de França) va ser el primer atac a gran escala contra els heretges i la primera croada contra europeus. El papa Innocenci III la va engegar a les regions de Tolosa i Montpeller després del 1209. A partir d'aquest moment, la persecució dels heretges es va intensificar de forma dramàtica. El 1215, amb motiu del Concili del Laterà IV, Innocenci III va introduir en els cànons conciliars un conjunt de mesures que condemnaven els heretges a l'exili i la confiscació de les seves propietats i els excloïen de la vida civil. Més endavant, el 1224, l'emperador Frederic II es va unir a la persecució amb la constitució *Cum ad conservandum*, que definia l'heretgia com un crim de *lesa maiestatis* que s'havia de castigar amb la mort a la foguera. El 1229, el Concili de Tolosa va establir que s'havia d'identificar i castigar els heretges. S'havien de cremar a la foguera els heretges declarats i els seus protectors. S'havia de destruir la casa on s'havia trobat un heretge i s'havia de confiscar la terra sobre la qual estava edificada. Els que renegaven de les seves creences s'havien d'emparedar, i els que reincidien havien de sofrir el suplici de la foguera. Més endavant, entre el 1231 i el 1233, Gregori IX va instituir un tribunal especial amb la funció específica d'erradicar l'heretgia: la Inquisició. El 1254, el papa Innocenci IV, amb el consens dels teòlegs més importants del moment, va autoritzar l'ús de la tortura contra els heretges (Vauchez, 1990, 163-165).

17. André Vauchez atribueix l'*èxit* de la Inquisició al seu procediment. L'arrest de sospitosos es preparava en el secret més absolut. Al principi, la persecució consistia en batudes a les reunions dels heretges, organitzades en col·laboració amb les autoritats públiques. Més endavant, quan els valdesos i els càtars ja s'havien vist forçats a actuar en la clandestinitat, es cridava els sospitosos a comparèixer davant d'un tribunal sense dir-los les raons per què els havien convocat. El mateix secret caracteritzava el procés d'investigació. Als acusats no se'ls comunicaven els càrrecs imposats en contra seu i es permetia mantenir l'anonimat a qui els denunciava. Es deixaven lliures els sospitosos si donaven informació sobre els seus còmplices i prometien mantenir silenci sobre les seves confessions. D'aquesta manera, els heretges arrestats no podien saber mai si algú de la seva congregació havia parlat en contra seu. (Vauchez, 1990, 167-168). Com assenyala Italo Mereu, el treball de la Inquisició romana va deixar cicatrius profundes en la història de la cultura europea i va crear un clima d'intolerància i de sospita institucional que, encara als nostres dies, continua corrompent el sistema legal. El llegat de la Inquisició és una cultura de sospita que depèn de l'acusació anònima i de la detenció preventiva i tracta els sospitosos com si ja s'hagués demostrat la seva culpabilitat (Mereu, 1979).

No obstant això, com ha mostrat Charles H. Lea (entre altres) en la seva monumental història de la persecució de l'heretgia, tot i els pocs registres disponibles, ens podem fer una imatge imponent de les seves activitats i les seves creences, i del paper que va tenir la resistència dels heretges en les lluites antifeudals (Lea, 1888).

Tot i que tenia influències de les religions orientals portades a Europa per mercaders i croats, l'heretgia popular no era tant una desviació de la doctrina ortodoxa com un moviment de protesta que aspirava a la democratització radical de la vida social.[18] L'heretgia era l'equivalent a la nostra *teologia de l'alliberament* per al proletariat medieval. Va proporcionar un marc a les demandes populars d'una renovació espiritual i de justícia social i desafiava tant l'Església com les autoritats seglars en la seva apel·lació a una veritat superior. Denunciava les jerarquies socials, la propietat privada i l'acumulació de riquesa, i va difondre entre el poble una nova idea revolucionària de la societat que, per primera vegada a l'edat mitjana,

18. Aquí hem de recordar la distinció de Friedrich Engels entre les creences herètiques dels pagesos i els menestrals, associades a la seva oposició a l'autoritat feudal, i les dels burgesos, que eren principalment una protesta contra el clero (Engels, 1977, 43).

redefinia tots els aspectes de la vida quotidiana (el treball, la propietat, la reproducció sexual i la situació de les dones), de manera que plantejava la qüestió de l'emancipació en termes autènticament universals.

El moviment herètic també va proposar una estructura comunitària alternativa de dimensió internacional, que permetia als membres de les sectes fer una vida més autònoma i, alhora, beneficiar-se d'una gran xarxa de suport feta de contactes, escoles i refugis amb què es podia comptar com a ajuda i inspiració en moments de necessitat. Efectivament, no és una exageració dir que el moviment herètic va ser la primera *internacional proletària* —fins a aquest punt era gran l'abast de les sectes (especialment dels càtars i els valdesos) i les connexions que van establir entre si a través de les fires comercials, els pelegrinatges i els permanents traspassaments de fronteres dels refugiats a causa de la persecució.

A l'arrel de l'heretgia popular hi havia la creença que Déu ja no parlava a través del clero per culpa de la seva cobdícia, la seva corrupció i el seu comportament escandalós. I les dues sectes principals es presentaven com les *autèntiques esglésies*. Però el repte dels heretges era sobretot polític, ja que desafiar l'Església significava enfrontar-se, al mateix temps, al pilar ideològic del poder feudal, el terratinent més gran d'Europa i una de les institucions que tenia més responsabilitat en l'explotació diària de la pagesia. Cap al segle XI, l'Església s'havia convertit en un poder despòtic que utilitzava la seva suposada investidura divina per governar amb mà de ferro i omplir les seves arques a través d'innombrables mitjans d'extorsió. Vendre absolucions, indulgències i oficis religiosos i convocar els fidels a l'església només per predicar-los la santedat dels delmes i mercadejar amb tots els sagraments eren pràctiques comunes que exercien des del papa fins al capellà del poble, de manera que la corrupció del clero es va fer proverbial a tot el món cristià.

Les coses van degenerar fins a l'extrem que el clero no enterrava els morts, no batejava i no donava l'absolució dels pecats si no rebia alguna compensació a canvi. Fins i tot la comunió es va convertir en una ocasió per mercadejar i «si algú es resistia a una demanda injusta, s'excomunicava el tossut i després se li feia pagar la reconciliació a més de la quantitat original» (Lea, 1961, 11).

En aquest context, la propagació de les doctrines heròtiques no només canalitzava el desdeny que la gent sentia pel clero; també li infonia confiança en les seves opinions i instigava la seva resistència a l'explotació clerical. Seguint la guia del Nou Testament, els heretges ensenyaven que Crist no tenia propietats i que, si l'Església volia recuperar el poder espiritual, s'havia de desprendre de totes les possessions. També ensenyaven que els sagraments no eren vàlids si els administraven capellans pecadors; que les formes exteriors d'adoració —edificis, imatges, símbols— s'havien de descartar perquè només comptava la creença interior. Igualment, exhortaven a no pagar els delmes i negaven l'existència del purgatori, una invenció que havia sigut una font de lucre per al clero gràcies a les misses pagades i la venda d'indulgències.

Per la seva banda, l'Església feia servir l'acusació d'heretgia per atacar qualsevol forma d'insubordinació social i política. El 1377, quan els treballadors tèxtils d'Ypres (Flandes) es van alçar en armes contra els seus patrons, no només els van penjar per rebels, sinó que la Inquisició els va cremar com a heretges (N. Cohn, 1970, 105). També hi ha documents que mostren que unes teixidores van rebre amenaces d'excomunicació per no haver entregat a temps la feina als mercaders o per no haver fet bé la feina (Volpe, 1971, 31). El 1234, per castigar els arrendataris que es negaven a pagar el delme, el bisbe de Bremen va impulsar una croada contra ells «com si fossin heretges» (Lambert, 1992, 98). Però els heretges també van ser perseguits per

Martiri de Jan Hus a Gottlieben del Rin el 1413. Un cop mort, van tirar les cendres al riu.

les autoritats seglars, des de l'emperador fins als patricis urbans, ja que s'adonaven que la crida herètica a la *religió autèntica* tenia implicacions subversives i qüestionava els fonaments del seu poder.

L'heretgia era tant una crítica de les jerarquies socials i l'explotació econòmica com una denúncia de la corrupció del clero. Com assenyala Gioacchino Volpe, el rebuig a totes les formes d'autoritat i un fort sentiment anticomercial eren elements comuns de les sectes. Molts heretges compartien l'ideal de la pobresa apostòlica[19] i el desig de

[19] La politització de la pobresa, al costat del sorgiment d'una economia monetària, va introduir un canvi decisiu en l'actitud de l'Església envers els pobres. Cap al segle XIII, l'Església exaltava la pobresa com un estat de santedat i es dedicava a la distribució d'almoines per tractar de convèncer la gent rústega perquè acceptés la seva situació i no envegés els rics. Als sermons dominicals, els capellans eren pròdigs d'històries com la del pobre Llàtzer, assegut al cel al costat de Jesús, veient el

tornar a la vida comunal senzilla que havia caracteritzat l'Església primitiva. Uns quants, com els Pobres de Lió i la Germandat de l'Esperit Lliure, vivien d'almoines. Altres es mantenien amb el treball manual.[20] I encara uns altres van experimentar amb el *comunisme*, com els primers taborites de Bohèmia, per als quals l'establiment de la igualtat i la propietat comunal eren tan importants com la reforma religiosa.[21] Un inquisidor també va dir

seu veí ric però avar encès en flames. L'exaltació de la *sancta paupertas* (santa pobresa) també servia per recalcar als rics la necessitat de la caritat com a mitjà de salvació. Amb aquesta tàctica, l'Església aconseguia donacions substancials de terres, edificis i diners, suposadament amb el fi de distribuir-los entre els necessitats; d'aquesta manera, es va convertir en una de les institucions més riques d'Europa. Però quan els pobres es van fer més nombrosos i els heretges van començar a desafiar la cobdícia i la corrupció de l'Església, el clero va eliminar les homilies sobre la pobresa i hi va afegir molts *matisos*. A partir del segle XIII, l'Església va afirmar que només la pobresa voluntària tenia mèrit davant de Déu, com a signe d'humilitat i de rebuig als béns materials; a la pràctica, això significava que a partir de llavors només es donaria ajuda als «pobres que s'ho mereixen», és a dir, els membres de la noblesa empobrits i no pas els que pidolaven pels carrers o a les portes de la ciutat. A aquests últims, se'ls veia cada vegada més com a sospitosos de vagància o de frau.

[20] Entre els valdesos, hi va haver una llarga polèmica sobre quina era la forma correcta de mantenir-se. Es va resoldre al Consell de Bèrgam del 1218 amb una ruptura entre les dues branques principals del moviment. Els valdesos francesos (Pobres de Lió) van optar per una vida basada en l'almoina, mentre que els de la Llombardia van decidir que cadascú havia de viure de la seva feina i que s'havien de formar col·lectius de treballadors o cooperatives (*congregationes laborantium*) (Di Stefano, 1950, 775). Els valdesos de la Llombardia conservaven les seves possessions —cases i altres formes de propietat privada— i acceptaven el matrimoni i la vida familiar (Little, 1978, 125).

[21] George Arthur Holmes, 1975, 202; N. Cohn, 1970, 215-217; Hilton,

que els valdesos «esquiven totes les formes de comerç per evitar les mentides, els fraus i les blasfèmies», i els va descriure caminant descalços, vestits amb roba de llana, sense cap possessió i, com els apòstols, tenint totes les coses en comú (Lambert, 1992, 64). El contingut social de

1973, 124. Segons descriu Engels, els taborites eren l'ala democràtica revolucionària del moviment d'alliberament nacional hussita contra la noblesa alemanya a Bohèmia. Engels només ens en diu que «les seves exigències reflectien el desig de la pagesia i de les classes baixes urbanes d'acabar amb tota l'opressió feudal» (Engels, 1977, 44n). Però aquesta història sorprenent es narra amb més detall a *The Inquisition of the Middle Ages [La Inquisició de l'edat mitjana]*, de H.C. Lea (1961, 523-540), on llegim que eren camperols i gent pobra que no volien nobles ni senyors als seus grups i que tenien tendències republicanes. Els deien taborites perquè, el 1419, quan els hussites de Praga van sofrir el primer atac, van viatjar a la muntanya del Tabor. Hi van fundar un nou poble que es va convertir en el centre tant de la resistència contra la noblesa alemanya com d'experiments comunistes. Segons aquesta història, quan van arribar a Praga, van posar unes arques obertes al carrer i van demanar que cada un i cada una hi posés les seves possessions, de manera que totes les coses serien comunes. Es veu que aquest acord col·lectiu va tenir una vida breu, però el seu esperit va perdurar fins molt de temps després que es dissipés (Demetz, 1997, 152-157).

Els taborites es distingien dels més moderats calixtins perquè, entre els seus objectius, hi havia la independència de Bohèmia i la retenció de les propietats que havien estat confiscades (Lea, 1961, 530). Però els dos grups estaven d'acord en els quatre articles de fe que unien el moviment hussita davant dels enemics externs:

I. Prèdica lliure de la paraula de Déu
II. Comunió [tant del pa com del vi]
III. Abolició del domini del clero sobre les possessions temporals i retorn a la vida evangèlica de Jesucrist i els apòstols
IV. Càstig contra totes les ofenses a la llei divina sense excepció de persona o condició

La unitat era necessària. Per sufocar la revolta dels hussites, el 1421, l'Església va enviar un exèrcit de 150.000 homes contra els taborites i els calixtins. «Cinc vegades —escriu Lea— durant el

l'heretgia es troba més ben expressat, però, en les paraules de John Ball, el dirigent intel·lectual de l'alçament dels pagesos anglesos del 1381, que va denunciar: «Som fets a imatge de Déu, però ens tractes com bèsties [...] Res no anirà bé a Anglaterra [...] mentre hi hagi senyors i serfs» (Dobson, 1983, 371).[22]

1421 els croats van envair Bohèmia, i totes cinc vegades van ser derrotats». Dos anys més tard, el Concili de Siena va decidir que, si no podien derrotar militarment els heretges de Bohèmia, els haurien d'aïllar amb un setge fins que morissin de fam. Però això també va fallar i les idees hussites es van continuar escampant per Alemanya, Hongria i els territoris eslaus del sud. El 1431 van tornar a enviar un exèrcit de 100.000 homes contra ells i tampoc no va servir de res. Aquesta vegada, els croats van fugir del camp de batalla abans que comencés la lluita, quan «van sentir el cant de batalla de les temudes tropes hussites» (*Ibíd.*).

El que finalment va destruir els taborites van ser les negociacions que hi va haver entre l'Església i l'ala moderada dels hussites. Els diplomàtics eclesiàstics van fer més gran, amb molta habilitat, la divisió entre calixtins i taborites. De manera que, quan es va engegar una altra croada contra els hussites, els calixtins es van unir als barons catòlics pagats pel Vaticà i van exterminar els seus germans a la batalla de Lipany, el 30 de maig de 1434. Aquell dia van morir 13.000 taborites al camp de batalla.

Les dones del moviment taborita eren molt actives, com passava en tots els moviments herètics. Moltes van lluitar a la batalla de Praga el 1420; 1500 dones taborites van cavar una trinxera que van defensar amb pedres i forques (Demetz, 1997).

22. Aquestes paraules —«la crida a la igualtat social més commovedora de la història de la llengua anglesa», segons l'historiador R. B. Dobson— les va posar en boca de John Ball, per incriminar-lo i fer-lo semblar ximple, Jean Froissart, un cronista francès contemporani rigorosament contrari a l'alçament dels pagesos anglesos. La primera frase del sermó, que, segons es deia (en la traducció de Lord Berners del segle XVI), John Ball havia pronunciat moltes vegades, és la següent: «Ai, bona gent, les coses no van pas bé a Anglaterra, i no hi aniran fins que no sigui tot de tots i no hi hagi serfs ni nobles, sinó que estiguem tots units i els senyors no siguin més amos que nosaltres» (Dobson, 1983, 371).

La més influent de les sectes herètiques, els càtars, també va destacar com a única en la història dels moviments socials europeus a causa de la seva aversió a la guerra (les croades incloses), la seva condemna de la pena capital (que va provocar el primer pronunciament explícit de l'Església en suport de la pena de mort)[23] i la seva tolerància amb les altres religions. El sud de França, la seva fortalesa abans de la croada contra els albigesos, «va ser un refugi segur per als jueus quan l'antisemitisme s'estenia per Europa; [aquí] una fusió del pensament càtar i del pensament jueu va produir la càbala, la tradició del misticisme jueu» (Spencer, 1995b, 171). Els càtars també rebutjaven el matrimoni i la procreació, i eren vegetarians estrictes, ja que es negaven a matar animals i també volien evitar qualsevol menjar, com ara els ous i la carn, que fos el resultat de la reproducció sexual.

Es creu que aquesta actitud negativa envers la natalitat es devia a la influència que exercien sobre els càtars certes sectes orientals dualistes com els paulicians —una secta d'iconoclastes que rebutjava la procreació perquè considerava que era l'acte amb què l'ànima quedava atrapada en el món material (Erbstosser, 1984, 13-14)— i, sobretot, els bogomils, que al segle X feien proselitisme entre els pagesos dels Balcans. Els bogomils eren un moviment popular

[23] Cap al 1210, l'Església havia establert la reclamació de l'abolició de la pena de mort com un *error* herètic, que atribuïa als valdesos i els càtars. La presumpció que els contraris a l'Església eren abolicionistes era tan forta, que tots els heretges que es volien sotmetre a l'Església havien d'afirmar que «el poder seglar pot exercir judicis de sang, sense pecat mortal, amb la condició que castigui per justícia, no per odi, amb prudència i sense precipitació» (Mergivern, 1997, 101). Com assenyala J. J. Mergivern, el moviment heretge va mostrar més altura moral en aquesta qüestió i «va forçar els *ortodoxos* , irònicament, a assumir la defensa d'una pràctica molt qüestionable» (*Ibíd.* 103).

Pagesos penjant un monjo que ha venut indulgències. Niklaus Manuel Deutsch, 1525.

«sorgit entre els pagesos que, gràcies a la misèria física, s'havien fet conscients de la perversitat de les coses» (Spencer, 1995b, 15): predicaven que el món visible era obra del dimoni (ja que en el món diví els bons serien els primers) i es negaven a tenir fills per no portar nous esclaus a aquesta «terra de tribulacions», tal com descrivien la vida a la terra en un pamflet (Wakefield i Evans, 1991, 457).

La influència dels bogomils sobre els càtars està ben comprovada[24], i és possible que l'elusió del matrimoni i la procreació per part dels càtars provingués d'un rebuig semblant a una vida «degradada a la mera supervivència» (Vaneigem, 1998, 72), més que d'un «desig de mort» o d'un menyspreu per la vida. Això ho suggereix el fet que l'antinatalisme dels càtars no estigués relacionat amb una concepció degradada de la dona i la sexualitat, com passa

[24] Entre les proves de la influència dels bogomils sobre els càtars, hi ha dos treballs que «els càtars de l'Europa occidental van prendre dels bogomils»: *La visió d'Isaïes* i *Els sopar secret*, citats a la ressenya de literatura càtara de Wakefield i Evans (1969, 447-465). Els bogomils eren per a l'Església oriental el que eren els càtars per a l'occidental. A més del maniqueisme i l'antinatalisme, el que més alarmava les autoritats bizantines era l'*anarquisme radical*, la desobediència civil i l'odi de classe dels bogomils. Com va escriure el presbiterià Cosmas als seus discursos contra ells: «Ensenyen la seva gent a no obeir els amos, injurien els rics, detesten el rei, ridiculitzen els ancians, condemnen els boiars, consideren vils davant dels ulls de Déu aquells que serveixen el rei i prohibeixen als serfs treballar per al seu patró». L'heretgia va tenir una gran influència, durant molt de temps, en la pagesia dels Balcans. «Els bogomils predicaven amb el llenguatge del poble i el poble va entendre el seu missatge [...] una organització flexible, solucions atractives al problema del mal i el compromís amb la protesta social van fer que el moviment fos pràcticament indestructible» (Browning, 1975, 164-166). La influència dels bogomils sobre l'heretgia es pot rastrejar en l'ús, comú al segle XIII, de l'expressió *buggery* [sodomia] per connotar, d'una banda, *heretgia* i, de l'altra, *homosexualitat* (Bullough, 1976a, 76 i següents).

sovint en les filosofies que menyspreen la vida i el cos. Les dones tenien un lloc important en les sectes. Pel que fa a l'actitud dels càtars respecte a la sexualitat, es veu que, si bé els *perfectes* s'abstenien del coit, no s'esperava que els altres membres practiquessin l'abstinència sexual; alguns desdenyaven la importància que donava l'Església a la castedat amb l'argument que això implicava una sobrevaloració del cos. Alguns heretges atribuïen un valor místic a l'acte sexual i fins i tot el tractaven com un sagrament (*Christeria)*; predicaven que la pràctica del sexe, més que no pas l'abstenció, era el millor mitjà per assolir un estat d'innocència. Per això, irònicament, es perseguia els heretges tant per ascetes extrems com per llibertins.

Les creences sexuals dels càtars eren, òbviament, una elaboració sofisticada de temes desenvolupats gràcies als intercanvis amb religions orientals herètiques, però la popularitat que van tenir i la influència que van exercir sobre altres heretgies també ens parla d'una realitat empírica més àmplia, arrelada en les condicions del matrimoni i de la reproducció a l'edat mitjana.

Sabem que, en la societat medieval, a causa de l'escassa disponibilitat de terra i de les restriccions proteccionistes que imposaven els gremis per entrar als oficis, no era possible ni desitjable tenir gaires fills i, a la pràctica, les comunitats de pagesos i menestrals feien esforços per controlar la quantitat de fills que tenien. El mètode més comú per aconseguir aquest objectiu era l'ajornament del matrimoni, esdeveniment que, fins i tot entre els cristians ortodoxos, tenia lloc (si en tenia) a l'edat madura, ja que el lema era: *si no hi ha terra, no hi ha casament* (Homans, 1960, 37-39). Per tant, un bon nombre de joves havien de practicar l'abstinència sexual o bé desafiar la prohibició eclesiàstica de tenir relacions sexuals fora del matrimoni. És fàcil d'imaginar que el rebuig herètic a la procreació trobés ressonància entre ells. En altres paraules, és concebible que

puguem trobar els rastres d'un intent de control de natalitat medieval als codis sexuals i reproductius dels heretges. Això explicaria per què quan, a finals del segle XIV, el creixement de la població es va convertir en un problema social important, en una època de severa crisi demogràfica i escassesa de treballadors, es va relacionar l'heretgia amb els crims relacionats amb la reproducció, especialment la *sodomia*, l'infanticidi i l'avortament. Això no vol suggerir que les doctrines reproductives dels heretges tinguessin un impacte demogràfic decisiu, sinó més aviat que, almenys durant un parell de segles, es va crear un clima polític a Itàlia, França i Alemanya en què qualsevol forma d'anticoncepció (inclosa la sodomia, és a dir, el sexe anal) es relacionava amb l'heretgia. L'amenaça a l'ortodòxia que plantejaven les doctrines sexuals dels heretges també s'han de veure en el context dels esforços que feia l'Església per establir un control sobre el matrimoni i la sexualitat que li permetés tenir tothom —des de l'emperador fins al pagès més pobre— sota el seu escrutini i la seva norma disciplinària.

La politització de la sexualitat

Com ha assenyalat Mary Condren a *The Serpent and the Goddess [La serp i la deessa]* (1989), un estudi sobre l'entrada del cristianisme a la Irlanda cèltica, l'intent de l'Església de regular el comportament sexual té una història llarga a Europa. Des d'èpoques molt primerenques (des que l'Església es va convertir en religió estatal, al segle IV), el clero va reconèixer el poder que el desig sexual conferia a les dones sobre els homes i va provar persistentment d'exorcitzar-lo identificant la santedat amb l'elusió de les dones i el sexe. Amb l'expulsió de les dones de qualsevol moment de la litúrgia i de l'administració dels

sagraments, l'intent d'usurpar els poders màgics que permetien donar vida a la dona adoptant una vestimenta femenina o el fet de convertir la sexualitat en una cosa vergonyosa, la casta patriarcal va utilitzar tots els mitjans per destrossar el poder de les dones i la seva atracció eròtica. En aquest procés «es va investir la sexualitat d'un nou significat [...] [Es] va convertir en matèria de confessió, els detalls més ínfims de les funcions corporals més íntimes es van convertir en tema de discussió» i «els diferents aspectes del sexe es van dividir en pensament, paraula, intenció, necessitats involuntàries i fets reals del sexe per formar una ciència de la sexualitat.» (Condren, 1989, 86-87). Els penitencials, uns manuals que es van començar a distribuir a partir del segle VII com a guies pràctiques per als confessors, són de gran interès per a la reconstrucció dels cànons de l'Església en matèria sexual. Al primer volum de la *Història de la sexualitat* (1978), Foucault insisteix en el paper que van tenir aquests manuals en la producció del sexe com a discurs i d'una concepció més polimorfa de la sexualitat al segle XVII. Però els penitencials ja eren fonamentals en la producció d'un nou discurs sexual a l'edat mitjana. Aquestes obres demostren que l'Església va intentar imposar un autèntic catecisme sexual prescrivint amb tot detall les postures permeses durant l'acte sexual (de fet, només se'n permetia una), quins dies es podia practicar l'activitat sexual i amb qui estava permès i amb qui estava prohibit practicar-la.

Aquesta supervisió sexual va augmentar al segle XII, quan els Concilis del Laterà del 1123 i el 1139 van emprendre una nova croada contra la pràctica comuna del matrimoni i el concubinatge[25] entre el clergat, i van declarar que

[25] La prohibició de l'Església del casament i el concubinatge dels clergues estava motivada, més que per la necessitat de restaurar la reputació, pel desig de defensar la propietat, que estava

el matrimoni era un *sagrament* i que cap poder terrenal no en podia dissoldre els vots. Al mateix moment, també es van repetir les limitacions a l'acte sexual imposades pels penitencials.[26] Quaranta anys més tard, al Concili del Laterà III del 1179, l'Església va intensificar els atacs contra la sodomia adreçant-los tant als homosexuals com al sexe no procreatiu (Boswell, 1981, 277-286). Per primera vegada, va condemnar l'homosexualitat, «la incontinència que va contra natura», (Spencer, 1995a, 114).

amenaçada per massa subdivisions, i per la por que les dones dels capellans interferissin en excés en les qüestions del clero (McNamara i Wemple, 1988, 93-95). La resolució del Concili del Laterà II en va reforçar una altra que ja s'havia adoptat el segle anterior, però que no s'havia posat en pràctica a causa d'una revolta generalitzada contra la resolució. La protesta va arribar al punt àlgid el 1061, amb una *rebel·lió organitzada* que va conduir a l'elecció del bisbe de Parma com a antipapa, sota el títol d'Honori II, i amb un posterior intent fallit de capturar Roma (Taylor, 1954, 35). El Concili del Laterà del 1123 no només va prohibir els casaments al clero, sinó que va declarar nuls els existents, de manera que va imposar una situació de terror i pobresa a les famílies dels capellans, especialment a les dones i els fills (Brundage, 1987, 214, 216-217).

26. Els cànons reformats del segle XII ordenaven a les parelles casades evitar el sexe durant els tres períodes de frugalitat relacionats amb la Pasqua, la Pentecosta i el Nadal; qualsevol diumenge de l'any; els dies festius vigília del dia de prendre la comunió; la nit de noces, durant els períodes menstruals de la muller; durant l'embaràs i la lactància, i mentre es feia penitència (Brundage, 1987, 198-199). Aquestes restriccions no eren noves. Eren reafirmacions de la saviesa eclesiàstica expressades en dotzenes de penitencials. El que era una novetat era la seva incorporació al cos de la Llei Canònica, «que va ser transformada en un instrument efectiu per al govern i la disciplina eclesiàstiques al segle XII». Tant l'Església com els laics reconeixien que un requisit legal, amb càstigs explícits, tindria un estatut diferent que una penitència suggerida pel confessor personal de cadascú. En aquest període, les relacions més íntimes entre persones es van convertir en un assumpte d'advocats i criminalistes (Brundage, 1987, 578).

Amb l'adopció d'aquesta legislació repressiva, la sexualitat es va polititzar completament. Encara no trobem l'obsessió morbosa amb què l'Església catòlica abordaria les qüestions sexuals més endavant. Però, ja al segle XII, veiem l'Església no només guipant al dormitori del seu ramat, sinó fent de la sexualitat una qüestió d'Estat. Les preferències sexuals no ortodoxes dels heretges també s'han de considerar, per tant, una postura antiautoritària, un intent d'arrencar el propi cos de la grapa del clero. Un exemple clar d'aquesta rebel·lió anticlerical va ser, al segle XIII, el sorgiment de noves sectes panteistes, com els amalricians i els germans de l'Esperit Lliure, que, contra l'esforç de l'Església per controlar el comportament sexual, predicaven que Déu és en tots nosaltres i que, per tant, és impossible pecar.

Càstig per a l'adulteri. Condueixen els amants pel carrer lligats l'un a l'altra. D'un manuscrit del 1296 de Tolosa, França.

Dones i heretgia

Un dels aspectes més importants del moviment herètic és l'elevat estatus social que va assignar a les dones. Com apuntava Gioacchino Volpe, dins l'Església, les dones no eren res, però aquí eren considerades iguals; tenien els mateixos drets que els homes i podien gaudir d'una vida social i d'una mobilitat (córrer món, predicar) que no podrien trobar enlloc més a l'edat mitjana (Volpe, 1971, 20; Koch, 1983, 247). A les sectes herètiques, sobretot entre els càtars i els valdesos, les dones tenien dret a administrar els sagraments, a predicar, a batejar i fins i tot a adquirir els ordes sacerdotals. Està documentat que Pere Valdès[27], fundador dels valdesos, es va separar de l'ortodòxia perquè el bisbe es va negar a permetre que les dones poguessin predicar. I es diu que els càtars adoraven una figura femenina, la Senyora del Pensament, que va influir en la concepció de Beatriu per part de Dant (Taylor, 1954, 100). Els heretges també permetien que homes i dones compartissin l'habitatge encara que no fossin casats, ja que no temien que això comportés necessàriament un comportament promiscu. Els homes i les dones heretges sovint vivien junts lliurement, com germans, de la mateixa manera que a les comunitats agàpiques de l'Església primitiva. Les dones també formaven les seves pròpies comunitats. Un cas característic era el de les beguines, dones laiques de les classes mitjanes urbanes que vivien juntes (especialment a Alemanya i a Flandes) i es mantenien amb la seva feina, fora del control masculí i sense

[27] També conegut com Valdès de Lió o Vaudès (Lió? *ca*.1130 - Vall de Luberon, *ca*. 1217), va ser un mercader lionès, reformador religiós i iniciador d'un moviment que volia difondre l'ideal de la pobresa apostòlica, conegut com a moviment dels valdesos o Pobres de Lió, origen de l'actual Església Evangèlica Valdesa. (*N. de la t.*)

sotmetre's a les normes monàstiques (McDonnell, 1954; Neel, 1989).[28]

No és estrany que les dones siguin més presents en la història de l'heretgia que en cap altre aspecte de la vida medieval (Volpe, 1971, 20). Segons Gottfried Koch, ja al segle X, les dones eren majoria entre els bogomils. Al segle XI, van tornar a ser les dones les que van donar vida als moviments herètics de França i Itàlia. En aquella època, les heretges provenien de les capes més humils dels serfs i van constituir un autèntic moviment de dones que es va desenvolupar dins el marc dels diferents grups herètics (Koch, 1983, 246-267). Les heretges també són presents a les cròniques de la Inquisició; sabem que algunes d'elles van cremar a la foguera i d'altres van ser *emparedades* de viu en viu.

Podem dir que aquesta important presència femenina a les sectes herètiques va ser la responsable de la *revolució sexual* dels heretges? O hem de suposar que l'anomenat *amor lliure* va ser un estratagema masculí per guanyar-se l'accés fàcil als favors sexuals de les dones? Aquestes preguntes no són fàcils de respondre. Sabem del cert, així i tot, que les dones provaven de controlar la seva funció reproductiva, ja que hi ha nombroses referències a l'avortament i a l'ús de contraceptius per part de les dones als penitencials. És significatiu —en vista de la futura

[28] La relació entre les beguines i l'heretgia és incerta. Mentre que alguns dels seus contemporanis, com Jacques de Vitro —descrit per Carol Neel com «un important administrador eclesiàstic»— van donar suport a la seva iniciativa com una alternativa a l'heretgia, «finalment el Concili de Viena del 1312 les va condemnar sota sospita d'heretgia», possiblement per la intolerància del clero envers les dones que s'escapaven del control masculí. Posteriorment, les beguines van desaparèixer «forçades a deixar d'existir per la reprovació eclesiàstica» (Neel, 1989, 324-327, 329, 333, 339).

Una heretge condemnada a la foguera. Les dones tenien una presència important dins el moviment herètic de tots els països.

criminalització d'aquestes pràctiques durant la caça de bruixes— que als contraceptius se'ls anomenés *pocions per a l'esterilitat* o *maleficia* (Noonan, 1965, 155-161), i es donava per descomptat que eren les dones qui els havia de fer servir.

A l'alta edat mitjana, l'Església encara es mirava aquestes pràctiques amb una certa indulgència, empesa pel reconeixement que potser les dones volien posar límits als naixements per motius econòmics. Així ho veiem al *Decretum*, escrit per Burchard, bisbe de Worms (cap al 1010), després del ritual:

> *Has fet el que acostumen a fer algunes dones quan forniquen i volen matar el seu plançó, fer servir maleficia i herbes per matar o tallar l'embrió, o, si encara no han concebut, procurar no concebre?* (Noonan, 1965, 160)

Estava estipulat que les culpables havien de fer penitència durant deu anys; però també s'observava que «hi havia una gran diferència entre una dona pobra que actuava per la dificultat de poder menjar i una dona que ho feia per amagar el crim de la fornicació» (*Ibíd.*).

No obstant això, les coses van canviar dràsticament quan el control de les dones sobre la reproducció es va començar a percebre com una amenaça a l'estabilitat econòmica i social, com va passar durant el període que va seguir la catàstrofe demogràfica produïda per la pesta negra, la plaga apocalíptica que, entre el 1347 i el 1352, va destruir més d'un terç de la població europea (Ziegler, 1969, 230).

Més endavant veurem quin paper va tenir aquest desastre demogràfic en la *crisi de treball* del final de l'edat mitjana. El que ja podem apuntar és que, després de l'expansió de la passa, els aspectes sexuals de l'heretgia van guanyar importància com a motiu de persecució. Els

van distorsionar amb imatges grotesques, amb representacions que anticipen les posteriors representacions dels aquelarres de les bruixes. Cap a la meitat del segle XIV, els informes dels inquisidors no en tenien prou d'acusar els heretges de sodomia i de disbauxa sexual. Ara s'acusava els heretges de culte als animals, incloent l'infame *bacium sub cauda* (petó sota la cua), i de rabejarse en rituals orgiàstics, vols nocturns i sacrificis de criatures (Russell, 1972). Els inquisidors també informaven de l'existència d'una secta de culte diabòlic coneguda com els luciferians. Coincidint amb aquest procés, que va marcar la transició de la persecució de l'heretgia a la caça de bruixes, la figura de l'heretge es va anar identificant cada vegada més amb la d'una dona, de manera que, a començaments del segle XV, el principal objectiu de la persecució dels heretges era la bruixa.

Però això no va ser pas la fi del moviment herètic. L'última consumació va tenir lloc el 1533, amb la temptativa dels anabaptistes de fundar una Ciutat de Déu a la ciutat alemanya de Münster. L'intent es va esclafar amb un bany de sang, seguit d'una onada de represàlies despietades que van afectar les lluites proletàries de tot Europa (Po-Chia Hsia, 1988a, 51-69).

Fins llavors, ni la persecució ferotge ni la demonització de l'heretgia no van poder evitar la disseminació de les creences herètiques. Com escriu Antonino di Stefano, ni l'excomunicació, ni la confiscació de la propietat, ni la tortura, ni la mort a la foguera, ni el desplegament de les croades contra els heretges no van poder afeblir la «immensa vitalitat i popularitat» de l'*heretica pavitatis* (el mal herètic) (Di Stefano, 1950, 769). «No hi ha ni una comuna —va escriure James de Vitry al començament del segle XIII— en què l'heretgia no tingui els seus seguidors, els seus defensors i els seus creients». Fins i tot després de la croada del 1215 contra els albigesos, que va destruir els

bastions càtars, l'heretgia, junt amb l'islam, va continuar sent l'enemic i l'amenaça principal que havia d'afrontar l'Església.

Els seus reclutes provenien de totes les esferes de la vida: la pagesia, els sectors més baixos del clero (que s'identificaven amb els pobres i van incorporar el llenguatge de l'Evangeli a les lluites), els burgesos urbans i fins i tot la petita noblesa. Però l'heretgia popular era, sobretot, un fenomen de les classes baixes. L'ambient en què va florir era el del proletariat rural i urbà: pagesos, sabaters i teixidors «a qui l'heretgia predicava la igualtat fomentant l'esperit de revolta amb prediccions profètiques i apocalíptiques» (*Ibíd.* 776).

Ens podem fer una idea de la popularitat dels heretges a partir dels judicis que la Inquisició encara feia a la dècada del 1330 a la regió de Trento (al nord d'Itàlia) contra aquells que havien donat hospitalitat als apostòlics quan el seu dirigent, Fra Dolcino, trenta anys abans, havia passat per la regió (Orioli, 1993, 217-237). Al moment de la seva arribada, s'havien obert moltes portes per oferir refugi a Dolcino i els seus seguidors. I de nou, el 1304, quan Fra Dolcino, juntament amb l'anunci de l'arribada d'un regne sagrat de pobresa i amor, va fundar una comunitat a les muntanyes de Vercelli (al Piemont), els pagesos de la zona, que ja s'havien alçat contra el bisbe de Vercelli, li van donar el seu suport (Mornese i Buratti, 2000). Durant tres anys, els dolcinians van resistir les croades i el bloqueig que el bisbe va organitzar contra ells —dones vestides d'home lluitaven al costat dels homes. Finalment, els van derrotar la gana i l'aclaparadora superioritat de les forces que havia mobilitzat l'Església (Lea, 1961, 615-620; Hilton, 1973, 108). El mateix dia que les tropes reunides pel bisbe de Vercelli finalment van vèncer, «més de mil heretges van morir cremats per les flames, o al riu, o per l'espasa, amb les morts més cruels». Margherita, la companya de Dolcino, va morir cremada lentament davant dels ulls d'ell

perquè no va voler abjurar. A Dolcino, el van arrossegar a poc a poc per camins de muntanya fins que va quedar estripat a bocins per donar un exemple convenient a la població del lloc (Lea, 1961, 620).

Lluites urbanes

No només les dones i els homes, sinó també els pagesos i els treballadors urbans van trobar una causa comuna en els moviments herètics. Aquesta comunió d'interessos entre gent que aparentment tenia problemes i aspiracions diferents s'explica per diversos motius. En primer lloc, a l'edat mitjana hi havia una relació molt estreta entre el camp i la ciutat. Molts ciutadans eren serfs que havien anat o fugit a la ciutat amb l'esperança d'una vida millor i, mentre exercien les seves arts, continuaven treballant la terra, especialment durant les temporades de collita. Els seus pensaments i els seus desitjos encara estaven profundament modelats per la vida al poble i per la seva relació continuada amb la terra. També unia els pagesos i els treballadors urbans el fet d'estar sotmesos als mateixos governants, ja que al segle XIII (especialment al nord i al centre d'Itàlia) la noblesa terratinent i els mercaders patricis urbans començaven a integrar-se i a funcionar com una estructura de poder única. Aquesta situació va promoure preocupacions semblants i solidaritat entre els treballadors. Per això, cada vegada que els pagesos es rebel·laven, trobaven els menestrals i els jornalers al seu costat, a més de la massa creixent de pobres de ciutat. Això és el que va passar durant la revolta dels pagesos al Flandes marítim, que va començar el 1323 i va acabar el juny del 1328, després que el rei de França i la noblesa flamenca derrotessin els rebels a Cassel el 1327. Com va escriure

David Nicholas, «l'habilitat dels rebels per allargar el conflicte durant cinc anys només es pot entendre tenint en compte la participació de tota la ciutat» (Nicholas, 1992, 213-214). I afegeix que, a finals del 1324, els menestrals d'Ypres i de Bruges s'havien unit als pagesos rebels:

> *Bruges, ara sota el control d'un grup de teixidors i bataners, va prendre la direcció de la revolta dels pagesos [...] Va començar una guerra de propaganda quan els monjos i els predicadors van dir a les masses que havia arribat una nova era i que ara eren iguals que els aristòcrates* (*Ibíd.*, 213-214).

Una altra aliança entre pagesos i treballadors urbans va ser la dels *tuchins*, un moviment de *bandolers* que operava a les muntanyes del centre de França; amb això, els menestrals es van unir a una organització típica de les poblacions rurals (Hilton, 1973, 128).

El que més unia els pagesos i els menestrals era l'aspiració comuna d'anivellar les diferències socials. Com escriu Norman Cohn, n'hi ha proves a documents de diferent mena:

> *Des dels proverbis dels pobres que es lamenten que «el pobre sempre treballa, sempre preocupat, feineja i plora, no riu mai de tot cor, mentre el ric canta i riu [...]*
>
> *Des dels misteris medievals on es diu: «Qualsevol home ha de tenir tantes propietats com qualsevol altre i no tenim res que puguem considerar nostre. Els grans senyors tenen totes les propietats i els pobres no tenen res més que el patiment i les adversitats [...]*
>
> *Des de les sàtires més llegides, que denunciaven: «Magistrats, prebosts, sagristans, batlles...*

gairebé tots viuen de robar. Tots s'engreixen a costa dels pobres, tots els volen espoliar [...] El fort roba al feble [...]». O també: «Els bons treballadors fan pa del blat, però mai no el roseguen; només reben les garbelleres del gra; del bon vi només en reben les escorrialles i de la bona roba, només la filagarsa. Tot el que és saborós i bo va a parar a la noblesa i al clergat» (N. Cohn, 1970, 99-100)

Aquestes queixes mostren com era de profund el ressentiment popular contra les desigualtats que hi havia entre els *peixos grossos* i la *morralla*, entre els *grassos* i els *prims*, que és com s'anomenava als rics i als pobres en l'argot polític florentí del segle XIV. «Res no anirà bé a Anglaterra fins que no siguem tots de la mateixa condició», proclamava John Ball durant la campanya per organitzar l'alçament dels pagesos anglesos del 1381 (*Ibíd.*, 199).

Com hem vist, les expressions principals d'aquesta aspiració a una societat més igualitària eren l'exaltació de la pobresa i la comunitat de béns. Però l'afirmació d'una perspectiva igualitària també es reflectia en una nova actitud envers el treball, més evident en les sectes herètiques. D'una banda, trobem una estratègia de *rebuig al treball*, com la que van adoptar els valdesos francesos (els Pobres de Lió) i els membres d'alguns ordes conventuals (els franciscans, els espirituals) que, amb el desig d'alliberar-se de les preocupacions mundanes, depenien de l'almoina i del suport de la comunitat per sobreviure. De l'altra, trobem una nova valorització del treball, especialment del treball manual, que va assolir la forma més conscient en la propaganda dels *lollards* anglesos, que recordaven als seus seguidors: «Els nobles tenen cases boniques, nosaltres només tenim feina i penúries, però totes les coses provenen del nostre treball» (*Ibíd.*; Christie-Murray, 1976, 114-115).

Sens dubte, recórrer al *valor del treball* —una novetat en una societat dominada per una classe militar— funcionava sobretot com un recordatori de l'arbitrarietat del poder feudal. Però aquesta nova consciència també demostra l'emergència de noves forces socials que van tenir un paper crucial en l'esfondrament del sistema feudal.

La valorització del treball reflecteix la formació d'un proletariat urbà, constituït en part per oficials i aprenents —que treballaven per a mestres menestrals que produïen per al mercat local—, però majoritàriament per jornalers assalariats que treballaven per a mercaders rics en indústries que produïen per a l'exportació. Al començament del segle XIV, a Florència, Siena i Flandes, es podien trobar concentracions de fins a 4000 d'aquests jornalers (teixidors, bataners, tintorers) a la indústria tèxtil. Per a ells, la vida a la ciutat només era un nou tipus de servitud, en aquest cas sota el domini dels mercaders de teixits, que exercien un control estricte sobre les seves activitats, i sota la classe dominant més despòtica. Els assalariats urbans no podien formar associacions i fins i tot tenien prohibit reunir-se enlloc, fos quin fos l'objectiu; no podien portar armes ni eines de l'ofici, i no podien fer vaga, sota pena de mort (Pirenne, 1956, 132). A Florència, no tenien drets civils; a diferència dels oficials, no formaven part de cap ofici ni gremi i estaven exposats a abusos molt cruels per part dels mercaders, que, a més de controlar el govern de la ciutat, dirigien un tribunal propi i, amb absoluta impunitat, els espiaven, els arrestaven, els torturaven i els penjaven davant el més petit indici de problemes (Rodolico, 1971).

És entre aquests treballadors on trobem les formes més extremes de protesta social i una acceptació més gran de les idees herètiques (*Ibíd.*, 56-59). Durant el segle XIV, particularment a Flandes, els teixidors van estar implicats en rebel·lions constants contra el bisbe, la noblesa, els mercaders i fins i tot els oficis principals. A Bruges, quan els oficis

principals van guanyar poder el 1348, els treballadors de la llana es van continuar rebel·lant contra ells. A Gant, el 1335, un alçament de la burgesia local va ser vençut per una rebel·lió dels teixidors, que volien establir una *democràcia dels treballadors* basada en la supressió de totes les autoritats, excepte les que vivien del treball manual (Boissonnade, 1927, 310-311). Derrotats per una coalició de forces imponent (que incloïa el príncep, la noblesa, el clero i la burgesia), els teixidors ho van tornar a intentar el 1378 i, aquesta vegada, se'n van sortir i van establir el que (potser una mica exageradament) s'ha anomenat la primera *dictadura del proletariat* de la història coneguda. Segons Peter Boissonnade, l'objectiu era: «Alçar els jornalers contra els amos, els assalariats contra els grans empresaris, els pagesos contra els senyors i el clero. Es deia que es plantejaven l'exterminació de tota la classe burgesa, amb l'excepció dels nens de sis anys, i que pensaven fer el mateix amb la noblesa» (*Ibíd.*, 311). Només van ser derrotats, finalment, en una batalla a camp obert que va tenir lloc a Roosebecque el 1382, en què 26.000 treballadors van perdre la vida (*Ibíd.*).

Els esdeveniments que van tenir lloc a Bruges i a Gant no van ser casos aïllats. A Alemanya i a Itàlia, els menestrals i els treballadors també es rebel·laven sempre que se'ls presentava una ocasió, de manera que la burgesia local vivia en un estat de terror constant. A Florència, els treballadors van aconseguir el poder el 1379, conduïts pels *ciompi*, els jornalers de la indústria tèxtil florentina.[29] També van

[29] Els *ciompi* eren els encarregats de rentar, cardar i greixar la llana perquè es pogués treballar. Es consideraven treballadors no qualificats i tenien l'estatus social més baix. *Ciompo* és un terme pejoratiu que significa brut i esparracat, probablement perquè els *ciompi* treballaven mig despullats i sempre anaven llardosos i tacats de tints. La seva revolta va començar el juliol del 1382, disparada per la noticia que un d'ells, Simoncino, havia estat arrestat i torturat. Es veu que li van fer revelar, sota tortura, que

establir un govern de treballadors, però no va durar gaires mesos i va ser derrotat el 1382 (Rodolico, 1971). Els treballadors de Lieja, als Països Baixos, van tenir més èxit. El 1384, la noblesa i els rics (*els grans*, els anomenaven), incapaços de continuar una resistència que havia durat més d'un segle, van capitular. A partir d'aquell moment, «els oficis van dominar completament la ciutat» i es van convertir en els àrbitres del govern municipal (Pirenne, 1937, 201). Els menestrals també havien donat suport a l'alçament dels pagesos del Flandes marítim en una lluita que va durar del 1323 al 1328 i que Pirenne descriu com «una temptativa genuïna de revolució social» (*Ibíd.*, 195). Aquí —segons assenyala un contemporani flamenc amb una filiació de classe evident—, «la plaga de la insurrecció era tan gran que la

els *ciompi* havien celebrat reunions secretes durant les quals, segellant-ho amb un petó a la boca, havien promès defensar-se mútuament dels abusos dels patrons. Quan es van assabentar de l'arrest de Simoncino, els treballadors van córrer cap a la casa del gremi de la indústria de la llana (el Palazzo dell' Arte) per exigir l'alliberament del seu company. Després, un cop alliberat, van ocupar la casa del gremi, van establir patrulles sobre el Ponte Vecchio i van penjar la insígnia dels *oficis menors (arti minori)* a les finestres de la seu del gremi. També van ocupar l'ajuntament, on deien que havien trobat una cambra plena de cordes de forca destinades a ells, creien. Aparentment amb la situació sota control, els *ciompi* van presentar una petició per exigir que se'ls incorporés al govern, que no se'ls continués castigant amb l'amputació d'una mà pels deutes impagats, que els rics paguessin més impostos i que se substituïssin els càstigs corporals per multes en diners. La primera setmana d'agost, van formar una milícia i van crear tres nous oficis, mentre es feien els preparatius per a unes eleccions en què, per primera vegada, participarien membres dels *ciompi*. El nou poder, però, no va durar més d'un mes, ja que els magnats de la llana van organitzar un *tancament patronal* que els va deixar passant gana. Després de la derrota, a molts els van arrestar, penjar i decapitar; molts més van haver d'abandonar la ciutat, un èxode que va marcar el començament de la decadència de la indústria de la llana a Florència (Rodolico, 1971, *passim*).

La Jacquerie. Els pagesos van prendre les armes a Flandes el 1323, a França el 1358, a Anglaterra el 1381 i, a Florència, Gant i París, el 1370 i el 1380.

vida els fastiguejava» (*Ibíd.*, 196). Per això, des del 1320 fins al 1332, la *bona gent* d'Ypres va implorar al rei que no permetés que demolissin els bastions interns del poble, on ells vivien, ja que els protegien de la *plebs* (*Ibíd.*, 202-203).

La pesta negra i la crisi del treball

Un punt d'inflexió en el decurs de les lluites medievals va ser la pesta negra, que va matar entre un 30% i un 40% de la població europea (Ziegler, 1969, 230). Aquest col·lapse demogràfic sense precedents, que va tenir lloc després que

la Gran Fam del 1315-1322 hagués afeblit la resistència de la gent a les malalties (Jordan, 1996), va canviar profundament la vida política i social d'Europa i pràcticament va inaugurar una nova era. Les jerarquies socials es van capgirar a causa de l'efecte anivellador de la malaltia generalitzada. La familiaritat amb la mort també va debilitar la disciplina social. Confrontada amb la possibilitat d'una mort sobtada, la gent ja no es preocupava de treballar ni d'acatar les regulacions socials i sexuals, sinó que mirava de passar-ho tan bé com fos possible, fent tants tiberis com podia i sense pensar en el futur.

Però la conseqüència més important de la plaga va ser la intensificació de la crisi del treball generada pel conflicte de classe: com que es va delmar la mà d'obra, va començar a haver-hi escassesa de treballadors; el cost de la feina va augmentar fins a nivells crítics, i es va enfortir la determinació de la gent a trencar les cadenes del domini feudal.

Com assenyala Christopher Dyer, l'escassesa de mà d'obra causada per l'epidèmia va modificar les relacions de poder en benefici de les classes baixes. Durant les èpoques en què la terra anava escassa, es podia controlar els pagesos amb l'amenaça de l'expulsió. Però, quan la població va quedar delmada i hi va haver abundància de terra, les amenaces dels senyors van deixar de tenir un efecte important; ara, els pagesos es podien moure lliurement i robar noves terres per cultivar (Dyer, 1968, 26). De manera que, mentre els conreus es podrien i el bestiar deambulava pels camps sense rumb, els pagesos i els menestrals, de cop, es van fer amos de la situació. Un símptoma d'aquest canvi va ser l'augment de les vagues d'arrendataris, reforçades per les amenaces d'èxode massiu a altres terres o a la ciutat. Tal com mostren, lacònicament, els registres feudals, els pagesos «es negaven a pagar» (*negant solvere*). També declaraven que «no continuarien seguint els costums» (*negant consuetudines*) i que no farien cas de les

ordres que els donaven els senyors d'arreglar les cases, netejar les séquies o atrapar els serfs que s'havien escapat (*Ibíd.*, 24).

Cap a finals del segle XIV, la negativa a pagar l'arrendament i a fer serveis s'havia convertit en un fenomen col·lectiu. Pobles sencers s'organitzaven conjuntament per deixar de pagar les multes, els impostos i el *tallage*, i deixaven de reconèixer l'intercanvi de serveis i les corts feudals, que eren els principals instruments del poder feudal. En aquest context, la quantitat de renda i de serveis retinguts era menys important que el fet que se subvertís la relació de classe en què es basava l'ordre feudal. Així va resumir la situació un escriptor de principis del segle XVI, amb paraules que reflecteixen el punt de vista de la noblesa:

> *Els pagesos són massa rics [...] i no saben què vol dir obediència; no tenen en compte la llei, voldrien que no hi hagués nobles [...] i els agradaria decidir quina renda hauríem de cobrar per les nostres terres.* (*Ibíd.*, 33)

Com a resposta a l'increment del cost de la mà d'obra i a l'esfondrament de la renda feudal, hi va haver uns quants intents d'augmentar l'explotació del treball a partir del restabliment dels serveis laborals de la reserva senyorial o, en alguns casos, de l'esclavitud. A Florència, l'any 1366, es va autoritzar la importació d'esclaus.[30] Però aquestes me-

[30] Després de la pesta negra, cada país europeu va començar a condemnar la vagància i perseguir el vagareig, la mendicitat i el rebuig a la feina. Anglaterra va prendre la iniciativa amb l'Estatut del 1349, que condemnava els salaris alts i la vagància i establia que qui no treballés i no tingués cap mitjà de subsistència havia d'acceptar feina. A França, es van emetre ordenances semblants l'any 1351, i es recomanava a la gent que no donés menjar ni aixopluc a captaires i vagabunds amb bona salut. Una ordenança pos-

sures només van servir per aguditzar el conflicte entre classes. A Anglaterra, un intent de la noblesa per contenir els costos del treball mitjançant un Estatut Laboral que posava límit al salari màxim va provocar l'alçament dels pagesos del 1381, que es va estendre d'una regió a l'altra i va acabar amb milers de pagesos anant de Kent a Londres «per parlar amb el rei» (Hilton, 1973; Dobson, 1983). També a França, entre el 1379 i el 1382, hi va haver un «remolí revolucionari» (Boissonnade, 1927, 314). Les insurreccions proletàries van esclatar a Besiers, on van penjar quaranta teixidors i sabaters. A Montpeller, els treballadors insurrectes van proclamar: «Per Nadal vendrem carn cristiana a sis cèntims la lliura». Van esclatar revoltes a Carcassona, Orleans, Amiens, Tournai, Rouen i, finalment, a París, on el 1413 es va establir una democràcia dels treballadors.[31]

A Itàlia, la revolta més important va ser la dels *ciompi*. Va començar el juliol del 1382, quan els teixidors de Florència van forçar la burgesia, durant un temps, a compartir el govern i a declarar una moratòria sobre tots els deutes dels assalariats; més endavant, van proclamar que,

terior, del 1354, va establir que qui passés el temps gandulejant, a la taverna, jugant a daus o mendicant hauria d'acceptar feina o afrontar les conseqüències: els nous infractors anirien a la presó a pa i aigua, mentre que als reincidents se'ls posaria al cep i als que fossin infractors per tercera vegada se'ls marcaria el front amb foc. En la legislació francesa, va aparèixer un nou element que es va convertir en part de la lluita moderna contra els vagabunds: el treball forçat. A Castella, una ordenança introduïda el 1387 permetia als particulars arrestar vagabunds i tenir-los al servei durant un mes sense salari (Geremek, 1985, 53-65).

[31] El concepte de democràcia dels treballadors pot semblar absurd quan s'aplica a aquestes formes de govern. Però hem de considerar que, als Estats Units, sovint considerat un país democràtic, cap treballador industrial no ha arribat a ser president encara, i que els òrgans més alts estan completament ocupats per representants de l'aristocràcia econòmica.

essencialment, es tractava d'una dictadura del proletariat (*la gent de Déu*), tot i que aviat la van esclafar les forces conjuntes de la noblesa i la burgesia (Rodolico, 1971).

«Ara és el moment» —la frase que es repeteix a les cartes de John Ball— il·lustra molt bé l'esperit del proletariat europeu cap a finals del segle XIV, una època en què, a Florència, començava a aparèixer la roda de la fortuna a les parets de les tavernes i dels tallers per simbolitzar un imminent canvi en el destí.

Durant aquest procés, es van ampliar l'horitzó polític i les dimensions organitzatives de la lluita dels pagesos i els menestrals. Es van revoltar regions senceres, es van formar assemblees i es van reclutar exèrcits. Els pagesos es van començar a organitzar en escamots, van atacar els castells dels senyors i van destruir els arxius on es guardaven les marques escrites de la seva servitud. Ja al segle XV, els enfrontaments entre pagesos i nobles es van convertir en autèntiques guerres, com la dels remences a Catalunya, que es va estendre del 1462 al 1486.[32] A Alemanya, l'any 1476 va començar un cicle de *guerres pageses*, amb la conspiració conduïda per Hans el Flautista. Aquests processos es van propagar en forma de quatre rebel·lions

[32] Les remences eren una liquidació d'impostos que els vassalls camperols havien de pagar, a Catalunya, per abandonar la terra a la qual estaven adscrits. Després de la pesta negra, els vassalls lligats a les remences també estaven sotmesos a un impost conegut com els mals usos, que en èpoques anteriors s'havia aplicat de manera menys generalitzada (Hilton, 1973, 117-118). Aquests nous impostos i els conflictes al voltant de l'ús de terres abandonades van ser l'origen d'una guerra regional prolongada, durant la qual els pagesos catalans van reclutar un home de cada tres famílies. També van estrènyer els llaços mitjançant associacions jurades, van prendre decisions en assemblees de pagesos i, per intimidar els terratinents, van cobrir els camps de creus i altres signes amenaçadors. A l'última fase de la guerra, van exigir la fi de la renda i l'establiment de drets de propietat per als pagesos (*Ibíd.*: 120-121, 133).

sagnants dirigides pel *Bundschuh* (sindicat dels pagesos), que van tenir lloc entre el 1493 i el 1517, i que van culminar en una gran guerra oberta que va durar del 1522 fins al 1525 i es va escampar per més de quatre països (Engels, 1977; Blickle, 1977).

En cap d'aquests casos els rebels no es van conformar a exigir certes restriccions del règim feudal, i tampoc no van voler només regatejar per aconseguir millorar les seves condicions de vida. L'objectiu era posar fi al poder dels senyors. Durant l'alçament dels pagesos del 1381, els pagesos anglesos van declarar: «La vella llei s'ha d'abolir». Efectivament, a començaments del segle XV, si més no a Anglaterra, la servitud o el vassallatge havien desaparegut gairebé del tot, si bé la revolta havia sofert una derrota política i militar i els seus dirigents havien estat executats amb brutalitat (Titow, 1969, 58).

El que va seguir s'ha descrit com l'«edat d'or del proletariat europeu» (Marx, 1909, vol. l; Braudel, 1967, 128 i següents), un escenari completament diferent de la representació canònica del segle XV, que s'ha immortalitzat iconogràficament com un món sota el malefici de la dansa de la mort i el *memento mori.*

Thorold Rogers ha retratat una imatge utòpica d'aquest període al seu famós estudi sobre els salaris i les condicions de vida a l'Anglaterra medieval. «En cap altre moment —va escriure Rogers— no havien sigut tan alts els salaris ni el menjar tan barat», (Rogers, 1894, 326 i següents). Als treballadors se'ls pagava, de vegades, per cada dia de l'any, tot i que els diumenges i les festes assenyalades no treballaven. Els patrons també els donaven el menjar i els pagaven un *viaticum* per anar i venir de casa a la feina, a tant per milla. A més, exigien que se'ls pagués amb diners i volien treballar només cinc dies a la setmana.

Com veurem, hi ha motius per ser escèptics pel que fa a l'abast d'aquest corn de l'abundància. Així i tot, per a una

La pesta negra va destruir un terç de la població d'Europa. Va ser un punt d'inflexió en la història europea, tant socialment com políticament.

gran part de la pagesia de l'Europa occidental i per als treballadors urbans, el segle XV va ser una època de poder sense precedents. No només els va donar avantatge l'escassesa de feina, sinó que, a més, l'espectacle dels patrons competint pels seus serveis els va reforçar la percepció del seu valor i va esborrar segles de degradació i submissió. Als ulls dels patrons, l'*escàndol* dels salaris alts que exigien els treballadors només es podia igualar a la nova arrogància que exhibien —el refús a treballar o a continuar treballant un cop havien satisfet les seves necessitats (cosa que ara podien fer més aviat a causa dels sous més alts); la tossuda determinació d'oferir-se només per a tasques limitades, en comptes de llargues temporades; les exigències d'altres extres a més del salari, i la vestimenta ostentosa que, segons les queixes d'alguns crítics socials contemporanis, els feia indistingibles dels senyors. «Ara, els criats són amos i els amos, criats», es queixava

John Gower a *Mirour de l'omme* (1378); «el pagès vol imitar l'estil de l'home lliure i mira de tenir la mateixa aparença que ell a través de la roba» (Hatcher, 1994, 17).

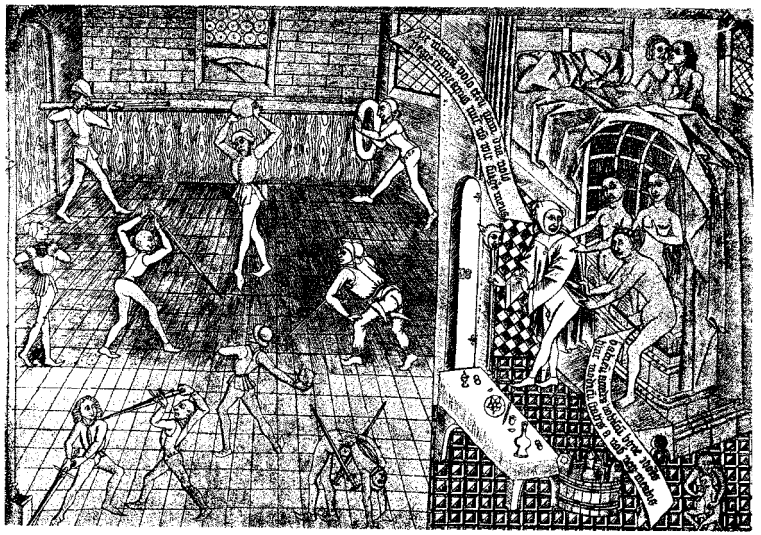
La condició dels sense terra també va millorar després de la pesta negra (Hatcher, 1994). Això no va ser només un fenomen anglès. El 1348, els canonges de Normandia es queixaven que no podien trobar ningú que estigués disposat a cultivar-los les terres que no demanés més del que haurien cobrat sis mossos a principis de segle. A Itàlia, França i Alemanya, els salaris es van duplicar i triplicar (Boissonnade, 1927, 316-320). A les terres del Rin i del Danubi, el poder adquisitiu del jornal d'un treballador de la terra era el que valia un porc o un xai, i aquests nivells salarials també s'aplicaven a les dones, ja que la diferència entre els ingressos dels homes i les dones s'havia reduït dràsticament a conseqüència de la pesta negra.

El significat d'això, per al proletariat europeu, no només va ser l'assoliment d'un nivell de vida que no es va tornar a igualar fins al segle XIX, sinó també la desaparició de la servitud. A finals del segle XIV, l'esclavitud del serf respecte a la terra pràcticament havia desaparegut (Marx, 1909, vol. l, 788). A tot arreu s'havien substituït els serfs per pagesos lliures —titulars de tinences consuetudinàries o arrendataris— que només acceptaven treballar a canvi d'una recompensa substanciosa.

Política sexual, el sorgiment de l'Estat i contrarevolució

Així i tot, cap a finals del segle XV havia començat una contrarevolució a tots els àmbits de la vida política i social. En primer lloc, les autoritats polítiques van fer esforços per cooptar els treballadors més joves i més rebels per mitjà

d'una maliciosa política sexual que els donava accés a sexe gratuït i que va convertir l'antagonisme de classe en hostilitat contra les dones proletàries. Com ha demostrat Jacques Rossiaud a *Medieval Prostituition* [Prostitució medieval] (1988), a França, les autoritats municipals pràcticament van deixar de considerar la violació com un delicte quan les víctimes eren dones de classe baixa. A la Venècia del segle XIV, la violació de dones proletàries solteres rarament tenia més conseqüències que una estirada d'orelles, fins i tot en el cas freqüent d'un atac en grup (Ruggiero, 1989, 91-108). Passava el mateix a la majoria de ciutats franceses. La violació grupal de dones proletàries es va convertir en una pràctica comuna, que els autors perpetraven obertament i amb gran escàndol, de nit, en grups de dos a quinze homes, entrant violentament a casa de les víctimes o arrossegant-les pel carrer, sense cap intenció d'amagar-se ni de dissimular. Els que practicaven aquests *esports* eren joves aprenents o criats domèstics i fills de la classe benestant amb les butxaques buides, mentre que les dones atacades eren noies pobres que feien de minyones o de bugaderes, sobre les quals corria el rumor que «eren de l'amo» (Rossiaud, 1988, 22). Una mitjana de la meitat dels joves de la ciutat, en un moment o altre, havien participat en aquests assalts, que Rossiaud descriu com una forma de protesta de classe, un mitjà perquè els proletaris —que es veien obligats a ajornar el matrimoni durant molts anys a causa de la seva situació econòmica— recuperessin *allò que era seu* i es vengessin dels rics. Però els resultats van ser destructius per a tots els treballadors, ja que la violació de dones pobres amb el consentiment estatal va soscavar la solidaritat de classe que s'havia assolit amb la lluita antifeudal. No és estrany que les autoritats es prenguessin els disturbis provocats per aquesta política (les bregues, la presència de colles de joves deambulant pels carrers de nit buscant aventures i pertorbant la



Bordell, d'una xilografia alemanya del segle XV. Els bordells es consideraven un remei contra la protesta social, l'heretgia i l'homosexualitat.

tranquil·litat pública) com un petit preu que s'havia de pagar per l'alleujament de les tensions socials, obsessionats com estaven amb la por de les grans insurreccions urbanes i la creença que, si els pobres aconseguien el domini, els prendrien les dones i les posarien en comú (*Ibíd.*, 13).

El preu que van haver de pagar aquestes dones proletàries, tan displicentment sacrificades per amos i criats, va ser incalculable. Un cop violades, no podien recuperar fàcilment el seu lloc dins la societat. Amb la reputació arruïnada, havien d'abandonar la ciutat o dedicar-se a la prostitució (*Ibíd.*; Ruggiero 1985, 99). Però no eren les úniques que sofrien. La legalització de la violació va crear un clima intensament misogin que va degradar totes les dones, fos quina fos la classe d'on provenien. També va insensibilitzar la població davant la perpetració de violència

contra les dones i, d'aquesta manera, va preparar el terreny per a la caça de bruixes que començaria en aquella mateixa època. Els primers judicis per bruixeria van tenir lloc a finals del segle XIV; la Inquisició va registrar, per primera vegada, l'existència d'una heretgia formada exclusivament per dones i d'una secta d'adoradores del diable.

Un altre aspecte de la política sexual divisòria que els prínceps i les autoritats municipals van portar a la pràctica amb el fi de dissoldre la protesta dels treballadors va ser la institucionalització de la prostitució, implementada amb l'obertura de bordells municipals que aviat van proliferar per tot Europa. La prostitució gestionada per l'Estat va ser possible gràcies al règim de salaris alts, i es veia com un remei útil contra la turbulència de la joventut proletària, que, a *la Grand Maison* —com anomenaven el bordell estatal de França— podien gaudir d'un privilegi que fins llavors havia estat reservat als homes grans (Rossiaud, 1988). El bordell municipal també es considerava un remei contra l'homosexualitat (Otis, 1985), que en algunes ciutats europees es practicava de manera generalitzada i pública, però que després de la pesta negra va començar a ser motiu de temor a causa de la despoblació.[33]

[33] D'aquesta manera, la proliferació de bordells públics va anar acompanyada d'una campanya contra els homosexuals que es va estendre fins i tot a Florència, on l'homosexualitat era una part important del teixit social «que atreia homes de totes les edats, estats civils i nivells socials». A Florència, l'homosexualitat era tan popular que les prostitutes es vestien d'home per atreure els clients. Els signes de canvi van arribar amb dues iniciatives que les autoritats van introduir el 1403, any en què la ciutat va prohibir als *sodomites* accedir a càrrecs públics i va instituir una comissió de control dedicada a extirpar l'homosexualitat: l'Oficina de la Decència. És ben significatiu que el primer pas que va fer l'oficina fos preparar la inauguració d'un nou bordell públic, de manera que, el 1418, les autoritats encara seguien buscant mitjans per erradicar la sodomia «de la ciutat i el camp» (Rocke, 1997, 30-32, 35). Sobre la promoció de la prostitució finançada públicament com a remei contra la disminució de la població i de la sodomia per part del govern florentí, vegeu també Richard C. Trexler (1993, 32):

> *Com altres ciutats italianes del segle XV, Florència creia que la prostitució patrocinada oficialment combatia uns altres dos mals incomparablement més importants des del punt de vista moral i social: l'homosexualitat masculina —es considerava que la pràctica de l'activitat homosexual amagava la diferència entre els sexes i, per tant, tota diferència i també el decòrum— i la disminució de la població legítima com a conseqüència d'un nombre insuficient de matrimonis.*

Trexler assenyala que és possible trobar la mateixa correlació entre la difusió de l'homosexualitat, la disminució de la població i el patrocini de la prostitució pública a Lucca, Venècia i Siena entre finals del segle XIV i principis del XV; i també diu que el creixement de les prostitutes en nombre i poder social va portar finalment a una reacció violenta, de manera que:

> *[Al] començament del segle XV, els predicadors i els estadistes [de Florència] creien profundament que una ciutat on els homes i les dones semblessin iguals no podia durar gaire […] [un] segle després, es preguntaven si una ciutat podria sobreviure si les dones de classe [alta] no es podien distingir de les prostitutes del bordell* (*Ibíd.*, 65).

De manera que, entre el 1350 i el 1450, es van obrir bordells a tots els pobles i ciutats d'Itàlia i França, gestionats públicament i finançats amb els impostos, en un nombre molt superior al que es va assolir al segle XIX. Només a Amiens, hi havia 53 bordells el 1453. A més, es van eliminar totes les restriccions i les multes contra la prostitució. Ara, les prostitutes podien oferir-se als clients a qualsevol punt de la ciutat, fins i tot davant de l'església i durant la missa. Ja no estaven obligades a cap codi de vestimenta ni a portar cap marca distintiva, ja que la prostitució es reconeixia oficialment com un servei públic (*Ibíd.*, 9-10).

Fins i tot l'Església es va avenir a veure la prostitució com una activitat legítima. Creien que els bordells gestionats per l'Estat eren un antídot contra les pràctiques sexuals orgiàstiques de les sectes herètiques i un remei contra la sodomia, a més d'un mitjà per protegir la vida familiar.

Es fa difícil de dir, retrospectivament, fins a quin punt aquesta *carta sexual* va col·laborar a disciplinar i dividir el proletariat medieval. El que és cert és que aquest *new deal* va formar part d'un procés més ampli que, com a reacció a la intensificació del conflicte social, va portar a la centralització de l'Estat com l'únic agent capaç d'afrontar la generalització de la lluita i preservar les relacions de classe.

En aquest procés, com es veurà més endavant, l'Estat es va convertir en el gestor suprem de les relacions de classe i en el supervisor de la reproducció de la força de treball —funció que ha continuat fent fins a l'actualitat. Amb aquesta capacitat, els funcionaris de molts països van fer lleis que posaven límits al cost del treball (fixant un salari màxim), prohibien la vagància (ara castigada durament) (Geremek, 1985, 61 i següents) i encoratjaven els treballadors a reproduir-se.

Finalment, el conflicte de classes creixent va provocar una nova aliança entre la burgesia i la noblesa, sense la qual no s'haurien pogut derrotar les revoltes del proletariat. De fet, és difícil acceptar l'afirmació que fan sovint els historiadors segons la qual aquestes lluites no tenien cap possibilitat d'èxit a causa de l'estretor dels horitzons polítics i per la «naturalesa confusa de les seves exigències». En realitat, els objectius dels pagesos i els menestrals eren ben transparents. Exigien que «cada home hauria de tenir tant com qualsevol altre» (Pirenne, 1937, 202) i, per aconseguir aquest objectiu, s'unien a aquells «que no tenien res a perdre» i actuaven conjuntament, a diferents regions, sense por d'enfrontar-se amb els exèrcits ben entrenats de la noblesa, tot i que ells no tenien tècniques militars.

Si els van derrotar va ser perquè totes les forces del poder feudal —la noblesa, l'Església i la burgesia—, tot i les seves divisions tradicionals, s'hi van enfrontar de manera unificada per por d'una rebel·lió proletària. De fet, la imatge que ens ha arribat, d'una burgesia perennement enfrontada a la noblesa, portadora d'estendards que cridaven a la igualtat i a la democràcia, és una distorsió. A la baixa edat mitjana, mirem cap a on mirem, des de la Toscana fins a Anglaterra i els Països Baixos, ja trobem la burgesia aliada amb la noblesa en la repressió de les classes baixes.[34] Ja que la burgesia reconeixia, tant en els pagesos com en els teixidors i sabaters demòcrates de les ciutats, un enemic molt més perillós que la noblesa —un enemic que fins i tot va fer que la burgesia decidís que valia la pena sacrificar la seva valuosa autonomia política. D'aquesta manera, la burgesia urbana, després de dos segles de lluites per conquerir la plena sobirania dins les muralles de les seves comunes, va restituir el poder a la noblesa, es va sotmetre voluntàriament a l'autoritat del príncep i, d'aquesta manera, va fer el primer pas cap a l'Estat absolut.

Aquesta escena poderosa sobre l'expulsió d'Adam i Eva del Jardí de l'Edèn evoca l'expulsió dels pagesos de les terres comunes, fet que es començava a estendre per l'Europa occidental a la mateixa època en què Dürer produïa la seva obra.

34. A la Toscana, on la democratització de la vida política havia arribat més lluny que a qualsevol altra regió europea, a la segona meitat del segle XV es va produir una inversió d'aquesta tendència i una restauració del poder de la noblesa promoguda per la burgesia mercantil amb el fi de bloquejar l'ascens de les classes baixes. En aquesta època, hi va haver una fusió orgànica entre les famílies dels mercaders i les de la noblesa, mitjançant matrimonis i prerrogatives compartides. Això va donar per acabada la mobilitat social, la consecució més important de la societat urbana i de la vida comunal a la Toscana medieval (Luzzati, 1981, 187, 206).

La caiguda de l'home,
Albrecht Dürer (1510).

L'acumulació de treball i la degradació de les dones

La construcció de la *diferència* en la *transició al capitalisme*

Em demano si totes les guerres, tot els vessaments de sang i tota la misèria no van aparèixer en la creació quan un home va voler ser el senyor d'un altre home. [...] I si aquesta desgràcia no desapareixerà [...] quan totes les branques de la humanitat es mirin la terra com un tresor comú de tots.

Gerrard Winstanley

The New Law of Righteousness [La nova llei de la justícia], 1649

Ella era per a ell una mercaderia fragmentada amb sentiments i gustos que rarament calia considerar: tenia el cap i el cor separats de l'esquena i les mans, i aïllats de la matriu i la vagina. L'esquena i els músculs estaven encastats al camp de treball [...] a les mans se'ls exigia cuidar i nodrir l'home blanc [...] La vagina, utilitzada per al plaer sexual d'ell, era la porta de la matriu, que era el lloc on ell invertia el capital —la inversió de capital era l'acte sexual i el nen que en resultava era la plusvàlua acumulada [...]

Barbara Omolade

Heart of Darkness [El cor de la foscor], 1983

Primera part: Introducció

El desenvolupament del capitalisme no va ser l'única reacció possible a la crisi del poder feudal. Per tot Europa, els grans moviments socials comunalistes i les rebel·lions contra el feudalisme havien ofert la promesa d'una nova societat igualitària construïda a partir de la cooperació i la igualtat social. Però, el 1525, l'expressió més poderosa del moviment, la guerra dels pagesos a Alemanya o, com la va anomenar Peter Blickle, la «revolució de l'home comú» va quedar esclafada.[1] En represàlia, van massacrar cent mil rebels. Després, el 1535, la Nova Jerusalem, l'intent dels anabaptistes de la ciutat de Münster de portar el regne de Déu a la terra,

[1] Peter Blickle posa objeccions al concepte *guerra dels pagesos* a causa de la composició social d'aquesta revolució, que incloïa molts menestrals, miners i intel·lectuals entre les seves files. La Guerra dels Pagesos combinava la sofisticació ideològica, expressada en els dotze *articles* dels rebels, i una poderosa organització militar. Els dotze articles incloïen: el rebuig a la servitud, una reducció dels delmes, la revocació de les lleis contra la caça furtiva, una reivindicació del dret a collir llenya, una disminució dels serveis laborals, una reducció de les rendes, una confirmació dels drets a usar el que era comú i una abolició dels impostos sobre l'herència (Blickle, 1985, 195-201). L'excepcional destresa militar que van demostrar els rebels depenia, en part, de la participació de soldats professionals en la revolta, entre els quals hi havia els lansquenets —els cèlebres soldats suïssos que en aquella època eren la tropa mercenària de l'elit europea. Els lansquenets van comandar els exèrcits dels pagesos, van posar l'experiència militar al seu servei i, en més d'una ocasió, es van refusar d'actuar contra els rebels. En un cas, van justificar el rebuig amb l'argument que ells també venien de la pagesia i que depenien dels pagesos per al propi sosteniment en temps de pau. Quan van veure clar que no hi podien confiar, els prínceps alemanys van mobilitzar les tropes de la Lliga de Suàbia, arribades de regions més remotes, per destruir la resistència dels pagesos. Sobre la història dels lansquenets i la seva participació a la Guerra dels Pagesos, vegeu *I Lanzichenacchi*, de Reinhard Baumann (1994, 237-256).

també va acabar amb un vessament de sang, segurament soscavat des del principi pel gir patriarcal que van prendre els dirigents, que, amb la imposició de la poligàmia, van provocar la revolta de les dones del grup.[2] Amb aquestes derrotes, agreujades per la proliferació de les caces de bruixes i els efectes de l'expansió colonial, el procés revolucionari d'Europa va arribar a la seva fi. El poder militar no va ser suficient, però, per evitar la crisi del feudalisme.

A l'edat mitjana, l'economia feudal estava condemnada: havia d'afrontar una crisi d'acumulació que feia més d'un

[2] Els anabaptistes representaven, políticament, una fusió «dels moviments socials de la baixa edat mitjana i el nou moviment anticlerical que es va desencadenar a partir de la Reforma». Com els heretges medievals, els anabaptistes condemnaven l'individualisme econòmic i la cobdícia, i donaven suport a una forma de comunalisme cristià. La presa de Münster va tenir lloc després de la Guerra dels Pagesos, quan el descontentament i les insurreccions urbanes es van estendre des de Frankfurt fins a Colònia i altres ciutats del nord d'Alemanya. El 1531, els gremis van prendre el control de la ciutat de Münster, li van canviar el nom pel de Nova Jerusalem i, sota la influència dels immigrants anabaptistes holandesos, hi van installar un govern comunal basat en el compartiment dels béns. Com escriu Po-Chia Hsia, els documents de la Nova Jerusalem van ser destruïts i la seva història només l'han explicada els enemics. Per tant, no hem de suposar que els esdeveniments van passar tal com els han narrat. D'acord amb els documents disponibles, les dones, al principi, gaudien d'un alt grau de llibertat a la ciutat; per exemple, «podien divorciar-se dels marits incrèduls i formar nous matrimonis». Les coses van canviar amb la decisió del govern reformat d'introduir la poligàmia el 1534, fet que va provocar una «resistència activa» entre les dones que, segons sembla, es va reprimir amb la presó i fins i tot amb execucions (Po-Chia Hsia, 1988a, 58-59). No és clar el motiu per què es va prendre aquesta decisió. Però l'episodi es mereix més investigació si tenim en compte el paper decisiu que van tenir els gremis en la transició pel que fa a les dones. De fet, sabem que, a diferents països, els gremis van fer campanya per excloure les dones dels llocs de treball assalariat i res no indica que s'oposessin a la persecució de les bruixes.

segle que durava. En podem deduir les dimensions a partir d'algunes estimacions senzilles que indiquen que, entre el 1350 i el 1500, es va produir un canvi molt important en la relació de poder entre treballadors i patrons. El salari real va créixer un 100%, els preus van caure un 33%; també van caure les rendes, va disminuir la durada de la jornada laboral i va sorgir una tendència a l'autosuficiència local.[3] També es poden trobar proves de la tendència a la desacumulació en el pessimisme dels mercaders i els terratinents de l'època, així com en les mesures que van adoptar els estats europeus per protegir els mercats, sempre dirigides a suprimir la competència i a forçar la gent a treballar en les condicions imposades. Les anotacions dels arxius dels feus documenten que «la feina no pagava ni l'esmorzar» (Dobb, 1963, 54). L'economia feudal no es podia reproduir: la societat capitalista tampoc no podria haver «evolucionat» a partir de la feudal, ja que l'autosuficiència i el nou règim de salaris alts permetien la «riquesa popular», però «excloïen la riquesa capitalista».[4]

Com a resposta a aquesta crisi, la classe dominant europea va llançar una ofensiva global que, en el decurs de

3. Sobre l'augment del salari real i la caiguda de preus a Anglaterra, vegeu North i Thomas (1973, 74). Sobre els salaris a Florència, Carlo M. Cipolla (1994, 206). Sobre la caiguda del valor de la producció a Anglaterra, vegeu R. H. Britnel (1993, 156-171). Sobre l'estancament de la producció agrària en diferents països europeus, B. H. Slicher Van Bath (1963, 160-170). Rodney Hilton sosté que, en aquest període, es va experimentar «una contracció de les economies rurals i industrials […] que probablement la classe dominant va sentir abans que ningú […] Els ingressos senyorials i els beneficis industrials i comercials van començar a caure […] La revolta a les ciutats va trasbalsar la producció industrial i la revolta al camp va enfortir la resistència dels pagesos al pagament de la renda. D'aquesta manera, la renda i els beneficis encara van caure més. (Hilton, 1985, 240-241).

4. Marx (2006, v. I, 897).

tres segles pel cap baix, canviaria la història del planeta: va establir les bases del sistema capitalista mundial en un intent d'apropiar-se de noves fonts de riquesa, d'expandir la base econòmica i de tenir sota el seu comandament un nombre més alt de treballadors.

Com ja sabem, «la conquesta, l'esclavatge, el robatori, l'assassinat, en definitiva, la violència» van ser els pilars d'aquest procés (*Ibíd.* 785). Per tant, el concepte de transició al capitalisme és, en molts sentits, una ficció. Als anys quaranta i cinquanta, els historiadors britànics el van fer servir per definir un període —que anava aproximadament del 1450 al 1650— en què s'estava esfondrant el feudalisme a Europa: encara no hi havia cap sistema socioeconòmic per reemplaçar-lo, tot i que alguns elements de la societat capitalista ja estaven prenent forma.[5] El concepte de transició ens ajuda a pensar en un procés de canvi i en unes societats en què l'acumulació capitalista coexistia amb formacions polítiques que encara eren predominantment no capitalistes. Així i tot, el terme suggereix un desenvolupament gradual, lineal, mentre que el període que anomena va ser un dels més sagnants i discontinus de la història mundial —una època que va ser testimoni de transformacions apocalíptiques; un temps que els historiadors només poden descriure amb els termes més durs: l'Era de Ferro (Kamen), l'Era del Saqueig (Hoskins) i l'Era del Flagell (Stone). Transició, per tant, no pot evocar els canvis que van aplanar el camí per a l'arribada del capitalisme ni les forces que el van conformar. En aquest llibre, en conseqüència, es farà servir aquest terme sobretot en un sentit temporal, mentre que per als processos socials que van caracteritzar la *reacció feudal* i el desenvolupament de les relacions

5. Sobre Maurice Dobb i el debat al voltant de la transició al capitalisme, vegeu Harvey J. Kaye (1984, 23-69).

capitalistes faré servir el concepte marxista d'acumulació primitiva, tot i que coincideixo amb els crítics en el fet que hem de repensar la interpretació de Marx.[6]

Marx va introduir el concepte d'acumulació primitiva al final del primer volum d'*El capital* per descriure la reestructuració social i econòmica iniciada per la classe dominant europea com a reacció a la crisi d'acumulació i per establir (en polèmica amb Adam Smith)[7] que: a) el capitalisme no es podria haver desenvolupat sense una concentració prèvia de capital i de treball; i que b) la separació dels treballadors dels mitjans de producció, i no pas l'abstinència dels rics, és la font de la riquesa capitalista. L'acumulació primitiva és, per tant, un concepte útil, ja que connecta la reacció feudal amb el desenvolupament d'una economia capitalista i identifica les condicions

6. Entre els crítics del concepte d'acumulació primitiva tal com el fa servir Marx, hi ha Samir Amin (1974) i Maria Mies (1986). Mentre que Samir Amin enfoca l'atenció en l'eurocentrisme de Marx, Mies posa l'èmfasi en la seva ceguera amb relació a l'explotació de les dones. Trobem una crítica diferent en Yann Moulier Boutang (1998, 16-23), que critica Marx perquè transmet la impressió que l'objectiu de la classe dominant europea era alliberar-se d'una força de treball que no necessitava. Boutang subratlla que va passar exactament el contrari: l'objectiu de l'expropiació de terres era fixar els treballadors en les seves feines, no pas incentivar-ne la mobilitat. La preocupació principal del capitalisme —com recalca Moulier Boutang— sempre ha sigut evitar la fugida del treball.

7. Michael Perelman assenyala que va ser Adam Smith qui va encunyar el terme acumulació primitiva, i després Marx el va rebutjar a causa del caràcter no històric de l'ús que li va donar Adam Smith. «Per posar èmfasi en la seva distància de Smith, Marx va anteposar el pejoratiu "suposada" al títol de l'última part del primer volum d'*El capital*, que va dedicar a l'estudi de l'acumulació primitiva. Marx, essencialment, va descartar la mítica acumulació "prèvia" de Smith per cridar l'atenció sobre l'experiència històrica real» (Perelman, 1985, 25-26).

històriques i *lògiques* per al desenvolupament del sistema capitalista; *primitiva* (*originària*) indica una condició prèvia per a l'existència de relacions capitalistes com un fet temporal específic.[8]

Marx, però, va analitzar l'acumulació primitiva quasi exclusivament des del punt de vista del proletariat industrial assalariat: el protagonista, segons ell, del procés revolucionari del seu temps i el fonament de la futura societat comunista. Per això, per a ell, l'acumulació primitiva consisteix essencialment en l'expropiació de terres de la pagesia europea i en la formació del treballador independent *lliure*, tot i que reconeixia que:

> *El descobriment d'or i plata a Amèrica, l'extirpació, l'esclavitud i el soterrament a les mines de la població aborigen, el començament de la conquesta i el saqueig de les Índies Orientals, la transformació d'Àfrica en una reserva per a la caça comercial de pell negra són [...] els moments principals de l'acumulació primitiva.*[9]

Marx també va reconèixer que «gran part del capital que avui apareix als Estats Units sense certificat de naixement, ahir era, a Anglaterra, la sang d'infants capitalitzada» (*Ibíd.* 829-830). En canvi, a la seva obra no trobem cap menció de les profundes transformacions que ha introduït el capitalisme en la reproducció de la força de treball i en

8. Sobre la relació entre les dimensions històrica i lògica de l'acumulació primitiva i les seves implicacions en els moviments polítics d'avui, vegeu: «Marx and Primitive Accumularion. The Continuous Character of Capital "Enclosures"», de Massimo De Angelis, a *The Commoner*: *The Continuing Appeal of Nationalism,* de Fredy Perlman, Detroit, Black and Red, 1985; i «Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans», de Mitchel Cohen (manuscrit inèdit).

9. Marx (2006, v. I, 939).

la posició social de les dones. I l'anàlisi de l'acumulació primitiva de Marx tampoc no parla de la *gran caça de bruixes* dels segles XVI i XVII, tot i que aquesta campanya de terror apadrinada per l'Estat va ser crucial en la derrota de la pagesia i va facilitar la seva expulsió de les terres que un dia havien sigut comunes.

En aquest capítol i els següents, parlaré d'aquests esdeveniments, especialment amb referència a Europa, argumentant que:

I. L'expropiació dels mitjans de subsistència dels treballadors europeus i l'esclavització dels pobles indígenes d'Amèrica i de l'Àfrica a les mines i les plantacions del Nou Món no van ser els únics mitjans amb què es va formar i *acumular* un proletariat mundial.
II. Aquest procés va requerir la transformació del cos en una màquina treballadora i la subjugació de les dones a la reproducció de la força de treball. Sobretot, va requerir la destrucció del poder de les dones, cosa que, tant a Europa com a Amèrica, es va aconseguir gràcies a l'extermini de les bruixes.
III. L'acumulació primitiva, doncs, no era simplement una acumulació i una concentració de treballadors explotables i de capital. També era *una acumulació de diferències i divisions dins de la classe obrera,* en la qual les jerarquies construïdes a partir del gènere, així com de la *raça* i de l'edat, van esdevenir constituents de la dominació de la classe i de la formació del proletariat modern.
IV. No podem identificar, per tant, l'acumulació capitalista amb l'alliberament del treballador, sigui dona o home, com han fet tants marxistes (entre altres), ni veure l'arribada del capitalisme com un moment de progrés històric. Al contrari, el capitalisme ha creat

formes d'esclavitud més brutals i enganyoses, de la mateixa manera que ha implantat divisions profundes al cos del proletariat, que han servit per intensificar i amagar l'explotació. És, en gran part, a causa d'aquestes divisions imposades —especialment les que hi ha entre home i dona— que l'acumulació capitalista continua devastant la vida a tots els racons del planeta.

L'acumulació capitalista i l'acumulació de treball a Europa

El capital, va escriure Marx, aflora sobre la faç de la terra regalimant sang i brutícia de cap a peus (1909, v. I, 834) i, efectivament, si mirem l'inici del desenvolupament del capitalisme, tenim la sensació de trobar-nos en un immens camp de concentració. Al Nou Món, veiem la subjugació dels pobles aborígens als règims de la *mita* i el *cuatequil*,[10]

[10] Per a una descripció dels sistemes d'*encomienda, mita* i *cuatequil,* vegeu (entre altres) André Gunder Frank (1978, 45); Steve J. Stern (1982), i Inga Clendinnen (1987). Gunder Frank va descriure l'*encomienda* com «un sistema en el qual els drets sobre el treball de les comunitats indígenes eren concedits als terratinents espanyols». Però, el 1548, els espanyols «van començar a reemplaçar l'*encomienda de servicio* pel *repartimiento* (anomenat *cuatequil* a Mèxic i *mita* al Perú), que obligava els caps de la comunitat indígena a subministrar al *juez repartidor* espanyol una certa quantitat de dies de treball per mes […] Per la seva banda, el funcionari espanyol distribuïa aquest subministrament de treball destinat a contractistes emprenedors, que se suposava que pagaven un salari mínim als treballadors» (1978, 45). Sobre els esforços dels espanyols per sotmetre els treballadors a través de diferents etapes de colonització a Mèxic i al Perú, i l'impacte que això va tenir en el descens de la població indígena, vegeu de nou Gunder Frank (*Ibíd.*, 43-49)

sota els quals van morir multituds de persones per treure plata i mercuri de les entranyes de la terra, a les mines de Huancavelica i el Potosí. A l'Europa oriental, tenim un *segon servatge* que lliga a la terra una població de grangers que mai no havien sigut serfs.[11] A l'Europa occidental, tenim els tancaments de terres, la caça de bruixes, les marques amb foc, els assots i l'empresonament de vagabunds i captaires a *work-houses* o hospicis[12] i correccionals, que van ser models per al futur sistema de presons. L'ascens del comerç d'esclaus ja es veu a l'horitzó, mentre els vaixells transporten criats no remunerats[13] i convictes mar enllà, d'Europa cap a Amèrica.

El que deduïm d'aquest escenari és que la força va ser la palanca principal, el principal poder econòmic, en el procés d'acumulació primitiva[14] perquè el desenvolupament

11. Per a una discussió sobre el segon servatge es pot consultar Immanuel Wallerstein (1974) i Henry Kamen (1971). Aquí és important remarcar que els pagesos transformats per primera vegada en serfs ara produïen per al mercat internacional de cereals. És a dir, tot i el caràcter aparentment retrògrad de la relació de treball que se'ls va imposar, aquells pagesos estaven integrats, sota el nou règim, en una economia capitalista en desenvolupament i en la divisió del treball capitalista a escala internacional.
12. Traduïm *work-house* [casa de treball] per *hospici*, si bé es tractava d'una mena d'asil establert a Anglaterra al segle XVII on els pobres havien de treballar per força a canvi de menjar i allotjament. (*N. de la t.*)
13. Els criats o servents no remunerats (*indentured servants*) estaven lligats a l'amo per un contracte de servei que els obligava a treballar pràcticament com esclaus durant uns quants anys. Molts se sotmetien a aquest tracte per poder obtenir el passatge a Amèrica. (*N. de la t.*)
14. Aquí em faig eco de la frase de Marx al volum I d'*El capital*: «La força […] és en si mateixa una potència econòmica» (Marx, 2006, 940). L'afirmació amb què Marx l'acompanya no és tan convincent: «La força és la partera de tota societat vella prenyada d'una de nova» (*Ibíd.*) Primer, perquè les parteres porten vida al món, i no

capitalista requeria un salt immens en la riquesa de què s'havia apropiat la classe dominant europea i en el nombre de treballadors que tenia sota el seu comandament. En altres paraules, l'acumulació primitiva consistia en una acumulació immensa de força de treball —*treball mort* en forma de béns robats i *treball viu* en forma d'éssers humans disponibles per a l'explotació— realitzada a una escala que no s'havia vist mai en el decurs de la història.

De manera significativa, la tendència de la classe capitalista, durant els tres primers segles de la seva existència, va ser imposar l'esclavitud i altres formes de treball forçat com a relació de treball dominant, una tendència només limitada per la resistència dels treballadors i el perill de l'exhauriment de la força de treball.

Això no va passar només a les colònies americanes, on al segle XVI començaven a prendre forma les economies basades en el treball forçat, sinó també a Europa. Més endavant, examino la importància del treball d'esclaus i del sistema de plantacions en l'acumulació capitalista. Aquí vull recalcar que, també a Europa, al segle XV, l'esclavitud, que no s'havia abolit del tot, es va revitalitzar.[15]

destrucció. Aquesta metàfora també suggereix que el capitalisme va *evolucionar* a partir de forces que es gestaven en el si del món feudal —un supòsit que el mateix Marx refuta en la discussió sobre l'acumulació primitiva. Comparar la força amb els poders generadors d'una partera també cobreix amb un vel benigne el procés d'acumulació de capital, ja que suggereix necessitat, inevitabilitat i, finalment, progrés.

15. L'esclavitud no es va abolir mai del tot a Europa; sobrevivia en certes bosses, sobretot com a esclavitud domèstica femenina. A finals del segle XV, però, els portuguesos van començar de nou a importar esclaus de l'Àfrica. Els intents d'imposar l'esclavitud van continuar a Anglaterra durant el segle XVI i van tenir com a conseqüència (després de la introducció de l'assistència pública) la construcció d'hospicis i correccionals, de la qual Anglaterra va ser pionera a Europa.

Com explica l'historiador italià Salvatore Bono —a qui devem l'estudi més extens sobre l'esclavitud a Itàlia—, hi havia un bon nombre d'esclaus a les àrees del Mediterrani durant els segles XVI i XVII, i el nombre va créixer després de la Batalla de Lepant (1571), que va fer augmentar les hostilitats contra el món musulmà. Bono calcula que, a la ciutat de Nàpols, hi vivien més de 10.000 esclaus, i 25.000 a tot el regne de Nàpols (l'u per cent de la població); i trobem xifres semblants en altres ciutats d'Itàlia i del sud de França. A Itàlia, es va desenvolupar un sistema d'esclavitud pública mitjançant el qual les autoritats de la ciutat donaven feina a les obres públiques a milers d'estrangers segrestats —els avantpassats dels actuals treballadors immigrants sense papers— o els enviaven a ciutadans privats que els posaven a treballar en feines agrícoles. Molts van ser destinats a galeres —una font important d'aquests llocs de treball era la flota vaticana (Bono, 1999, 6-8).

L'esclavitud «és aquella forma [d'explotació] que l'amo sempre s'esforça a obtenir» (Dockes, 1982, 2). Europa no era una excepció i és important recalcar-ho per dissipar el supòsit d'una connexió especial entre l'esclavitud i l'Àfrica.[16] Però, a Europa, l'esclavitud va ser un fenomen limitat, ja que no hi havia les condicions materials perquè n'hi hagués, tot i que els desitjos dels patrons devien ser forts si, a Anglaterra, l'esclavitud no es va il·legalitzar fins al segle XVIII. L'intent de recuperar el servatge també va fallar, excepte a l'Est, on l'escassesa de població feia que els terratinents tinguessin la

[16] Sobre aquest punt, vegeu Samir Amin (1974). També és important posar l'accent sobre l'existència de l'esclavitud europea durant els segles XVI i XVII (i després) perquè els historiadors europeus han *oblidat* aquest fet. D'acord amb Salvatore Bono, aquest oblit autoinduït és el producte de la *lluita per l'Àfrica*, justificada com una missió per posar fi a l'esclavitud al continent africà. Bono argumenta que les elits europees no podien admetre haver tingut esclaus a Europa, el suposat bressol de la democràcia.

paella pel mànec.[17] A l'Oest, la resistència dels pagesos, que va culminar amb la guerra dels pagesos alemanys, en va evitar el restabliment: un gran esforç d'organització que s'estenia per tres països (Alemanya, Àustria i Suïssa) i que reunia treballadors de tots els camps (grangers, miners i menestrals, i incloïa els millors artistes alemanys i austríacs).[18] Aquesta *revolució de l'home comú* va ser un punt d'inflexió en la història d'Europa. Com la revolució bolxevic del 1917 a Rússia, aquesta guerra pagesa va sacsejar els poderosos fins al moll de l'os i, en el seu inconscient, es va barrejar amb la presa del poder dels anabaptistes a Münster, cosa que confirmava les seves pors que hi havia una conspiració internacional en

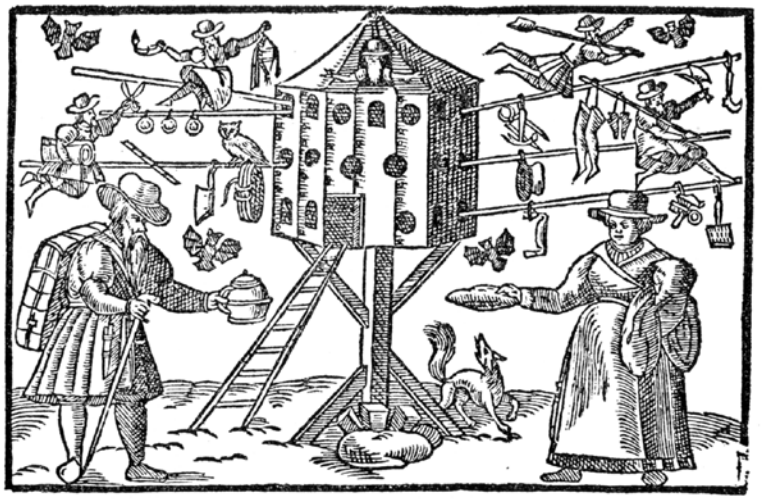
[17] Immanuel Wallerstein (1974, 90-95) i Peter Kriedte (1978, 69-70).

[18] Paolo Thea (1998) ha reconstruït de manera convincent la història dels artistes alemanys que van fer costat als pagesos.«Durant la Reforma, alguns dels millors artistes del segle XVI van abandonar els estudis per unir-se als pagesos en lluita […] Van escriure documents inspirats en els principis de la pobresa evangèlica, com el de compartir els béns i el de la redistribució de la riquesa. De vegades […] van prendre les armes per la causa. La llista interminable dels qui, després de les derrotes militars del maig i el juny del 1525, van plantar cara als rigors del codi penal, aplicat de manera despietada pels vencedors contra els vençuts, inclou noms famosos. Entre aquests noms, hi ha [Jorg] Ratget, esquarterat a Pforzheim (Stuttgart); [Philipp] Dietman, decapitat, i [Tilman] Riemenschneider, mutilat —tots dos a Wurzburg—, i [Matthias] Grunewald, perseguit a la cort de Magúncia on treballava. Els esdeveniments van afectar tant Holbein el Jove, que va abandonar Basilea, una ciutat que estava esquinçada pel conflicte religiós.»També a Suïssa, Àustria i el Tirol, els artistes van participar en la guerra dels pagesos; entre ells, n'hi havia algun de famós com Lucas Cranach el Vell i un gran nombre de pintors i gravadors (*Ibíd.*, 12-15; 73, 79, 80). Thea apunta que la participació, profundament sentida, dels artistes en la causa dels pagesos també era un signe de la revaluació dels temes rurals que retraten la vida camperola —pagesos ballant, animals i flora— en l'art alemany del segle XVI (*Ibíd.* 12-15; 73, 79, 80). «La vida rural s'havia animat […] amb la revolta havia adquirit una personalitat que valia la pena representar» (*Ibíd.,* 155).

marxa per derrocar el seu poder.[19] Després d'aquesta derrota, que va tenir lloc el mateix any que la conquesta del Perú, i que Albrecht Dürer va commemorar amb el Monument als pagesos vençuts (Thea, 1998, 65; 134-135), la revenja va ser implacable. «Milers de cadàvers estesos a terra entre Turíngia i Alsàcia, als camps, als boscos, als fossars d'un miler de castells desarmats i incendiats», «assassinats, torturats, empalats, martiritzats» (*Ibíd.*, 153, 146). Però el rellotge no podia recular. En diferents parts d'Alemanya i en altres territoris que havien estat al centre de la *guerra*, els drets consuetudinaris i fins i tot algunes formes de govern territorial es van mantenir.[20]

19. Durant els segles XVI i XVII, els governants europeus van interpretar i reprimir totes les protestes socials a través del prisma de la guerra dels pagesos i de l'anabaptisme. Els ecos de la revolució anabaptista es van sentir a l'Anglaterra isabelina i a França, i van inspirar severitat i una vigilància rigorosa en relació amb qualsevol desafiament a l'autoritat constituïda. *Anabaptista* es va convertir en una paraula maleïda, un signe d'oprobi i d'intenció criminal, com *comunista* als Estats Units de la dècada dels cinquanta i com *terrorista* avui dia.

20. En algunes ciutats-estat es van mantenir l'autoritat municipal i alguns privilegis. En diverses comarques, els pagesos «es van continuar refusant a pagar deutes, impostos i serveis laborals»; «em deixaven cridar i no em donaven res», es queixava l'abat de Schussenried, parlant dels qui li treballaven la terra (Blickle, 1985, 172). A l'Alta Suàbia, tot i que no s'havia abolit el servatge, es van acceptar algunes de les principals exigències dels pagesos amb relació als drets d'herència i de matrimoni a través del Tractat de Memmingen del 1526. «A l'Alt Rin, també, algunes comarques van arribar a acords que eren positius per als pagesos» (*Ibíd.*, 172-179). A Berna i a Zuric, Suïssa, van abolir l'esclavitud. Al Tirol i a Salzburg, es van negociar mesures per a l'«home comú» (*Ibíd.* 176-179). Però «l'autèntica filla de la revolució va ser l'assemblea territorial, instituïda després del 1525 a l'Alta Suàbia, que va posar les bases per a un sistema d'autogovern que va perdurar fins al segle XIX. Després del 1525, van sorgir noves assemblees territorials que «[van portar a terme] tímidament una de les exigències del 1525: que



Gravat alemany de principis del segle XVII que escarneix la creença dels anabaptistes en la compartició comunista de béns.

Això va ser una excepció. On no es podia dominar la resistència dels treballadors a convertir-se en serfs, la resposta era l'expropiació de les terres dels pagesos i la introducció de treball forçat assalariat. Als treballadors que provaven de buscar feina pel seu compte o que abandonaven els seus patrons, se'ls castigava amb la presó i fins i tot amb la mort, en cas de reincidència. El mercat de treball assalariat *lliure* no es va desenvolupar a Europa fins al segle XVIII i, fins i tot llavors, només s'obtenia treball assalariat amb contracte al

l'home comú formés part de les corts territorials, amb la noblesa, el clero i els habitants de les ciutats». Blickle conclou que «allà on va triomfar aquesta causa no podem dir que els senyors coronessin la seva conquesta militar amb una victòria política, ja que el príncep encara estava lligat al consentiment de l'home comú. Va ser més endavant, durant la formació de l'Estat absolut, que el príncep es va poder alliberar del consentiment» (*Ibíd.*, 181-182).

preu d'una lluita intensa i a condició de pertànyer a un grup limitat, que incloïa els requisits de ser home i adult. Així i tot, el fet que l'esclavitud i el servatge no es poguessin restaurar significava que la crisi de treball que havia caracteritzat la baixa edat mitjana va continuar a Europa fins al segle XVII, agreujada pel fet que l'impuls per maximitzar l'explotació del treball va posar en perill la reproducció de la força de treball. Aquesta contradicció —que encara és un tret característic del desenvolupament capitalista[21]— va explotar amb més dramatisme que enlloc a les colònies americanes, on la feina, la malaltia i els càstigs disciplinaris van destruir dues terceres parts de la població nativa americana durant les dècades immediatament posteriors a la conquesta.[22] La mateixa contradicció estava al cor del comerç

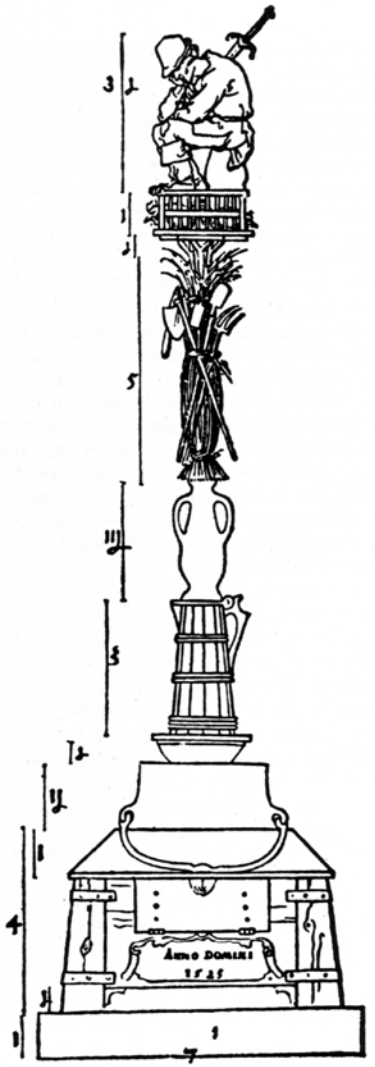
21. Respecte a la depauperació creixent del món provocada pel desenvolupament capitalista, l'antropòleg francès Claude Meillassoux (1981, 140), *Femmes, greniers & capitaux [Dones, graners i capitals]*, ha dit que aquesta contradicció anuncia una futura crisi per al capitalisme: «En última instancia, l'imperialisme —com a mitjà per reproduir força de treball barata— està portant el capitalisme a una profunda crisi perquè, si encara hi ha milions de persones al món […] que no participen directament en l'ocupació capitalista […], quants poden, encara, a causa de la disrupció social, la fam i les guerres que provoca, produir la seva pròpia subsistència i alimentar els fills?».

22. La dimensió de la catàstrofe demogràfica causada per l'*intercanvi colombí* encara s'està debatent avui dia. Les estimacions del descens de la població a l'Amèrica del Sud i Central durant el primer segle postcolombí varien molt, però l'opinió acadèmica contemporània és quasi unànime quan en compara els efectes amb un holocaust americà. André Gunder Frank escriu: «En poc més d'un segle, la població índia va disminuir un 90% i fins i tot un 95% a Mèxic, el Perú i algunes altres regions» (1978, 43). De manera semblant, Noble David Cook diu: «Potser nou milions de persones vivien dintre dels límits traçats per les fronteres contemporànies del Perú. La quantitat d'habitants un segle després del contacte era més o menys una desena part dels que hi havia quan els europeus van envair el món andí» (Cook, 1981, 116).

Pagès amb la bandera de la *Llibertat*

d'esclaus i de l'explotació del treball d'esclaus. Milions d'africans van morir a causa de les condicions de vida torturadores a què estaven sotmesos durant el *Middle Passage*[23] i a les plantacions. A Europa, l'explotació de la força de treball no ha arribat mai a unes proporcions tan genocides, amb l'excepció del règim nazi. Així i tot, també a Europa,

23. *Middle Passage* era el nom que rebia la travessia dels esclaus des de l'Àfrica fins a Amèrica. Formava part de la ruta de comerç triangular que feien els vaixells que salpaven d'Europa carregats de béns manufacturats, que canviaven per homes un cop arribaven als mercats africans. Des d'allà, els transportaven per l'Atlàntic com a esclaus; a Amèrica, els venien o canviaven per matèries primeres, que transportaven a Europa per completar la travessia. Com que era el trajecte intermedi de la ruta, l'anomenaven *travessia del mig*. (*N. de la t.*)



Albrecht Dürer, *Monument als pagesos vençuts* (1526). Aquesta imatge, que representa un pagès entronitzat sobre una col·lecció d'objectes de la seva vida quotidiana, és altament ambigua. Pot suggerir que els pagesos van ser traïts o que hem de tractar els pagesos com a traïdors. Per tant, s'ha interpretat tant com una sàtira dels pagesos rebels com, també, com un homenatge a la seva força moral. El que sabem del cert és que, a Dürer, el van pertorbar profundament els esdeveniments del 1525 i que, com a luterà convençut, devia seguir Luter en la seva condemna de la revolta.

durant els segles XVI i XVII, la privatització de la terra i la mercantilització de les relacions socials (la resposta dels senyors i els mercaders a la seva crisi econòmica) va causar pobresa i mortaldat generalitzades, i una intensa resistència que amenaçava de fer naufragar l'emergent economia capitalista. Aquest, argumento, és el context històric on s'ha de situar la història de les dones i de la reproducció en la transició del feudalisme al capitalisme. Perquè els canvis que va introduir l'arribada del capitalisme en la posició social de les dones —especialment en les de la classe proletària, tant a Europa com a Amèrica— van ser imposats, sobretot, amb el fi de buscar noves fonts de treball, així com noves formes de disciplina i de divisió de la força de treball.

Amb el fi de donar suport a aquesta afirmació, rastrejo els dos principals esdeveniments que van donar forma a l'arribada del capitalisme a Europa —la privatització de terres i la revolució dels preus— per argumentar que ni l'un ni l'altre no van ser suficients per produir un procés de proletarització autosuficient. Després examino, a grans trets, les polítiques que ha introduït el capitalisme per disciplinar, reproduir i expandir el proletariat europeu, començant amb l'atac contra les dones que va tenir com a conseqüència la construcció d'un nou ordre patriarcal, que defineixo com el *patriarcat del salari*. I, a l'últim, estudio la producció de jerarquies racials i sexuals a les colònies, i em pregunto fins a quin punt podrien formar un terreny de confrontació o de solidaritat entre les dones indígenes africanes i europees i entre dones i homes.

La privatització de la terra a Europa, la producció d'escassesa i la separació de la producció i la reproducció

Des dels inicis del capitalisme, l'empobriment de la classe treballadora va començar amb la guerra i amb la privatització de la terra. Això va ser un fenomen internacional. Cap a la meitat del segle XVI, els mercaders europeus havien expropiat gran part de la terra de les illes Canàries i l'havien convertida en plantacions de sucre. El procés més massiu de privatització de terres i de tancaments de camps va tenir lloc a Amèrica, on, al tombant del segle XVII, els espanyols s'havien apropiat un terç de la terra comunal indígena amb el sistema de l'*encomienda*. La pèrdua de terres també va ser una de les conseqüències de la caça d'esclaus a l'Àfrica, que va privar moltes comunitats dels millors dels seus joves.

A Europa, la privatització de la terra va començar a finals del segle XV, simultàniament amb l'expansió colonial. Va prendre formes diferents: expulsió d'arrendataris, augment de les rendes i increment dels impostos per part de l'Estat, cosa que va produir l'endeutament i la venda de terres. Defineixo aquests processos com a *expropiació de terres* perquè, fins i tot en els casos en què no es va fer servir la violència, la pèrdua de terres es va produir contra la voluntat d'un individu o d'una comunitat i en va debilitar la capacitat de subsistència. Aquí s'han d'esmentar dues formes d'expropiació de la terra: la guerra —el caràcter de la qual va canviar en aquest període, ja que es va utilitzar com a mitjà per transformar els acords territorials i econòmics— i la reforma religiosa.

«Abans del 1494, la guerra havia consistit, a Europa, en petites batalles caracteritzades per campanyes breus i irregulars» (Cunningham i Grell, 2000, 95). Normalment tenien lloc a l'estiu per donar temps als pagesos, que

Jaques Callot, Els horrors de la guerra (1633). Gravat. Els homes penjats per les autoritats militars eren antics soldats que s'havien convertit en bandolers. Els soldats llicenciats eren una part important de la munió de vagabunds i captaires que poblaven els camins de l'Europa del segle XVII.

formaven el gruix dels exèrcits, per sembrar els camps; els exèrcits es confrontaven durant llargs períodes de temps sense gaire acció. Però, al segle XVI, les guerres es van fer més freqüents i va aparèixer un nou tipus de guerra, en part a causa de les novetats tecnològiques, però sobretot perquè els estats europeus van començar a utilitzar la conquesta territorial per resoldre les crisis econòmiques, i els financers acabalats hi invertien diners. Les campanyes militars es van fer molt més llargues. Els exèrcits es van multiplicar per deu i es van tornar permanents i professionalitzats.[24] Es contractaven mercenaris que no tenien cap lligam amb la població local; l'objectiu de la guerra va esdevenir l'aniquilació de l'enemic, de manera que la guerra

[24] Sobre els canvis en la naturalesa de la guerra a l'Europa moderna, vegeu Cunningham i Grell (2000, 95-102); Kaltner (1998). Cunningham i Grell (2000, 95) escriuen: «El 1490, un exèrcit gran estava format per 20.000 homes; el 1550, doblava el volum i, cap al final de la Gerra dels Trenta Anys, els principals estats europeus tenien exèrcits de terra d'uns 150.000 homes».

Els quatre genets de l'Apocalipsi, Mattheus Merian (1630).

deixava pobles deserts, camps coberts de cadàvers, fam i epidèmies per allà on passava, com al quadre *Els quatre genets de l'Apocalipsi* d'Albrecht Dürer (1498).[25] Aquest fenomen, que va tenir un impacte traumàtic sobre la població que ha quedat reflectit en nombroses representacions artístiques, va canviar el paisatge agrícola d'Europa.

[25.] El gravat d'Albrecht Dürer no va ser l'única representació dels *quatre genets*. També en tenim una de Lucas Cranach (1522) i una de Mattheus Merian (1630). Les representacions de camps de batalla que retraten matances de soldats i civils, pobles en flames i fileres de cossos penjats són massa abundants per esmentar-les. La guerra és, possiblement, el tema principal de la pintura als segles XVI i XVII i s'infiltra en totes les obres, fins i tot en les més ostensiblement dedicades a temes sagrats.

També es van anul·lar molts contractes de tinença quan es van confiscar les terres de l'Església durant la Reforma, que va començar amb una gran apropiació de terres per part de la classe alta. A França, una avidesa comuna per tenir les terres de l'Església va unir, al principi, les classes baixes i altes en el moviment protestant, però, quan es va subhastar la terra, a partir del 1563, els menestrals i els jornalers, que havien exigit l'expropiació de l'Església «amb una passió sorgida de l'amargor i de l'esperança» i que s'havien mobilitzat amb la promesa que ells també rebrien la seva part, van veure les seves expectatives traïdes (Le Roy Ladurie, 1974, 173-176). També van enganyar els pagesos, que s'havien fet protestants per alliberar-se dels delmes. Quan es van disposar a defensar els seus drets, tot declarant que l'Evangeli prometia «terra, llibertat i drets», van rebre atacs salvatges com a impulsors de la sedició (*Ibíd.*, 192).[26] A Anglaterra, moltes terres van canviar de mans en nom de la reforma religiosa. W. G. Hoskin l'ha descrita com «la transferència de terres més gran de la història anglesa des de la conquesta normanda» o, més succintament, com «el gran saqueig».[27]A Anglaterra, però,

[26.] Aquest desenllaç posa de manifest els dos esperits de la Reforma, un de popular i un altre d'elitista, que aviat es van dividir en línies oposades. Mentre l'ala conservadora de la Reforma posava èmfasi en les virtuts del treball i de l'acumulació de riquesa, l'ala popular exigia una societat governada per l'*amor pietós*, la igualtat i la solidaritat comunal. Sobre les dimensions de classe de la Reforma, vegeu Henry Heller (1986) i Po-Chia Hsia (1988).

[27.] Hoskins (1976, 121-123). A Anglaterra, l'Església d'abans de la Reforma havia posseït entre el 25% i el 30% de la propietat immobiliària del país. Enric VIII va vendre el 60% de les seves terres (Hoskins, 1976, 121-123). Qui més va guanyar amb la confiscació i va posar més entusiasme en el tancament de les terres adquirides no va ser la vella noblesa ni els qui depenien dels espais comuns per mantenir-se, sinó l'aristocràcia terratinent i els *homes nous*, especialment els advocats i els comerciants, que personificaven

la privatització de terres es va dur a terme, sobretot, mitjançant els tancaments, un fenomen que està tan associat a l'expropiació dels treballadors de la seva *riquesa comuna* que, al nostre temps, el fan servir els activistes anticapitalistes com a significant dels atacs contra els drets socials.[28]

Al segle XVI, tancament era un terme tècnic que indicava un conjunt d'estratègies que feien servir els senyors anglesos i els

l'avarícia en la imaginació dels pagesos (Cornwall, 1977, 22-28). El pagesos tenien tendència a esbravar la fúria contra aquests homes nous. Una instantània excel·lent dels guanyadors i els perdedors en la gran transferència de terres produïda durant la Reforma anglesa és la taula XV de Kriedte (1983, 60), que mostra que entre el 20% i el 25% de la terra que estava en mans de l'Església va passar a ser propietat de l'aristocràcia terratinent. Les columnes següents són les més rellevants:

DISTRIBUCIÓ DE LA TERRA PER GRUP SOCIAL A ANGLATERRA I GAL·LES

	1436 (en%)*	1690 (en%)
Grans propietaris	15-20	15-20
Aristocràcia terratinent	25	45-50
Petits propietaris	20	25-33
L'Església i la Corona	25-30	5-10

*sense Gal·les

Sobre les conseqüències de la Reforma a Anglaterra pel que fa a la propietat de la terra, vegeu també Christopher Hill (1958, 41), que escriu:«No fa falta idealitzar les abadies com a terratinents indulgents per admetre certa veritat en les acusacions de l'època que els nous compradors van escurçar els contractes d'arrendament, van desgavellar els lloguers i van desnonar els arrendataris […] "No sabeu", va dir John Palmer a un grup d'arrendataris que estava desnonant, "que la gràcia del rei ha humiliat totes les cases de monjos, frares i monges? Per tant, no deu haver arribat, ja, el moment que nosaltres, els senyors, enderroquem les cases d'aquests brètols?"».

28. Vegeu *Midnight Notes* (1990); també *The Ecologist* (1993); i el debat en curs sobre els tancaments i els béns comuns a *The Commoner* [commoner.org.uk], especialment el número 2 (setembre 2001) i el número 3 (gener 2002).

grangers rics per eliminar la propietat de terres comunals i expandir les seves propietats.[29] Sobretot es referia a l'abolició del sistema de camp obert, un acord segons el qual els vilatans eren amos de feixes de terra no contigües en un camp sense tancar. El tancament també comportava l'encerclament de les terres comunes i l'enderrocament de les barraques dels pobres que no tenien terra però podien sobreviure gràcies als drets consuetudinaris.[30] També es van tancar grans extensions de

29. Al principi, tancament volia dir «envoltar un tros de terra amb tanques, séquies i altres barreres per tallar el pas al trànsit lliure d'homes i animals; la tanca era la marca de propietat i ocupació exclusiva d'un terreny. Per tant, a partir del tancament, l'ús col·lectiu de la terra es va substituir per la propietat individual i l'ocupació aïllada» (G. Slater, 1968, 1-2). Als segles XV i XVI es van utilitzar formes diferents per abolir l'ús col·lectiu de la terra. Les vies legals eren: a) la compra, per part d'una persona, de totes les terres arrendades i els drets accessoris; b) l'emissió, per part del rei, d'una llicència especial per tancar terres o l'aprovació d'una llei de tancament al Parlament; c) un acord entre el terratinent i els arrendataris, incorporat en un decret del jutjat; d) els tancaments dels erms per part dels senyors, segons les disposicions dels Estatus de Merton (1235) i Westminister (1285). Roger Manning assenyala, però, que aquests «mètodes legals […] sovint amagaven l'ús de la força, el frau i la intimidació contra els arrendataris» (Manning, 1998, 25). També E. D. Fryde escriu que «l'assetjament prolongat als arrendataris, combinat amb amenaces de desnonament tan bon punt es presenta una oportunitat legal» i la violència física es van fer servir per provocar desnonaments en massa, «en particular durant els anys de desordre entre 1450 i 1485 [és a dir, la Guerra de les Dues Roses]» (Fryde, 1996, 186). A *Utopia* (1516), Thomas More va expressar l'angoixa i la desolació que produïen aquestes expulsions en massa quan parlava de certes ovelles, tan golafres i salvatges «que es mengen i s'empassen els homes i tot». «Ovelles» —afegia— «que consumeixen, destrossen i devoren camps sencers, cases i ciutats».

30. A *The Invention of Capitalism [La invenció del capitalisme]* (2000, 38 i següents), Michael Perelman ha subratllat la importància dels *drets consuetudinaris* (per exemple, la caça), que sovint eren vitals i marcaven la diferència entre la supervivència i l'absoluta indigència.

terra per crear parcs de cérvols, mentre s'arrasaven pobles sencers per convertir-los en pastures.

Tot i que els tancaments de terres van continuar fins al segle XVIII (Neeson, 1993), fins i tot abans de la Reforma es van destruir més de dues mil comunitats rurals d'aquesta manera (Fryde, 1996, 185). L'extinció de poblacions rurals va ser tan greu que, el 1518 i una altra vegada el 1548, la Corona va ordenar una investigació. Però, tot i el nomenament d'unes quantes comissions reials, es va fer poca cosa per aturar aquesta tendència. Llavors, va començar una lluita intensa: el punt àlgid van ser els nombrosos alçaments, acompanyats d'un llarg debat sobre els beneficis i els desavantatges de la privatització de la terra; un debat que encara continua avui dia, revifat per l'assalt del Banc Mundial als béns comuns del planeta.

En resum, l'argument proposat pels *modernitzadors* de totes les perspectives polítiques és que els tancaments de terres van estimular l'eficiència agrícola, i que els desplaçaments següents es van compensar amb un creixement significatiu de la producció agrícola. Afirmen que la terra estava exhaurida i que, si hagués continuat en mans dels pobres, hauria deixat de produir (una anticipació de la *tragèdia dels comuns* de Garrett Hardin);[31] si la tenien els rics, en canvi, la terra podia descansar. L'argument continua dient que, combinats amb les innovacions agrícoles,

[31] L'assaig de Garrett Hardin, «La tragèdia dels comuns» (1968), va ser un dels pilars de la campanya ideològica per donar suport a la privatització de la terra durant la dècada dels setanta. La versió de Hardin sobre la *tragèdia* assenyala la inevitabilitat de l'egoisme hobbesià com a determinant del comportament humà. Segons ell, en un camp comú hipotètic, cada pastor vol maximitzar els seus guanys sense tenir en compte les repercussions dels seus actes sobre els altres pastors, de manera que «la ruïna és el destí cap al qual s'apressen tots els homes, cada un perseguint el seu propi interès» (a Baden i Noonan eds., 1998, 8-9).

els tancaments de camps feien la terra més productiva, de manera que s'estimulava l'expansió de la provisió d'aliments. Des d'aquest punt de vista, qualsevol lloança de la tinença de terres comunals es descarta com a *nostàlgia del passat*, amb el supòsit que el comunalisme agrícola és antiquat i ineficient i que els que el defensen són culpables d'un lligam exagerat amb la tradició.[32]

Però aquests arguments no s'aguanten. La privatització de la terra i la comercialització de l'agricultura no van augmentar la provisió de menjar disponible per a la gent comuna, tot i que hi va haver més menjar disponible per al mercat i per a l'exportació. Per als treballadors, es van inaugurar dos

[32] La defensa dels tancaments de terres des del punt de vista de la *modernització* té una història llarga, però el neoliberalisme hi ha donat un nou impuls. El principal promotor ha sigut el Banc Mundial, que sovint exigeix als governs de l'Àfrica, l'Àsia, l'Amèrica del Sud i Oceania que privatitzin les terres comunes com a condició per rebre préstecs (World Bank, 1959). Una defensa clàssica dels guanys en productivitat derivats dels tancaments de terres es pot trobar a Harriett Bradley (1968, [1918]). La literatura acadèmica ha adoptat un enfocament més equànime, a partir de *costos/guanys*, exemplificat en els treballs de G. F. Mingay (1997) i Robert S. Duplessis (1997, 56-70). Ara, la batalla sobre els tancaments ha traspassat les fronteres disciplinàries i també en parlen els especialistes en literatura. Un exemple de traspassament de fronteres disciplinàries és el que ofereixen Richard Burt i John Michael Archer (eds.) a *Enclosure Acts. Sexuality, Property and Culture in Early Modern England [Lleis de tancaments. Sexualitat, propietat i cultura als començaments de l'Anglaterra moderna]* (1994) —especialment els assaigs de James R. Siemon, «Landlord, not King: Agrarian Change and Interarticulation»; i William C. Carroll, «"The Nursery of Beggary": Enclosure, Vagancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period». William C. Carroll ha detectat que, a l'època Tudor, els portaveus de la classe encercladora van dur a terme una animada defensa dels tancaments de terres i una crítica dels camps comuns. D'acord amb aquest discurs, els encercladors fomentaven l'empresa privada, que al seu torn fomentava la producció agrícola, mentre que els camps comuns eren «vivers i contenidors de lladres, delinqüents i captaires» (Carroll, 1994, 37-38).

segles de fam, de la mateixa manera que, avui, fins i tot a les zones més fèrtils de l'Àfrica, l'Àsia i l'Amèrica del Sud, hi ha una desnutrició incontrolada a causa de la destrucció de la tinença de terres comunals i la política d'*exportació o mort* imposada pels programes d'ajust estructural del Banc Mundial. La introducció de noves tècniques agrícoles a Anglaterra tampoc no va compensar aquesta pèrdua. Al contrari, el desenvolupament del capitalisme agrari «va anar de bracet» amb l'empobriment de la població rural (Lis i Soly, 1979, 102). Un testimoni de la misèria que va produir la privatització de terres és el fet que, tot just un segle després de l'emergència del capitalisme agrari, seixanta ciutats europees havien instituït alguna forma d'assistència social o anaven en aquesta direcció, i la vagabunderia s'havia convertit en un problema internacional (*Ibíd.,* 87). El creixement de la població pot haver sigut un factor que hi ha col·laborat, però se n'ha exagerat la importància, que s'ha de circumscriure en el temps. Cap a finals del segle XVI, gairebé a tot Europa, la població estava estancada o disminuïa, però aquesta vegada els treballadors no van obtenir cap benefici del canvi.

També hi ha idees errònies sobre l'efectivitat del sistema agrícola de camps oberts. Els historiadors neoliberals l'han descrit com un malbaratament, però fins i tot un partidari de la privatització de terres com Jean De Vries reconeix que l'ús comunal dels camps agrícoles tenia molts avantatges. Protegia els pagesos si la collita fallava, a causa de la varietat de feixes a què una família tenia accés; també permetia un programa de treball manejable (ja que cada feixa requeria atenció en un temps diferent), i estimulava un estil de vida democràtic, basat en l'autonomia i l'autosuficiència, ja que totes les decisions —quan s'havia de plantar o recol·lectar, quan s'havien de drenar els pantans, quants animals hi podia haver a les terres comunes— es prenien en assemblees de pagesos.[33]

[33] De Vries (1976, 42-43); Hoskins (1976, 11-12).

Festa rural. Totes les festes, jocs i aplecs de la comunitat pagesa es feien a les terres comunes. Gravat del segle XVI de Daniel Hopfer.

Les mateixes consideracions valen per als *comuns*. Desdenyats per la literatura del segle XVI com una font de ganduleria i desordre, els comuns eren essencials per a la reproducció de molts petits grangers o boscaters, que sobrevivien només perquè tenien accés als prats on podien tenir vaques, els boscos on podien recollir llenya, maduixes silvestres i herbes, o les pedreres de minerals, els estanys per pescar i els espais oberts per reunir-se. A més d'estimular la presa de decisions col·lectiva i la cooperació en el treball, els camps comuns eren els fonament material sobre el qual podia prosperar la solidaritat i la

sociabilitat dels pagesos. Totes les festes, jocs i aplecs de la comunitat pagesa es feien a les terres comunes.[34] La funció social dels comuns era especialment important per a les dones, que, com que tenien menys dret a la terra i menys poder social, en depenien més per a la subsistència, l'autonomia i la socialització. Parafrasejant l'afirmació d'Alice Clark sobre la importància dels mercats per a les dones a l'Europa precapitalista, podem dir que els comuns també eren el centre de la vida social per a les dones, el lloc on es trobaven, intercanviaven notícies, es donaven consells i on podien formar un punt de vista propi, autònom del dels homes, sobre els esdeveniments comunals. (Clark, 1968, 51).

Aquesta xarxa de relacions cooperatives, a què R. D. Tawney s'havia referit com el «comunisme primitiu» del poble feudal, es va esfondrar quan es va abolir el sistema de camp obert i es van tancar les terres comunals (Tawney, 1967). Quan es va privatitzar la terra i els contractes de treball individuals van reemplaçar els col·lectius, no només va desaparèixer la cooperació en el treball agrícola; les diferències econòmiques entre la població rural van augmentar a mesura que va augmentar la quantitat d'ocupants il·legals que només tenien un jaç i una vaca, i cap altra opció a part d'anar «amb el genoll doblegat i la gorra a la mà» a pidolar feina (Seccombe, 1992). Es va trencar la cohesió social;[35] es van desintegrar les famí-

[34] Els comuns eren el lloc on se celebraven les festes populars i altres activitats col·lectives com ara esports, jocs i aplecs. Quan els van tancar, la sociabilitat que havia caracteritzat la vida comunitària del poble es va afeblir greument. Entre els rituals que van desaparèixer, hi havia la *Rogationtide perambulation*, una desfilada anual pels camps amb l'objectiu de beneir els futurs conreus que, per culpa dels tancaments, no es va poder continuar fent. (Underdown, 1985, 81).

[35] Sobre la descomposició de la cohesió social, vegeu (entre altres) David Underdown (1985), *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603-1660 [Festa, revolta i rebel·lió: política i cultura popular a Anglaterra, 1603-1660]*, especialment el capítol 3, que també descriu els esforços que va fer la noblesa més antiga per distingir-se dels *nous rics*.

lies; els joves abandonaven el poble per afegir-se al nombre cada vegada més gran de vagabunds o treballadors itinerants —això aviat es va convertir en el problema social de l'època— i abandonaven els vells, que s'havien d'espavilar sols. Les dones grans que ja no eren mantingudes pels fills estaven especialment en desavantatge: passaven a les files dels pobres o havien de sobreviure demanant o amb petits furts, i ajornant els pagaments. El resultat d'això va ser una pagesia polaritzada, no només per les desigualtats econòmiques cada vegada més grans, sinó també per una xarxa d'odi i ressentiment que està ben documentada als registres de la caça de bruixes i que demostra que les baralles relatives a les peticions d'ajuda, l'entrada d'animals a propietats alienes sense permís i les rendes impagades eren al darrere de moltes acusacions.[36]

Els tancaments de terres també van afeblir la situació econòmica dels menestrals. De la mateixa manera que les corporacions internacionals s'aprofiten dels pagesos amb les terres expropiades pel Banc Mundial per construir *zones de lliure exportació* on es produeixen mercaderies amb un cost mínim, durant els segles XVI i XVII, els comerciants capitalistes es van aprofitar de la mà d'obra barata que estava disponible a les zones rurals per trencar el poder dels gremis urbans i destruir la independència dels menestrals. Aquest va ser el cas, especialment, de la indústria tèxtil, que es va reorganitzar com a indústria artesanal rural basant-se en el sistema *a preu fet*, antecedent de l'*economia submergida*, també basada en la feina de dones i criatures.[37] Però la feina dels treballadors

[36] Kriedte (983, 55); Briggs (1998, 289-316).

[37] La indústria menestral va ser el resultat de l'extensió de la indústria rural al feu, reorganitzada per comerciants capitalistes amb el fi d'aprofitar la gran reserva de treball alliberada pels

tèxtils no va ser l'única que es va abaratir. Tan bon punt van perdre l'accés a la terra, tots els treballadors es van trobar sotmesos a una dependència desconeguda a l'època medieval, ja que la condició de sense terra va donar poder als patrons per retallar-los la paga i allargar-los la jornada laboral. A les àrees protestants, això va passar sota el pretext de la reforma religiosa, que va doblar l'any laboral eliminant les festes dels sants.

No és estrany que amb l'expropiació de terres es produís un canvi en l'actitud dels treballadors respecte al salari. Mentre que a l'edat mitjana el salari es veia com un instrument de llibertat (en contrast amb l'obligació dels serveis laborals), tan bon punt es va acabar l'accés a la terra, els salaris es van començar a veure com instruments d'esclavitud (Hill, 1975, 181 i següents).[38]

tancaments de terres. Amb aquesta maniobra, els comerciants van provar de trampejar els salaris alts i el poder dels gremis urbans. Així va ser com va néixer el *sistema domèstic* —un sistema mitjançant el qual els capitalistes distribuïen llana o cotó per filar o teixir entre les famílies rurals, i sovint també les eines de treball, i després recollien el producte acabat. La importància del sistema domèstic i de la indústria artesanal per al desenvolupament de la indústria britànica es pot deduir del fet que la totalitat de la indústria tèxtil, el sector més important durant la primera fase del desenvolupament capitalista, es va organitzar d'aquesta manera. La indústria artesanal tenia dos avantatges fonamentals per als patrons: evitava el perill de les *combinacions*; i abaratia el cost del treball, ja que l'organització a la llar proveïa els treballadors de serveis domèstics gratuïts i de la cooperació de fills i mullers, que es tractaven com a ajudants i rebien un salari baix com a *auxiliars*.

38. El treball assalariat estava tan identificat amb l'esclavitud que els que defensaven la igualtat (*levellers*) excloïen els treballadors assalariats del vot, ja que no els consideraven prou independents dels seus patrons per poder votar. «Per què una persona lliure s'hauria d'esclavitzar a si mateixa?», preguntava El Zorro, un personatge de *Moher Hubbard's Tale*, d'Edmund Spenser (1591). Per la seva banda, Gerrard Winstanley, el dirigent dels cavadors,

Els treballadors detestaven el treball assalariat fins al punt que Gerrard Winstanley, dirigent dels *diggers* [els *cavadors*], va declarar que no hi havia cap diferència entre viure amb l'enemic i viure amb un germà si es treballava per un salari. Això explica que, a conseqüència dels tancaments —fem servir aquest terme en un sentit ampli per incloure-hi totes les formes de privatització de terres—, hi hagués un gran creixement del nombre de vagabunds i *sense amo* que s'estimaven més voltar pels camins arriscant-se a l'esclavitud i a la mort —com prescrivia la legislació *sagnant* aprovada en contra seu— que no pas treballar per un salari.[39] També explica l'àrdua lluita que van sostenir els pagesos per defensar el seu tros de terra, per petit que fos, de l'expropiació.

A Anglaterra, les lluites contra els tancaments de camps van començar a finals del segle XV i van continuar durant el XVI i el XVII, quan fer caure les tanques d'encerclament va esdevenir «l'espècie més comuna de protesta social» i el símbol del conflicte de classes (Manning, 1988, 311). Els motins contra els tancaments sovint es van convertir en revoltes massives. La més notòria va ser la rebel·lió de Kett, anomenada així pel dirigent, Robert Kett, que va tenir lloc a Norfolk el 1549. No es va tractar d'una petita escaramussa nocturna. Al seu punt àlgid, els rebels eren 16.000, tenien artilleria, van derrotar un exèrcit del govern de 12.000 homes i fins i tot van prendre Norwich, que en aquells moments era la segona ciutat més gran d'Anglaterra.[40] També van esbossar un

va declarar que no hi havia diferència entre viure amb l'enemic i viure amb un germà si es treballava per un salari (Hill, 1975).

39. Herzog (1989, 45-52). La bibliografia sobre vagabunds és abundant. Entre els llibres més importants al voltant d'aquest tema, hi ha el d'A. Beier (1974) i *Poverty, A History [La pobresa, una història]* (1994) de B. Geremek.

40. Fletcher (1973, 64-77); Cornwall (1977, 137-241); Beer (1982, 82-139). A principis del segle XVI, la petita aristocràcia rural va participar en molts motins: utilitzaven l'odi popular envers els

programa que, si s'hagués posat en pràctica, hauria aturat l'avenç del capitalisme agrari i hauria eliminat tots els vestigis del poder feudal al país. Consistia en vint-i-nou exigències que Kett, granger i adobador, va presentar al *Lord Protector*. La primera deia: «A partir d'ara, cap home no tornarà a tancar terres». Altres articles exigien que els lloguers es reduïssin als preus que prevalien seixanta-cinc anys enrere, que «tots els propietaris vitalicis i els que tinguessin un títol poguessin beneficiar-se de totes les terres comunes», i «que tots els serfs fossin alliberats, ja que Déu va fer tots els homes lliures amb el seu preciós vessament de sang» (Fletcher, 1973, 142-144). Aquestes exigències es van posar en pràctica. Per tot Norfolk es van arrencar les tanques i els rebels només es van aturar quan l'exèrcit d'un altre govern els va atacar. Hi va haver 3500 morts en la massacre que va seguir. I centenars de ferits. A Kett i el seu germà William, els van penjar a la banda de fora de les muralles de Norwich.

Però les lluites contra els tancaments de terres van continuar durant el període jacobí amb un notable augment de la presència de dones.[41] Durant el regnat de Jaume I

tancaments de terres, les adquisicions i les reserves per saldar les disputes amb els seus superiors. Però, després del 1549, «va disminuir la capacitat de direcció de l'aristocràcia en les disputes sobre els tancaments de camps i els petits propietaris o els menestrals i els que treballaven en la indústria artesanal domèstica van prendre la iniciativa en la direcció de les protestes agràries» (Manning, 1988, 312). Manning descriu el «foraster» com a víctima típica d'un motí contra els tancaments de terres. «Els comerciants que miraven de comprar-se l'ingrés a l'aristocràcia terratinent eren particularment vulnerables als motins contra els tancaments, igual que els grangers que arrendaven la terra. Els nous propietaris i els grangers van ser les víctimes del motins contra els tancaments de camps en 24 dels 75 casos de la Cort de la Cambra de l'Estrella. Una categoria molt semblant era la dels sis casos de terratinents absentistes» (Manning, 1988, 50).

41. Manning (1988, 96-97, 114-16, 281; Mendelson i Crawford (1998).

d'Anglaterra i Irlanda, en un deu per cert dels motins contra els tancaments dels camps hi havia dones entre els rebels. Algunes protestes eren exclusivament de dones. El 1607, per exemple, trenta-set dones, dirigides per la *capitana Dorothy*, van atacar uns miners de carbó que treballaven en el que elles reivindicaven com un camp comú del poble, a Thorpe Moor (Yorkshire). Quaranta dones es van dedicar a «enderrocar tanques i barreres» d'un encerclament de Waddingham (Lincolnshire) el 1608; i el 1609, en un feu de Dunchurch (Warwickshire), «quinze dones, casades, viudes, solteres, filles per casar i criades es van aplegar de nit pel seu compte per arrencar les tanques i tapar les rases» (*Ibíd.* 97). I una altra vegada, a York, el maig del 1624, un grup de dones van destruir un encerclament i van acabar a la presó —es deia que «havien celebrat la seva gesta amb tabac i cervesa» (Fraser, 1984, 255-326). Més endavant, el 1641, la multitud que va entrar violentament en un pantà encerclat a Buckden estava formada sobretot per dones ajudades per nois (*Ibíd.*). I aquests només són uns quants exemples de confrontació en què dones amb forques i dalles van oposar resistència al tancament de la terra i el drenatge dels pantans quan van veure amenaçada la seva subsistència.

Aquesta forta presència femenina ha estat atribuïda a la creença que les dones estaven per sobre de la llei, ja que legalment estaven *cobertes* pels seus marits. Fins i tot els homes, ens diuen, es vestien de dona per arrencar les tanques. Però aquesta explicació no es pot acceptar més enllà d'un cert punt. El govern aviat va eliminar aquest privilegi i va començar a arrestar i empresonar les dones implicades en motins contra els tancaments.[42] D'altra banda, no hem de

42. La creixent presència de dones en els alçaments contra els tancaments de camps estava influenciada per la creença popular que la llei «no regia» per a les dones i que elles podien enderrocar les barreres amb impunitat (Mendelson i Crawford, 1998, 386-87). Però

suposar que les dones no tenien interessos propis en la resistència i en l'expropiació de terres. Ben al contrari.

De la mateixa manera que havia passat amb la commutació, les dones eren les que més havien sofert quan s'havia perdut la terra i s'havia desfet la comunitat vilatana. El motiu, en part, és que per a elles era més difícil fer-se vagabundes o treballadores migrants, ja que una vida nòmada les exposava a la violència dels homes, especialment en una època en què la misogínia anava en augment. Les dones també tenien menys mobilitat a causa dels embarassos i de la criança, un fet que els investigadors passen per alt quan consideren que la fugida de la servitud (mitjançant la migració i altres formes de nomadisme) és la forma de lluita paradigmàtica. Les dones tampoc no es podien convertir en soldats a sou, tot i que algunes es van unir a l'exèrcit com a cuineres, bugaderes, prostitutes i esposes;[43] però aquesta opció també va desaparèixer al segle XVII, a mesura que es van anar reglamentant els exèrcits i van expulsar dels camps de batalla les multituds de dones que els seguien (Kriedte, 1983, 55).

L'impacte dels tancaments de terres sobre les dones també va ser més negatiu perquè, tan bon punt es va privatitzar la terra i les relacions monetàries van començar a dominar la vida econòmica, per a elles va ser més difícil mantenir-se que per als homes, i se les va confinar, cada vegada més, a la tasca reproductiva, en una època en què aquesta feina estava completament devaluada. Com veurem, aquest

la Cort de la Cambra de l'Estrella va fer tot el possible per desenganyar la població d'aquesta creença. El 1605, un any després de la llei sobre la bruixeria de Jaume I, la cort va decretar que «si les dones cometen les ofenses d'entrar sense autorització, amotinament o altres, s'inicia una acció en contra seu i dels seus marits; els marits pagaran les multes i els danys, encara que la violació de propietat o la infracció es faci sense el seu consentiment» (Manning, 1988, 98).

43. Sobre aquest tema vegeu, entre altres, Maria Mies (1986).

fenomen, que ha acompanyat el canvi de la subsistència a una economia monetària en totes les fases del desenvolupament capitalista, es pot atribuir a diversos factors. És clar, però, que la comercialització de la vida econòmica va facilitat les condicions materials perquè això passés.

Amb la desaparició de l'economia de subsistència que havia prevalgut a l'Europa precapitalista, la unitat de producció i reproducció que ha caracteritzat totes les societats basades en la producció-per-a-l'ús va arribar a la fi; les activitats van esdevenir portadores de relacions socials diferents i es van diferenciar sexualment. En el nou règim monetari, només la *producció per al mercat* es definia com una activitat

Titulat *Dones i brivalls* (*ca*. 1530), aquest quadre de Hans Sebald Beham mostra la comitiva de dones que seguien els exèrcits fins i tot al camp de batalla. Les dones, esposes i prostitutes incloses, s'encarregaven de la reproducció dels soldats. Observeu la dona que porta una mordassa.

creadora de valor, mentre que la reproducció del treballador es va començar a considerar sense valor des del punt de vista econòmic i fins i tot es va deixar de considerar treball. El treball reproductiu es continuava pagant —tot i que a uns preus molt baixos— quan es feia per a la classe dominant o fora de casa. Però la importància econòmica de la reproducció de la força de treball feta a casa i la seva funció en l'acumulació de capital es van fer invisibles, i es van dissimular com una vocació natural etiquetada com a *treball de dones*. A més, s'excloïa les dones de moltes ocupacions assalariades i, quan treballaven per un salari, guanyaven una misèria en comparació amb el salari mitjà dels homes.

Aquests canvis històrics —que van assolir el punt àlgid al segle XIX amb la creació de la mestressa de casa a jornada completa— van redefinir la posició de la dona en la societat i amb relació als homes. La divisió sexual del treball que en va emergir no solament va encasellar les dones en el treball reproductiu, sinó que va augmentar la seva dependència dels homes; i això va permetre que l'Estat i els patrons fessin servir el salari masculí com un mitjà per governar el treball de les dones. D'aquesta manera, la separació de la producció de mercaderies de la reproducció de la força de treball també va fer possible el desenvolupament d'un ús específicament capitalista del salari i dels mercats com a mitjans per a l'acumulació de treball no remunerat.

I el que és més important és que la separació entre producció i reproducció va crear una classe de dones proletàries que estaven tan despossseïdes com els homes, però que, a diferència dels seus parents masculins, en una societat cada vegada més monetaritzada, gairebé no tenien accés als salaris, de manera que estaven forçades a una condició de pobresa crònica, de dependència econòmica i d'invisibilitat com a treballadores.

Com veurem, la devaluació i la feminització de la tasca reproductiva també va ser un desastre per als homes

treballadors, ja que la devaluació de la tasca reproductiva inevitablement en va devaluar el producte, la força de treball. Però no hi ha cap dubte del fet que, en la transició del feudalisme al capitalisme, les dones van sofrir un procés excepcional de degradació social que va ser fonamental per a l'acumulació de capital i que ha continuat així des de llavors.

També, davant d'aquests fets, no podem dir que la separació del treballador de la terra i de l'arribada d'una economia monetària fossin la culminació de la lluita que havien lliurat els serfs medievals per alliberar-se del servatge. No van ser els treballadors —dones o homes— els que es van alliberar amb la privatització de la terra. El que es va *alliberar* va ser el capital, en la mesura que, ara, la terra era *lliure* per funcionar com a mitjà d'acumulació i d'explotació, i ja no com a mitjà de subsistència. Els alliberats van ser els terratinents, que ara podien carregar gran part del cost de la seva reproducció sobre els treballadors donant-los accés a alguns mitjans de subsistència només quan treballaven directament per a ells. Quan no hi havia feina disponible o no donava prou beneficis, com per exemple en èpoques de crisis comercials o agràries, els patrons, en canvi, podien acomiadar els treballadors i deixar-los morir de gana.

La separació dels treballadors dels seus mitjans de subsistència i la seva nova dependència de les relacions monetàries també va significar que ara el salari real es podia reduir, al mateix temps que el treball femení es podia devaluar encara més respecte al dels homes a través de la manipulació monetària. No és una coincidència, doncs, que tan bon punt la terra es va començar a privatitzar, els preus dels aliments, que durant dos segles havien estat estancats, comencessin a pujar.[44]

[44] Pels volts de l'any 1600, el salari real a Espanya havia perdut un 30% de la capacitat d'adquisició respecte a l'any 1511 (Hamilton,

La revolució dels preus i la depauperació de la classe treballadora europea

Aquest fenomen *inflacionari*, que a causa de les seves conseqüències socials devastadores s'ha anomenat la «revolució dels preus» (Ramsey, 1971), va ser atribuït, pels contemporanis i els economistes posteriors (per exemple, Adam Smith), a l'arribada de l'or i la plata d'Amèrica, «que rajaven cap a Europa [a través d'Espanya] en un corrent colossal» (Hamilton, 1965, VII). Però s'ha observat que els preus havien començat a augmentar abans que aquests metalls preciosos comencessin a circular pels mercats europeus.[45] A més, en si mateixos, l'or i la plata no són capital i s'haurien pogut dedicar a altres usos, com ara la fabricació de joies o cúpules d'or o la confecció de brocats per a la roba. Si van funcionar com a dispositius reguladors dels preus, capaços de convertir fins i tot el blat en una mercaderia preciosa, va ser perquè els van plantar en un món capitalista en desenvolupament, on un percentatge cada vegada més gran de la població —un terç a Anglaterra (Laslett, 1971, 53)— no tenia accés a la terra i havia de comprar el menjar que abans produïa ell mateix, i perquè la classe governant havia après a fer servir el poder màgic dels diners per retallar els costos del

1965, 280). Sobre la revolució dels preus, vegeu en particular el treball, ja clàssic, d'Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650 [El tresor americà i la revolució dels preus a Espanya]* (1965), que estudia l'impacte que van tenir els metalls preciosos americans; David Hackett Fischer, a *The Great Wave: Price Revolution and the Rhythms of History [La gran onada: la revolució dels preus i els ritmes de la història]* (1996), estudia les pujades de preus des de l'edat mitjana fins al present, particularment al capítol 2 (66-113); i també el llibre compilat per Peter Ramsey, *The Price Revolution in Sixteenth Century England [La revolució dels preus a l'Anglaterra del segle XVI]* (1971).

45. Braudel (1966, vol. I 517-524).

treball. En altres paraules, els preus van pujar a causa del desenvolupament d'un sistema de mercat nacional i internacional que estimulava l'exportació i la importació dels productes agrícoles i perquè els mercaders acumulaven mercaderia per vendre-la més endavant a un preu més alt. El setembre del 1565, a Anvers, «mentre els pobres, literalment, es morien de gana al carrer», un magatzem es va esfondrar sota el pes del gra que hi havia amuntegat (Hackett Fischer, 1996, 88).

Va ser en aquestes circumstàncies que l'arribada del tresor americà va disparar una redistribució massiva de riquesa i un nou procés de proletarització.[46] L'augment de preus va arruïnar els petits grangers, que van haver de renunciar a la seva terra per comprar gra o pa quan la collita no arribava per alimentar la família, i va crear una classe d'empresaris capitalistes que acumulaven fortunes invertint en agricultura i en préstecs de diners, en un temps en què tenir diners era una qüestió de vida o mort per a molta gent.[47]

46. Així resumeix Peter Kriedte (1983, 54-55) els desenvolupaments econòmics d'aquest període:«La crisi va aguditzar les diferències d'ingrés i de propietat. La depauperació i la proletarització van créixer de manera paral·lela a l'acumulació de riquesa […] Un treball sobre Chippenham, a Cambridgeshire, ha mostrat que les males collites [de finals del segle XVI i principis del XVII] van suposar un canvi decisiu. Entre el 1544 i el 1712, les granges mitjanes pràcticament havien desaparegut. Al mateix temps, la proporció de propietats de 90 acres o més va créixer del 3% al 14%; les cases sense terra van augmentar del 32% al 63%.».

47. Wallerstein (1974, 83); Le Roy Ladurie (1928-1929). L'interès creixent dels empresaris capitalistes pel préstec va ser, potser, el motiu subjacent de l'expulsió dels jueus de la majoria de ciutats i països d'Europa durant els segles XV i XVI: Parma (1488), Milà (1489), Ginebra (1490), Espanya (1492) i Àustria (1496). Les expulsions i els pogroms van continuar durant un segle més. Fins que el corrent no va canviar de rumb, amb Rodolf II, el 1577, per als jueus s'havia convertit en il·legal viure a pràcticament tota l'Europa occidental. Tan bon punt el préstec va esdevenir un negoci lucratiu, aquesta

La revolució dels preus també va provocar un collapse històric del salari real comparable al que ha passat al nostre temps a l'Àfrica, l'Àsia i l'Amèrica del Sud, els

activitat, abans declarada indigna d'un cristià, es va rehabilitar, com demostra aquest diàleg anònim entre un pagès i un burgès ric, a l'Alemanya dels volts del 1521 (G. Strauss, 110-111):

> «PAGÈS: *Què em porta a vós? Doncs que vull veure com passeu el temps.*
>
> BURGÈS: *Com vols que el passi? Estic aquí assegut comptant els diners, que no ho veus?*
>
> PAGÈS: *Digueu-me, burgès, qui us ha donat tants diners, que us hagueu de passar el dia comptant-los?BURGÈS: Vols saber qui me'ls ha donat, els diners? Ja t'ho diré. Un pagès truca a la porta de casa i em demana que li deixi deu o vint florins. Li demano si té un tros de bona pastura o un camp bo per llaurar. I em diu: "Sí, burgès, tinc un bon prat i un camp excel·lent que valen cent florins". Jo li responc: "De primera! Dona'm el prat i el camp com a garantia i, si et compromets a pagar-me un florí a l'any com a interès, et faré el préstec de vint florins". Content de sentir la bona notícia, el pagès respon: "Amb molt de gust et donaré aquesta garantia". "Però has de saber", li explico, "que si alguna vegada deixes de pagar l'interès a temps, prendré possessió de la teva terra i serà de la meva propietat". Però això no amoïna el pagès, i m'assigna el prat i el camp com a garantia. Jo li deixo els diners i ell paga els interessos puntualment, durant un any o dos; després, ve una mala collita i es comença a endarrerir en els pagaments. Li confisco la terra, el desnono, i el prat i el camp ja són meus. I això no ho faig només amb els pagesos, sinó també amb els menestrals. Si un botiguer té una bona casa, li deixo diners amb la casa com a garantia i, al cap de no gaire temps, la casa ja és meva. D'aquesta manera, adquireixo una gran quantitat de propietats i de riquesa, i és per això que passo tant de temps comptant els diners que tinc.*
>
> PAGÈS: *I jo que em pensava que els usurers eren els jueus! Ara veig que els cristians també ho són.*
>
> BURGÈS: *Usurer? Qui parla d'usura? Aquí ningú no practica la usura. El que paga el deutor és un interès.»*

països que han sofert l'ajust estructural del Banc Mundial i el Fons Monetari Internacional. Cap al 1600, el salari real a Espanya havia perdut el trenta per cent del poder d'adquisició respecte al que tenia l'any 1511 (Hamilton, 1965, 280), i la caiguda va tenir la mateixa intensitat en altres països. Mentre que el preu del menjar es va multiplicar per vuit, els salaris només es van multiplicar per tres (Hackett Fischer, 1996, 74). Això no va ser obra de la mà invisible del mercat, sinó el resultat d'una política estatal que evitava que els treballadors s'organitzessin, mentre donava màxima llibertat als mercaders pel que fa als preus i al moviment dels articles. Com era d'esperar, al cap d'unes quantes dècades, el salari real havia perdut dues terceres parts del poder d'adquisició, com demostren els canvis que van repercutir en els guanys diaris d'un fuster anglès, expressats en quilos de gra, entre el segle XIV i el XVIII (Slicher Van Bath, 1963, 327):

ANYS	K. DE GRA
1351-1400	121,8
1401-1450	155,1
1451-1500	143,5
1500-1550	122,4
1551-1600	83,0
1601-1650	48,3
1651-1700	74,1
1701-1750	94,6
1751-1800	79,6

A Europa, van haver de passar segles perquè els salaris tornessin a assolir el nivell que havien tingut a l'edat mitjana. Les coses es van deteriorar de tal manera que, a Anglaterra, cap al 1550, els homes menestrals havien de treballar quaranta setmanes per guanyar els mateixos ingressos que a principis de segle podien obtenir en quinze setmanes. A França [vegeu el gràfic de més endavant], els salaris van baixar un seixanta per cent entre el 1470 i el 1570 (Hackett Fischer, 1996, 78).[48] La caiguda dels salaris va ser especialment desastrosa per a les dones. Al segle XIV, rebien la meitat de la paga d'un home per la mateixa feina; però, a la meitat del segle XVI, només rebien un terç del reduït salari de l'home i ja no es podien mantenir amb el treball assalariat, ni en l'agricultura ni en la manufactura, un fet que, sens dubte, està a l'origen del creixement massiu de la prostitució en aquest període.[49] Després

[48] Pel que fa a Alemanya, Peter Kriedte (1983, 51-52) escriu: «Una investigació recent mostra que, durant les tres primeres dècades del segle XVI, un treballador de la construcció a Augsburg [Baviera] podia mantenir adequadament la dona i dos fills amb el salari anual. A partir de llavors, el seu nivell de vida va començar a empitjorar. Entre el 1566 i el 1575, i des del 1585 fins que va esclatar la Guerra dels Trenta Anys, ja no podia pagar el mínim necessari per a la subsistència de la família amb el salari». Sobre l'empobriment de la classe obrera europea provocat pel tancament de camps i la revolució dels preus, vegeu també C. Lis & H. Soly (1979, 72-79), on afirmen que, a Anglaterra, «entre el 1500 i el 1600, els preus del gra es van multiplicar per sis, mentre que els salaris es van multiplicar per tres. No és estrany que, per a Francis Bacon, els treballadors i els pagesos no fossin res més que "captaires que van de porta en porta"». A França, a la mateixa època, la capacitat d'adquisició dels treballadors assalariats i dels pagesos i va caure un 45%. «A Castella la Nova […] treball assalariat i pobresa es tenien per sinònims» (*Ibíd.:* 72-74)

[49] Sobre el creixement de la prostitució al segle XVI, vegeu Nickie Roberts (1992), *Whores in History: Prostitution in Western Society [Les meuques en la història: la prostitució a la societat occidental].*

d'això, va venir un empobriment absolut de la classe treballadora europea, un fenomen tan ampli i tan general que, el 1550 i molt de temps després, a Europa, per referir-se als treballadors, es deia simplement *els pobres*.

Una prova d'aquest empobriment dramàtic és el canvi que van sofrir les dietes dels treballadors. La carn va desaparèixer de la taula dels treballadors, amb l'excepció d'uns quants trossos de sagí, i també la cervesa i el vi, la sal i l'oli d'oliva (Braudel, 1973, 127 i següents; Le Roy Ladurie, 1974). Entre el segle XVI i el XVIII, la dieta dels treballadors va consistir essencialment de pa, aliment en què es gastaven la major part del pressupost. Això representava un retrocés històric (siguin quines siguin les nostres normes alimentàries) si ho comparem amb l'abundància de carn típica de la baixa edat mitjana. Peter Kriedte escriu que, en aquella època: «El consum de carn anual havia arribat a la xifra de 100 quilos per persona, una quantitat increïble fins i tot per als estàndards actuals. Al segle XIX, aquesta quantitat havia descendit a menys de 20 quilos» (Kriedte, 1983, 52). Braudel també parla de la fi de «l'Europa carnívora» i posa com a testimoni el suabi Heinrich Muller, que, el 1550, comentava:

> *... abans es menjava d'una altra manera, a cals pagesos. Abans hi havia carn i menjar en abundància cada dia; les taules de les fires dels pobles i de les festes s'enfonsaven sota el pes de la teca. Avui, tot això ha canviat molt. Durant uns quants anys, de fet, quina època tan desastrosa, quins preus tan alts! I el menjar dels pagesos més benestants és gairebé pitjor que el que tenien abans els jornalers i els mossos* (Braudel, 1973, 130).

No només va desaparèixer la carn, sinó que també sovintejaven els períodes d'escassesa de menjar, de vegades

agreujats per una mala collita. En aquests casos, les exigües reserves de gra feien que el preu d'aquest aliment es disparés, amb la qual cosa es condemnava els ciutadans a morir de gana (Braudel, 1966, vol. I, 328). Això és el que va passar durant la fam generalitzada que hi va haver entre el 1540 i el 1550, que es va repetir a les dècades del 1580 i el 1590. Van ser de les pitjors èpoques de fam en la història del proletariat europeu i van coincidir amb disturbis generalitzats i un nombre rècord de judicis a bruixes. Però la desnutrició també estava descontrolada en èpoques normals, de manera que el menjar va adquirir un valor simbòlic alt com a marcador de rang. El desig de menjar va assolir proporcions èpiques entre els pobres: va inspirar somnis d'orgies pantagruèliques com les descrites per Rabelais a *Gargantua i Pantagruel* (1552) i causava obsessions de malson, com ara la convicció (estesa entre els pagesos del nord-est d'Itàlia) que les bruixes rondaven pels camps de nit per menjar bestiar (Mazzali, 1988, 73).

De fet, l'Europa que es preparava per ser un motor mundial prometeic, segurament amb la intenció de portar la humanitat a noves fites tecnològiques i culturals, era un lloc on la gent mai no tenia prou menjar. El menjar es va convertir en un objecte tan intensament desitjat que es creia que els pobres es venien l'ànima al diable per poder tenir menjar. Europa també era un lloc on, en èpoques de males collites, la gent del camp s'alimentava d'aglans, arrels silvestres, escorça d'arbres i una munió de persones rondaven pels conreus plorant i gemegant, «tan famolencs que devoraven les beines dels camps» (Le Roy Ladurie, 1974); o envaïen les ciutats per aprofitar-se de la distribució de gra o per assaltar les cases i els graners dels rics, que, al seu torn, s'afanyaven a buscar les armes i a tancar les portes de la ciutat per fer-ne fora els famolencs (Heller, 1986, 56-63).

Que la transició al capitalisme va inaugurar un llarg període de fam per als treballadors d'Europa —que

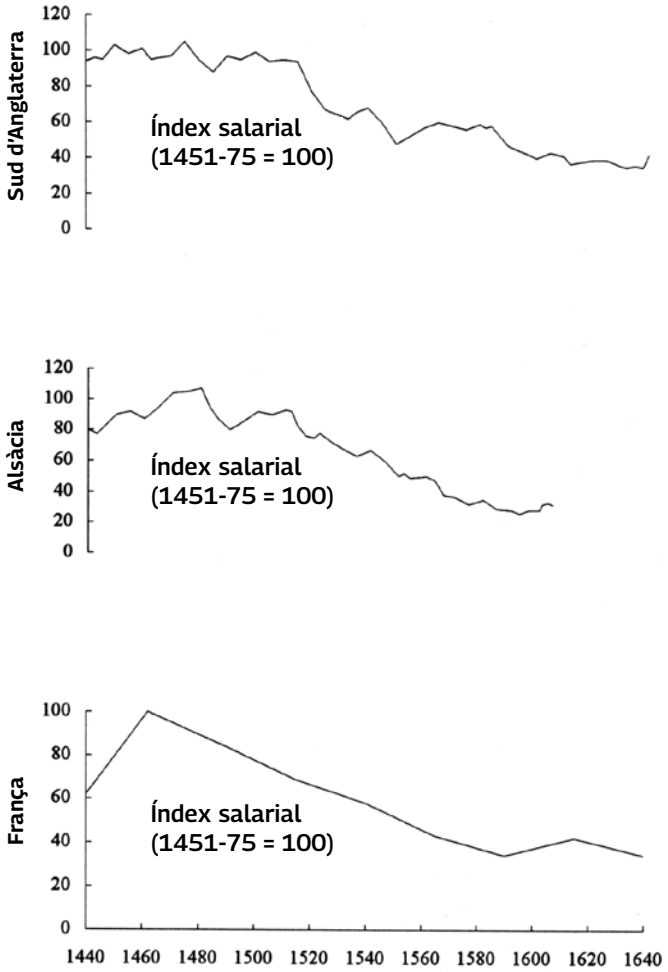
possiblement es va acabar a causa de l'expansió econòmica produïda per la colonització— també ho demostra el fet que, mentre als segles XIV i XV les lluites del proletariat s'havien centrat al voltant de l'exigència de llibertat i menys treball, als segles XVI i XVII estaven esperonades per la fam i prenien la forma d'assalts a forns de pa i graners i de motins contra l'exportació de les collites locals.[50] Les autoritats descrivien els participants en aquests assalts com a *bons per a res* o *pobres* i *gent humil*, però la majoria eren menestrals que, en aquella època, vivien amb una mà al davant i l'altra al darrere. Normalment, eren les dones les que iniciaven i dirigien les revoltes pel menjar. Sis dels trenta-un motins pel menjar de la França del segle XVII estudiats per Ives-Marie Bercé van ser protagonitzats exclusivament per dones. En els altres, la presència de dones era tan evident que Bercé en diu «motins de dones».[51] Comentant aquest fenomen, amb

50. Manning (1988); Fletcher (1973); Cornwall (1977); Beer (1982); Bercé (1990); Lombardini (1983).

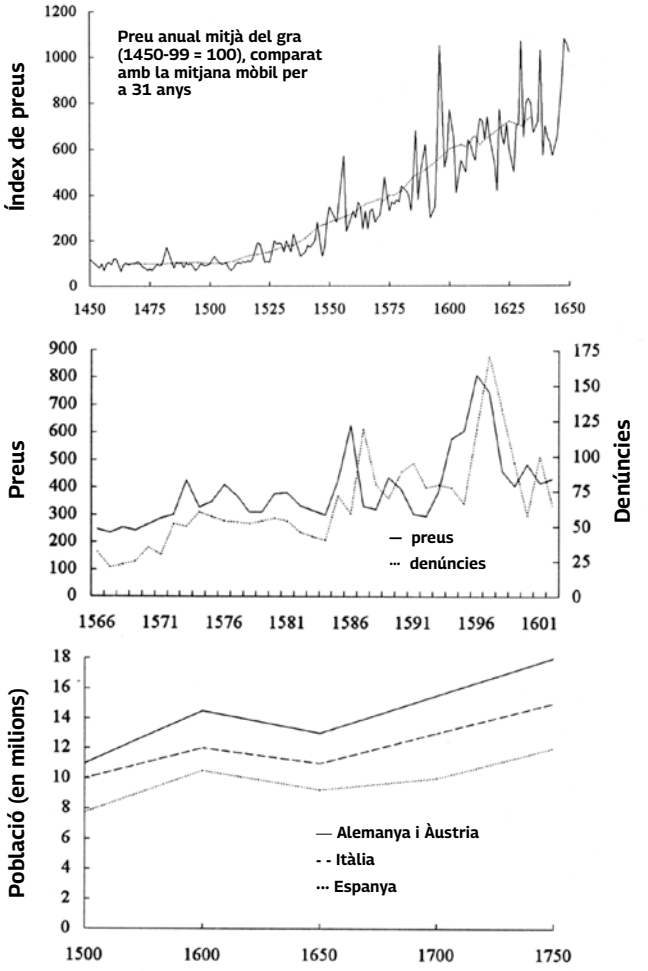
51. Kamen (1971), Bercé (1990, 169-179); Underdown (1985). Com comenta David Underdown (1985, 117):

> *El paper prominent de les dones amotinades [pel menjar] s'ha comentat sovint. A Southampton, el 1608, un grup de dones es va negar a esperar mentre la corporació debatia què s'havia de fer amb un vaixell que estaven carregant amb destinació a Londres; el van abordar i van prendre possessió de la càrrega. Es creu que van ser dones les amotinades en l'incident de Weymouth el 1622, mentre que a Dorchester, el 1631, un grup (en què hi havia interns de l'hospici) van aturar un carro que es pensaven que portava blat; un d'ells es va queixar d'un comerciant local que «va despatxar per mar els millors fruits de la terra, com ara mantega, formatge, blat, etc...*

Sobre la presència de dones en els motins pel menjar, vegeu també Sara Mendelson i Patricia Crawford (1998), que diuen que «les dones van tenir un paper preponderant en els motins pel gra [a Anglaterra]». Per exemple, «a Maldon, el 1629, una gentada de més de cent dones i criatures van abordar els vaixells per evitar



Revolució dels preus i caiguda del salari real, 1480-1640. La revolució dels preus va provocar una caiguda històrica del salari real. En poques dècades, el salari real va perdre dos terços del poder d'adquisició. El salari real no va recuperar el nivell que havia assolit al segle XV fins al segle XIX (Phelps, Brown i Hopkins, 1981).



Aquests gràfics revelen les conseqüències socials de la revolució dels preus. Els gràfics indiquen, respectivament, la pujada del preu del gra a Anglaterra entre el 1490 i el 1650; l'alçament concomitant dels preus i els crims contra la propietat a Essex (Anglaterra) entre el 1566 i el 1622, i el descens de la població, mesurat en milions, a Alemanya, Àustria, Itàlia i Espanya entre el 1500 i el 1750 (Hackett Fischer, 1996).

referència a l'Anglaterra del segle XVII, Sheila Rowbotham conclou que les dones destacaven en aquesta mena de protestes a causa del seu paper d'encarregades de tenir cura de la família. Però les dones també van ser les més arruïnades pels preus alts perquè, com que tenien menys accés als diners i a les ocupacions que els homes, depenien més del menjar barat per sobreviure. Aquest és el motiu per què, tot i la seva condició subordinada, de seguida sortien al carrer quan s'apujaven els preus del menjar o quan s'escampava el rumor que les provisions de gra s'enviaven fora de la ciutat. Això és el que va passar a l'època de l'alçament de Còrdova el 1652, que va començar «de matinada [...] quan una dona pobra voltava plorant pels carrers del barri pobre, amb el cos del seu fill, que havia mort de gana, a coll» (Kamen, 1971, 364). Va passar el mateix a Montpeller el 1645, quan les dones van sortir al carrer «per evitar que els seus fills morissin de fam» (*Ibíd.*, 356). A França, les dones assetjaven els forns quan sabien que es malversaria el gra o quan descobrien que els rics havien comprat el millor pa i el que quedava era més lleuger o més car. Llavors, es reunien colles de dones pobres a les parades dels forners per exigir pa i acusar-los d'amagar les provisions. També s'alçaven avalots a les places on hi havia mercat de gra, al llarg de les rutes que feien els carros carregats de blat de moro per exportar i «als marges del riu, on [...] hi havia barquers carregant sacs». En aquestes ocasions, «els amotinats paraven una emboscada als carros [...] amb forques i bastons [...] els homes s'emportaven els sacs i les dones arreplegaven tant de gra com podien a les faldilles» (Bercé, 1990, 171-173).

La lluita pel menjar també es lliurava amb altres mitjans, com ara la caça furtiva, el furt a la casa o als camps dels

que s'emportessin el gra». La dirigent era la «capitana Ann Carter, a qui després van jutjar i penjar» per haver dirigit la protesta (*Ibíd.*, 385-386).

veïns i els assalts a les cases dels rics. A Troyes, el 1523, va córrer el rumor que els pobres havien calat foc a les cases dels rics i que es disposaven a envair-les (Heller, 1986, 55-56). A Malines, als Països Baixos, els pagesos van marcar amb sang les cases dels especuladors (Hackett Fischer, 1996, 88). No és estrany que els *crims pel menjar* ocupessin un lloc destacat als procediments disciplinaris dels segles XVI i XVII. N'és un exemple la recurrència del tema del *banquet diabòlic* als judicis per bruixeria, cosa que suggereix que les festes amb moltó rostit, pa blanc i vi ara es consideraven un acte diabòlic si les feia la *gent corrent*. Però les armes principals de què disposaven els pobres en la lluita per la supervivència eren els seus propis cossos famolencs. En èpoques de fam, hordes de vagabunds i captaires acorralaven els benestants

Família de vagabunds. Gravat de Lucas van Leyden, 1520.

i, mig morts de gana i de malalties, els agafaven pels braços, els ensenyaven les nafres i els obligaven a viure en un estat de por constant davant la perspectiva tant de contaminació com de revolta. «No es pot anar pel carrer ni aturar-se en una plaça —escrivia un venecià a mitjan segle XVI— sense que us envolti una gernació de pidolaires: porten la gana escrita a la cara, tenen els ulls com anells sense pedres precioses i uns cossos miserables amb la pell i l'os» (*Ibíd.*, 88). Un segle després, a Florència, l'escena no havia canviat gaire. «Era impossible sentir la missa —es queixava un tal G. Balducci, l'abril del 1650— a causa de les molèsties que causaven durant el servei els pobres despullats i plens de nafres» (Braudel, 1966, vol. II, 734, 735).[52]

La intervenció de l'Estat en la reproducció de la força de treball: l'assistència als pobres i la criminalització de la classe treballadora

La lluita pel menjar no era l'únic front en la batalla contra l'expansió de les relacions capitalistes. A tot arreu, masses de gent oposaven resistència a la destrucció de la seva antiga manera de viure: lluitaven contra la privatització de la terra, l'abolició dels drets consuetudinaris, la imposició de nous impostos, la dependència del salari i la presència contínua d'exèrcits als veïnats —això ho trobaven tan detestable que la gent corria a tancar les portes de les ciutats

[52] Els comentaris d'un metge de la ciutat italiana de Bèrgam durant la fam del 1630 tenien un to semblant: «L'odi i el terror engendrats per una gernació enfollida de persones mig mortes que assetgen la gent pels carrers, les places, les esglésies i les portes de les cases, i que fan la vida insuportable, per no parlar de la pudor immunda que fan i de l'espectacle constant dels moribunds [...] Només s'ho pot creure qui ho hagi viscut» (Citat per Carlo M. Cipolla, 1993, 129).

per evitar que els soldats s'instal·lessin a viure entre ells. A França, hi va haver un miler d'*émotions* (tumults) entre la dècada del 1530 i la del 1670, moltes de les quals van implicar províncies senceres i van requerir la intervenció de tropes (Goubert, 1986, 295). Anglaterra, Itàlia i Espanya presenten un escenari semblant,[53] i això indica que el món de la població rural precapitalista, que Marx va despatxar sota la categoria d'*idiotesa rural*, podia produir un nivell de lluites tan alt com qualsevol que hagi tingut el proletariat industrial.

A l'edat mitjana, la migració, la vagabunderia i l'augment dels *crims contra la propietat* formaven part de la resistència contra l'empobriment i la despossessió; ara, aquests fenòmens van assolir proporcions massives. A tot arreu —si donem crèdit a les queixes de les autoritats contemporànies— hi havia un formigueig de vagabunds que canviaven de ciutat, traspassaven fronteres, dormien a les pallisses o s'apinyaven a les portes de les ciutats —una vasta humanitat que participava en una diàspora pròpia i que, durant dècades, es va escapar del control de les autoritats. Només a Venècia, es van comptar 6000 vagabunds el 1545. «A Espanya, els camins eren plens de pòtols que s'aturaven a

[53] Sobre les protestes dels segles XVI i XVII a Europa, vegeu *The Iron Century [El segle de ferro]* (1972), de Henry Kamen, especialment el capítol 10 (331-385), «Popular Rebellion. 1550-1660». Segons Kamen (1972, 336), «La crisi de 1595-1597 es va notar a tot Europa, amb repercussions a Anglaterra, França, Àustria, Finlàndia, Hongria, Lituània i Ucraïna. Segurament, en tota la història d'Europa no havien coincidit mai tantes rebel·lions en el temps» (336). Hi va haver rebel·lions a Nàpols el 1595, el 1620 i el 1647 (*Ibíd.*, 334-335, 350, 361-363). A Espanya, les rebel·lions van esclatar el 1640 a Catalunya, a Granada el 1648 i a Còrdova i Sevilla el 1652. Sobre els amotinaments i les rebel·lions a Anglaterra durant els segles XVI i XVII, vegeu Cornwall (1977), Underdown (1985) i Manning (1988). Sobre les revoltes a Espanya i Itàlia, vegeu també Braudel (1976, vol. II: 738-739).

cada poble» (Braudel, vol. II, 740).[54] Començant per Anglaterra, sempre pionera en aquestes qüestions, els estats van promulgar noves lleis contra la vagabunderia, molt més rigoroses, que prescrivien l'esclavitud i la pena capital en casos de reincidència. Però la repressió no va ser efectiva i els camins de l'Europa dels segles XVI i XVII continuaven sent lloc de trobada i de gran commoció. Hi passaven heretges que s'escapaven de la persecució, soldats llicenciats, jornalers i altra gent humil a la recerca de feina, i també artesans forasters, pagesos desnonats, prostitutes, xarlatans, lladregots, captaires professionals. I, sobretot, pels camins d'Europa, hi corrien relats, històries i experiències d'un proletariat en desenvolupament. Mentrestant, també augmentava l'índex de delictes, fins a tal punt que podem suposar que s'estaven preparant una recuperació i una reapropiació massives de la riquesa comunal.[55]

Actualment, aquests aspectes de la transició al capitalisme poden semblar (si més no per a Europa) coses del passat o —com en va dir Marx a *Grundrisse [Fonaments]* (1973, 459)— «condicions prèvies històriques» del desenvolupament capitalista, que serien superades per formes de capitalisme més madures. Però la semblança essencial entre aquests fenòmens i les conseqüències socials de la nova fase de globalització de la qual som testimonis ens diuen una altra cosa. La depauperació, la rebel·lió i l'augment de la delinqüència són elements estructurals de l'acumulació

54. Sobre la vagabunderia a Europa, a més de Beier i Geremek, vegeu Braudel (1976, vol. II: 739-743); Kamen (1972, 390-394).

55. Sobre l'augment de delictes contra la propietat després de la revolució dels preus, vegeu el gràfic de la pàg. 167. Vegeu Richard J. Evans (1996, 35); Kamen (1972, 397-403), i Lis i Soly (1984). Lis i Soly (1984, 218) escriuen que «les dades disponibles suggereixen que la criminalitat total va augmentar de manera especial a Anglaterra durant el regnat d'Elisabet I i el primer temps de Jaume I de la dinastia Estuard, sobretot entre el 1590 i el 1620».

Flagel·lació d'un vagabund pel carrer.

capitalista en la mateixa mesura que el capitalisme ha de desposseir la força de treball del seu mitjà de reproducció per imposar la seva llei.

El fet que, al segle XIX, a les regions d'Europa en vies d'industrialització, haguessin desaparegut les formes més extremes de misèria i rebel·lió proletàries no és una prova contra aquesta afirmació. La misèria i les revoltes del proletariat no s'havien acabat; només havien disminuït en la mesura que la sobreexplotació dels treballadors s'havia exportat, al principi mitjançant la institucionalització de l'esclavitud i, després, amb l'expansió contínua de la dominació colonial.

Pel que fa al període de transició, a Europa, va continuar sent un temps d'intens conflicte social, que es va convertir en l'escenari d'una sèrie d'iniciatives estatals que, si les jutgem pels efectes que van tenir, es proposaven tres objectius principals: a) crear una força de treball més disciplinada; b) difuminar el conflicte social, i c) fixar els

treballadors en les feines que se'ls havien imposat. Miremho amb detall.

Amb l'objectiu d'aconseguir la disciplina social, es va emprendre un atac contra totes les formes de sociabilitat i sexualitat col·lectives: els esports, els jocs, les danses, les vetlles de morts amb cervesa, les festes i altres ritus grupals que havien fomentat els lligams i la solidaritat entre els treballadors. Es van sancionar amb un diluvi de lleis: vint-i-cinc, a Anglaterra, només per a la regulació de les tavernes, entre el 1601 i el 1606 (Underdown, 1985, 47-48). Peter Burke (1978) ho anomena, al seu llibre sobre aquest tema, una campanya contra la «cultura popular». Però és evident que el que estava en joc era la dessocialització o descol·lectivització de la reproducció de la força de treball, així com l'intent d'imposar un ús més productiu del lleure. Aquest procés, a Anglaterra, va assolir el clímax amb l'arribada dels puritans al poder, després de la Guerra Civil o Revolució anglesa (1642-49), quan la por de la indisciplina social va provocar la prohibició de tots els aplecs i festes dels proletaris. Però la *reforma moral* va ser igualment intensa a les àrees no protestants, on, durant el mateix període, les processons religioses van reemplaçar les danses i les cançons que tenien lloc dins i fora de les esglésies. Fins i tot es va privatitzar la relació de l'individu amb Déu; a les zones protestants, amb la institució d'una relació directa entre l'individu i la divinitat; a les zones catòliques, amb la introducció de la confessió individual. La mateixa església, com a centre de la comunitat, va deixar d'allotjar cap activitat social que no estigués directament relacionada amb el culte. Com a conseqüència, l'encerclament físic que havia imposat la privatització de la terra i el tancament dels camps comuns es va ampliar gràcies a un procés d'encerclament social; la reproducció de treballadors va passar del camp obert a la llar, de la comunitat a la

família, de l'espai públic (les terres comunes, l'església) al privat.[56]

En segon lloc, entre el 1530 i el 1560, es va introduir un sistema d'assistència pública almenys a seixanta ciutats europees, tant per iniciativa de les municipalitats locals com per intervenció directa de l'Estat central.[57] Els objectius concrets encara són tema de debat. Mentre que gran part de la literatura sobre el tema considera la introducció de l'assistència pública com una reacció a la crisi humanitària que va posar en perill el control social, en el seu estudi massiu sobre el treball coercit, l'acadèmic marxista francès Yann Moulier Boutang insisteix que el seu primer objectiu era «la gran fixació» del proletariat, és a dir, l'intent d'evitar la fugida del treball.[58]

---

56. A Anglaterra, entre els moments de sociabilitat i de reproducció col·lectiva que es van aniquilar amb la pèrdua dels camps oberts i les terres comunes, hi havia les processons primaverals organitzades amb l'objectiu de beneir els camps —i que no es van poder continuar fent un cop van estar tancats— i les danses que es feien al voltant de l'Arbre de Maig el primer dia d'aquest mes (Underdown, 1985).

57. Lis i Soly (1979, 92). Sobre la institució de l'assistència pública, vegeu Geremek (1994), *Poverty. A History [La pobresa. Una història]*, especialment el capítol 4 (142-177), que parla de la reforma de la caritat.

58. Yann Moulier Boutang, *De L'eclavage au salariat [De l'esclavitud a l'assalariament]* (1998, 291-293). Només coincideixo parcialment amb aquest autor quan argumenta que l'assistència als pobres no era tant una resposta a la misèria produïda per l'expropiació de la terra i la inflació dels preus com una mesura dirigida a evitar la fugida dels treballadors i, d'aquesta manera, crear un mercat laboral local (1998). Com ja he dit, Moulier Boutang posa massa èmfasi en el grau de mobilitat que els treballadors tenien a la seva disposició, ja que no considera la situació particular de les dones. I encara més, treu importància al fet que l'assistència també fos el resultat d'una lluita —que no es pot reduir a la fugida del treball, sinó que incloïa assalts, invasions de ciutats per masses famolenques de camperols (una constant a la França del segle XVI) i altres formes d'atac. No és

En qualsevol cas, la introducció de l'assistència pública va ser un punt d'inflexió en la mediació de l'Estat entre els treballadors i el capital, així com en la definició de la funció d'aquest Estat. Va ser el primer reconeixement de la *insostenibilitat* d'un sistema capitalista que es regia exclusivament pels recursos de la fam i el terror. També va ser el primer pas en la reconstrucció de l'Estat com a garant de les relacions entre classes i com el principal supervisor de la reproducció i el disciplinament de la força de treball.

Es poden trobar antecedents d'aquesta funció al segle XIV, quan, confrontat amb la generalització de la lluita antifeudal, l'Estat va emergir com l'únic agent capaç de plantar cara a una classe treballadora que estava regionalment unificada, armada i que ja no estava confinada, en les seves exigències, a l'economia política del feu. El 1351, amb l'aprovació de l'Estatut dels Treballadors a Anglaterra, que fixava el salari màxim, l'Estat es va fer càrrec formalment de la regulació i la repressió del treball que els senyors locals ja no es veien amb cor de garantir. Però va ser amb la introducció de l'assistència pública que l'Estat va començar a reivindicar la *propietat* de la força de treball, i es va instituir una *divisió del treball* capitalista entre la classe governant que permetia als patrons renunciar a qualsevol responsabilitat pel que feia a la reproducció dels treballadors, amb la certesa que l'Estat hi intervindria, tant si era amb la pastanaga com amb el bastó, per adreçar la crisi inevitable. Amb aquesta novetat, també es va fer un salt en la gestió de la reproducció social, que va tenir com a conseqüència la introducció de registres demogràfics (censos, el registre dels índex de mortalitat, de natalitat, de casaments) i l'aplicació de la comptabilitat

una coincidència que, en aquest context, Norwich, centre de la rebel·lió de Kett, es convertís, poc després de la derrota, en el centre i el model de les reformes de l'assistència als pobres.

a les relacions socials. N'és un exemple el cas dels administradors del Bureau des Pauvres de Lió (França), que a finals del segle XVI havien après a calcular la quantitat de pobres i la quantitat de menjar que necessitava cada nen o cada adult i a portar el compte dels difunts per assegurar-se que ningú no pogués reclamar assistència en nom d'una persona morta. (Zemon Davis, 1968, 244-246).

A més d'aquesta nova *ciència social*, també es va desenvolupar un debat internacional sobre l'administració de l'assistència pública que anticipava l'actual debat sobre les prestacions socials. S'havia d'ajudar només els incapacitats per treballar, descrits com els *pobres mereixedors*, o també havien de rebre ajuda els treballadors *sans* que no trobaven feina? I fins a quin punt se'ls havia de donar molt o poc per no desanimar-los de buscar feina? Aquestes preguntes eren crucials des del punt de vista de la disciplina social, ja que l'objectiu clau de l'assistència pública era lligar els treballadors a la feina. Però en aquests assumptes rarament s'arribava a un consens.

Mentre els reformadors humanistes com Juan Luis Vives[59] i els portaveus dels burgesos rics reconeixien els beneficis econòmics i disciplinaris d'una distribució de la caritat més liberal i centralitzada (però sense excedir-se en la distribució del pa), part del clero s'oposava enèrgicament a la prohibició de les donacions individuals. Així i tot, per sobre de les diferències de sistemes i d'opinions,

[59] L'humanista espanyol Juan Luis Vives, coneixedor dels sistemes d'assistència als pobres de Flandes i Espanya, era un dels principals partidaris de la caritat pública. A *De Subvention Pauperum* (1526), sostenia: «L'autoritat seglar, no pas l'Església, ha de ser la responsable de l'ajuda als pobres» (Geremek, 1994, 187). Vives va recalcar que les autoritats haurien de trobar feina per als sans, i insistia en el fet que «els degenerats, els desvergonyits, els que roben i els ganduls han de fer la feina més dura i més mal pagada perquè el seu exemple serveixi per dissuadir els altres» (*Ibíd.*).

l'assistència s'administrava amb tanta gasiveria que generava tant de conflicte com d'apaivagament. Els beneficiaris de l'assistència es queixaven dels rituals que els imposaven, com el de portar la *marca de la infàmia* (abans reservada als leprosos i als jueus), o (a França) el d'haver de participar a les processons anuals dels pobres, on havien de desfilar cantant himnes tot aguantant una espelma; i protestaven amb vehemència quan les almoines no arribaven amb puntualitat o no s'adequaven a les seves necessitats. En resposta, en algunes ciutats franceses, s'erigien forques a l'hora de la distribució del menjar o quan es demanava als pobres que treballessin a canvi del menjar que rebien (Zemon Davis, 1968, 249). A Anglaterra, a mesura que avançava el segle XVI, la recepció d'assistència pública —també per als nens i els vells— es va condicionar a l'empresonament dels que la rebien en *workhouses*, hospicis[60] on van fer de conillets d'índies per a una sèrie d'estafes laborals.[61] Com a conseqüència, en el decurs d'un segle, l'atac als treballadors, que havia començat amb els tancaments de camps i la revolució dels preus, va portar a la *criminalització de la classe obrera*, és a dir, la formació d'un vast proletariat que, o bé vivia empresonat als asils i correccionals acabats de construir o buscava la

60. Vegeu nota 52.

61. El principal treball sobre la creació dels hospicis i els correccionals és *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System [La presó i la fàbrica: Orígens del sistema penitenciari]* (1981), de Dario Melossi i Massimo Pavarini. Aquests autors observen que l'objectiu principal de l'empresonament era destruir el sentit d'identitat i de solidaritat dels pobres. Vegeu també Geremek (1994, 206-229). Sobre les estafes ordides pels propietaris anglesos per empresonar els pobres a les seves parròquies, vegeu Marx (1909, vol. I, 793), *Op. cit*. Per al cas de França, vegeu Foucault (1967), *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique [Follia i insensatesa. Història de la folia a l'època clàssica]*, especialment el capítol 2 (vol. I: 75-125), on parla del «gran confinament».

supervivència fora de la llei i vivint en un antagonisme obert amb l'Estat —sempre a un pas del fuet i de la forca.

Des del punt de vista de la formació d'una força de treball laboriosa, això va ser un fracàs decisiu, i la preocupació constant per la qüestió de la disciplina social dels cercles polítics als segles XVI i XVII indica que els estadistes i els empresaris del moment n'eren profundament conscients. A més, la crisi social que provocava aquest estat generalitzat de revolta es va agreujar a la segona meitat del segle XVI per una nova contracció econòmica, causada en gran mesura per la caiguda dràstica de la població a l'Amèrica hispana després de la conquesta i per l'encongiment de les economies colonials.

El descens de la població, la crisi econòmica i el disciplinament de les dones

En menys d'un segle des del desembarcament de Colom al continent americà, els somni dels colonitzadors d'una oferta infinita de treball (que ressona com un eco en l'estimació dels exploradors d'un *nombre infinit d'arbres* als boscos de les Amèriques) es va esvair.

Els europeus havien portat la mort a Amèrica. Les estimacions del gran descens de població que va afectar la regió després de la invasió colonial varien. Però els especialistes, de manera quasi unànime, comparen els seus efectes a un *holocaust americà*. Segons David Stannard (1992), durant el segle posterior a la conquesta, la població va caure al voltant de 75 milions a l'Amèrica del Sud, i això representava el 95% dels habitants (1992, 268-305). També és aquesta l'estimació d'André Gunder Frank, que escriu que «en poc més d'un segle, la població índia va disminuir en un noranta per cent i fins i tot en un noranta-cinc per cent a Mèxic, el Perú i

algunes altres regions» (1978, 43). A Mèxic, la població va descendir «d'11 milions el 1519 a 6,5 milions el 1565 i a uns 2,5 milions el 1600» (Wallerstein, 1974, 89). El 1580, «les malalties [...] combinades amb la brutalitat dels espanyols, havien mort o expulsat la major part de la població de les Antilles i les planes de Nova Espanya, el Perú i el litoral caribeny» (Crosby, 1912, 38) i aviat hi hauria una altra gran eliminació al Brasil. El clero va racionalitzar aquest holocaust com un càstig de Déu pel comportament *bestial* dels indis (Williams, 1986, 138); però no es van ignorar les seves conseqüències econòmiques. A més, a la dècada del 1580, la població de l'Europa occidental també va començar a minvar, i el descens va continuar fins al segle XVII; el punt àlgid el va assolir Alemanya, que va perdre un terç de la població.[62]

Amb l'excepció de la pesta negra (1345-1348), aquesta va ser una crisi de població sense precedents i les estadístiques, autènticament atroces, només ens expliquen una part de la història. La mort va arrasar els pobres. No van

[62] Mentre que Hackett Fischer (1996, 91-92) connecta la disminució de la població a l'Europa del segle XVII amb els efectes socials de la revolució dels preus, Peter Kriedte (1983, 63) presenta una imatge més complexa. Kriedte sosté que el descens demogràfic va ser una combinació de factors tant malthusians com socioeconòmics. La disminució va ser, per a Kriedte, una resposta tant a l'increment de la població de principis del segle XVI com a l'apropiació d'una major part dels guanys agrícoles per part dels amos. Una observació interessant a favor dels meus arguments sobre la relació entre descens demogràfic i polítiques estatals pronatalitat és la de Robert S. Duplessis (1997, 143), que escriu que la recuperació posterior a la crisi de població del segle XVII va ser molt més ràpida que la dels anys que van seguir la pesta negra. Va caldre un segle perquè la població comencés a créixer de nou després de l'epidèmia del 1348, mentre que, al segle XVII, el procés de creixement es va reactivar en menys de mig segle. Aquestes estimacions indicarien la presència d'una taxa de natalitat molt més alta a l'Europa del segle XVII, que es podria atribuir a l'atac ferotge a qualsevol forma d'anticoncepció.

ser els rics, en general, els que van morir quan les plagues i la verola van assolar els pobles, sinó els menestrals, els jornalers i els rodamons (Kamen, 1972, 32-33). En morien tants alhora, que els cadàvers pavimentaven els carrers; les autoritats denunciaven l'existència d'una conspiració i instigaven la població a perseguir els malfactors. Però també es donava la culpa del descens de població a la baixa taxa de natalitat i al refús dels pobres a reproduir-se. És difícil dir fins a quin punt estava justificada aquesta acusació, ja que el registre demogràfic, abans del segle XVII, era bastant irregular. Però sabem que, cap a finals del segle XVI, l'edat del matrimoni es retardava en totes les classes socials i que, durant el mateix període, el nombre d'infants abandonats —un nou fenomen— va començar a créixer. També ens han arribat les queixes dels capellans que, des del púlpit, acusaven els joves de no voler-se casar i procrear per no portar al món més boques de les que podien alimentar.

L'auge de la crisi demogràfica i econòmica va ser durant les dècades del 1620 i el 1630. A Europa, com a les colònies, els mercats es van reduir, el comerç es va estancar, es va escampar la desocupació i, durant un temps, hi va haver la possibilitat que l'economia capitalista que es començava a desenvolupar es col·lapsés. Perquè la integració entre les economies colonials i europees havia arribat a un punt en què l'impacte recíproc de la crisi va accelerar ràpidament el seu curs. Es tractava de la primera crisi econòmica internacional. Va ser una «crisi general», com l'han anomenada els historiadors (Kamen, 1972, 307 i següents; Hackett Fischer, 1996, 91).

En aquest context, el problema de la relació entre treball, població i acumulació de riquesa va passar al primer pla del debat i de les estratègies polítiques amb el fi de produir els primers elements d'una política de població i un règim de

biopoder.[63] La cruesa dels conceptes aplicats, que sovint confonen *població relativa* amb *població absoluta*,[64] i la brutalitat dels mitjans amb què l'Estat va començar a castigar qualsevol comportament que obstruís el creixement de la població no ens hauria d'enganyar en aquest sentit. La meva opinió és que va ser la crisi poblacional dels segles XVI i XVII, i no pas la fi de la fam a Europa al segle XVIII (com argumenta Foucault), el que va convertir la reproducció i el creixement de la població en assumptes d'Estat i en objectes principals del discurs intel·lectual. També argumento

63. Biopoder és un concepte usat per Foucault a la *Histoire de la sexualité: vol. I La volonté de savoir [Història de la Sexualitat*: vol. I, *La voluntat de saber]* (2006) per descriure el canvi d'una forma autoritària de govern a una de més descentralitzada, basada en el «foment del poder de la vida» a Europa durant el segle XIX. El terme biopoder expressa la creixent preocupació, a escala estatal, pel control sanitari, sexual i penal dels cossos dels individus, així com la preocupació pel creixement i els moviments poblacionals i la seva intersecció en l'àmbit econòmic. Segons aquest paradigma, l'emergència del biopoder va aparèixer amb el naixement del liberalisme i va marcar la fi de l'Estat jurídic i monàrquic.

64. Faig aquesta distinció a partir de la discussió sobre els conceptes foucaultians de població i biopoder del sociòleg canadenc Bruce Curtis. Curtis contrasta el concepte de població relativa (*populousness*), que es feia servir als segles XVI i XVII, amb la noció de població absoluta (*population*), que va esdevenir el fonament de la ciència moderna de la demografia al segle XIX. Curtis observa que *populousness* era un concepte orgànic i jeràrquic. Quan els mercantilistes l'usaven, els preocupava la part del cos social que crea riquesa, és a dir, els treballadors reals o potencials. El concepte posterior de població és atomístic. «La població consisteix en una quantitat d'àtoms indiferenciats distribuïts a través d'un espai i un temps abstractes — escriu Curtis—, amb les seves pròpies lleis i estructures». Jo sostinc, però, que hi ha una continuïtat entre aquests dos conceptes, ja que, tant en el període mercantilista com en el del capitalisme liberal, la idea de població ha anat lligada a la reproducció de la força de treball.

que l'origen de la intensificació de la persecució de les bruixes i els nous mètodes disciplinaris que va adoptar l'Estat en aquest període per regular la procreació i aturar el control de les dones pel que fa a la reproducció es pot rastrejar, igualment, en aquesta crisi. Les proves d'aquest argument són circumstancials i s'ha de reconèixer que hi ha altres factors que van contribuir a augmentar la determinació de l'estructura de poder europea de controlar més estrictament la funció reproductiva de les dones. Entre aquests factors, hi hem d'incloure la privatització creixent de la propietat i les relacions econòmiques, que (entre la burgesia) van generar noves ànsies referents a la qüestió de la paternitat i del comportament de les dones. De manera semblant, en l'acusació que les bruixes sacrificaven criatures al dimoni —un tema clau de la gran caça de bruixes dels segles XVI i XVII—, hi podem llegir no només una preocupació pel descens de la població, sinó també la por de les classes acabalades respecte als seus subordinats, especialment les dones de classe baixa, que, com a criades, captaires o remeieres, tenien moltes oportunitats d'entrar a casa dels patrons i fer-hi mal. No pot ser una simple coincidència, però, que, en el mateix moment en què la població estava descendint i s'estava formant una ideologia que posava èmfasi en el treball com a centre de la vida econòmica, s'introduïssin sancions severes als codis legals d'Europa per castigar les dones culpables de crims reproductius.

El desenvolupament concomitant d'una crisi de població, una teoria poblacional expansionista i la introducció de polítiques que promovien el creixement de població està ben documentat. Cap a mitjan segle XVI, la idea que el nombre de ciutadans determina la riquesa d'una nació ha esdevingut una mena d'axioma social. «Tal com ho veig jo —va escriure el pensador polític i demonòleg francès Jean Bodin— no s'hauria de tenir mai por que hi hagués massa súbdits o massa ciutadans, ja que la força de la comunitat

rau en els homes» (*Commonwealth,* Llibre IV). L'economista italià Giovanni Botero (1533-1617) en feia una valoració una mica més sofisticada, ja que reconeixia la necessitat d'un equilibri entre el nombre de persones i els mitjans de subsistència. Així i tot, va declar que «la grandesa d'una ciutat» no depenia de la mida física ni del perímetre de les muralles, sinó exclusivament del nombre de residents. La frase d'Enric IV que diu que «la força i la riquesa d'un rei rauen en el nombre i en l'opulència dels seus ciutadans» resumeix el pensament demogràfic de l'època.

També es detecta preocupació pel creixement de la població al programa de la Reforma protestant. Els reformadors desdenyen la tradicional exaltació cristiana de la castedat i valoren el matrimoni, la sexualitat i fins i tot les dones per la seva capacitat reproductiva. La dona «és necessària per produir el creixement de la raça humana», va concedir Luter; i reflexionava: «Siguin quines siguin les seves febleses, les dones posseeixen una virtut que les anul·la totes: tenen matriu i poden donar a llum» (King, 1991, 115).

El suport al creixement de la població va assolir el clímax amb el naixement del mercantilisme, que va fer que la presència d'una gran població fos la clau de la prosperitat i el poder d'una nació. Els economistes convencionals sovint han desdenyat el mercantilisme com un sistema de pensament vulgar a causa de la pretensió que la riquesa de les nacions és proporcional a la quantitat de treballadors i de diners de què disposen. Els mitjans brutals que van aplicar els mercantilistes per obligar la gent a treballar, en la seva avidesa de treball, han contribuït a la seva mala reputació, ja que la majoria d'economistes voldrien mantenir la il·lusió que el capitalisme fomenta la llibertat més que no pas la coerció. Va ser la classe mercantilista la que va inventar les *work-houses*,[65] la que va perseguir els vagabunds, la que va

[65]. Vegeu nota 52.

transportar els delinqüents a les colònies d'Amèrica, la que va invertir en el comerç d'esclaus, al mateix temps que afirmava la *utilitat de la pobresa* i declarava que la *vagància* era una plaga social. Encara no s'ha reconegut, per tant, que en la teoria i la pràctica dels mercantilistes trobem l'expressió més directa dels requeriments de l'acumulació primitiva i la primera política capitalista que planteja explícitament el problema de la reproducció de la força de treball. Com hem vist, aquesta política tenia un aspecte *intensiu,* que consistia en la imposició d'un règim totalitari que utilitzava tots els mitjans per extreure el màxim de treball de cada individu, sense tenir en compte la seva edat ni la seva condició. Però també en tenia un d'*extensiu*, que consistia en l'esforç per expandir el gruix de la població i, amb això, el gruix de l'exèrcit i de la força de treball.

Com va observar Eli Hecksher, «es va imposar un desig quasi fanàtic d'augmentar la població a tots els països durant el període en què el mercantilisme estava en auge, a finals del segle XVII» (Heckscher, 1966, 158). Al mateix temps, es va establir un nou concepte d'ésser humà que veia les persones només com a matèria primera, treballadores i reproductores per a l'Estat (Spengler, 1965, 8). Però fins i tot abans de l'apogeu de la teoria mercantil, a França i Anglaterra, l'Estat va adoptar una sèrie de mesures pronatalistes que, combinades amb l'assistència pública, van formar l'embrió d'una política reproductiva capitalista. Es van aprovar lleis que fomentaven el matrimoni i penalitzaven el celibat, modelades d'acord amb les que s'havien adoptat durant els últims temps de l'Imperi romà amb aquest mateix propòsit. Es va donar una nova importància a la família com a institució clau per assegurar la transmissió de la propietat i la reproducció de la força de treball. Simultàniament, comencen els registres demogràfics i la intervenció de l'Estat en la supervisió de la sexualitat, la procreació i la vida familiar.

Però la iniciativa més important que va emprendre l'Estat per restaurar l'índex de població desitjat va ser l'engegada d'una autèntica guerra contra les dones, clarament dirigida a aturar el control que havien exercit sobre el seu cos i la reproducció. Com veurem més endavant en aquest llibre, aquesta guerra es va lliurar principalment mitjançant la caça de bruixes, que literalment va demonitzar qualsevol forma de control de natalitat i de sexualitat no procreativa, alhora que acusava les dones de sacrificar criatures al dimoni. Però també va recórrer a la redefinició del que és un crim reproductiu. D'aquesta manera, a partir de mitjan segle XVI, mentre els vaixells portuguesos tornaven de l'Àfrica amb les primeres càrregues humanes, tots els governs europeus van començar a imposar càstigs rigorosos contra l'anticoncepció, l'avortament i l'infanticidi.

Aquesta última pràctica s'havia tractat amb certa indulgència a l'edat mitjana, si més no en el cas de dones pobres; però ara s'havia convertit en un delicte que mereixia la pena de mort i que es castigava amb més rigor que la majoria de delictes comesos per homes.

> *A Nuremberg, al segle XVI, el càstig per l'infanticidi matern era l'ofegament; el 1580, l'any en què els caps tallats de tres dones condemnades per infanticidi matern es van clavar al cadafal perquè tothom els pogués veure, el càstig va passar a ser la decapitació* (King, 1991, 10).[66]

[66]. Per a una discussió sobre la nova legislació contra l'infanticidi, vegeu, entre altres, John Riddle (1997: 163-166); Merry Wiesner (1993: 52-53); i Mendelson i Crawford (1998: 149). Aquests últims escriuen: «L'infanticidi era un crim que probablement el cometien més les dones solteres que qualsevol altre grup de la societat. Un estudi sobre l'infanticidi al començament del segle XVII va mostrar que, de seixanta mares, cinquanta-tres eren solteres i sis, viudes». Les estadístiques també mostren que l'infanticidi es castigava encara

A més, es van adoptar noves formes de vigilància per assegurar que les dones embarassades no posessin fi a l'embaràs. A França, un edicte reial del 1556 requeria que les dones registressin l'embaràs i sentenciava a mort les mares que tenien infants que morien abans del bateig després d'un part fet d'amagat, tant si eren culpables d'haver comès un delicte com si no ho eren. A Anglaterra i Escòcia, es van aprovar edictes semblants el 1624 i el 1690. També es va crear un sistema d'espies per vigilar les mares solteres i privar-les de cap ajuda. Fins tot es va declarar il·legal allotjar una dona embarassada soltera, per por que s'escapés de l'escrutini públic; i els qui hi tenien tractes estaven exposats al blasme públic (Wiesner, 1993, 51-52; Ozment, 1983, 43).

Com a conseqüència, es va començar a processar les dones en grans quantitats i, a l'Europa dels segles XVI i XVII, hi havia més executades per infanticidi que per cap altre crim, excepte la bruixeria, acusació que també se centrava en la matança de criatures i en altres violacions de les normes reproductives. És significatiu que, tant en el cas d'infanticidi com en el de bruixeria, s'abolissin els estatus que limitaven la responsabilitat legal de les dones. D'aquesta manera, les dones van entrar per primera vegada als jutjats d'Europa

amb més freqüència que la bruixeria. Margaret King (1991, 10) escriu que, a Nuremberg: «Es van executar catorze dones per aquest crim entre el 1578 i el 1615, però només una bruixa. Entre el 1580 i el 1606, el parlament de Rouen va jutjar gairebé tants casos d'infanticidi com de bruixeria, però castigava l'infanticidi amb més severitat. La Ginebra calvinista mostra una proporció més gran d'execucions per infanticidi que per bruixeria; entre el 1590 i el 1630, nou dones de les onze condemnades van ser executades per infanticidi, en comparació amb només una de trenta sospitoses de bruixeria». Aquestes estimacions les confirma Merry Wiesner (1993, 52), que escriu que «a Ginebra, per exemple, 25 de 31 dones acusades d'infanticidi durant el període 1595-1712 van ser executades, en comparació amb 19 de 122 acusades de bruixeria». Al segle XVIII, encara hi va haver dones executades per infanticidi a Europa.

per compte propi, com a adultes legals, acusades de bruixes i d'assassines d'infants. La sospita que també va recaure sobre les llevadores en aquesta època —que va provocar que es fes entrar el metge masculí a l'habitació on es paria— era més causada per la por que tenien les autoritats de l'infanticidi que no pas per cap preocupació per una suposada incompetència mèdica de les llevadores.

Amb la marginació de les llevadores, va començar un procés a través del qual les dones van perdre el control que havien exercit sobre la procreació, i se les va reduir a un paper passiu en el part, mentre que els metges masculins es van començar a veure com els autèntics *portadors de vida* (com en els somnis alquímics dels mags del Renaixement). Amb aquest canvi, també va prevaldre una nova pràctica mèdica que consistia en el fet que, en cas d'emergència mèdica, es prioritzava la vida del fetus a la de la mare. Això era contradictori amb el procés de naixement tradicional que sempre havien controlat les dones; i, per descomptat, perquè això anés d'aquesta manera, van haver de fer fora de la cambra de parts la comunitat de dones que sempre s'havia aplegat al voltant del llit de la futura mare i van posar les llevadores sota la vigilància del metge o les van reclutar perquè controlessin altres dones.

A França i Alemanya, les llevadores es van haver de convertir en espies per a l'Estat si volien poder continuar practicant l'ofici. Se'ls requeria que informessis de tots els naixements, que descobrissin els pares dels fills nascuts fora del matrimoni i que examinessin les dones sospitoses d'haver parit en secret. També havien d'examinar les dones sospitoses del poble per si mostraven algun senyal de lactància quan es trobaven expòsits als esglaons de l'església (Wiesner, 1933, 52). I s'exigia el mateix tipus de col·laboració als parents i els veïns. Als països i els pobles protestants, els veïns havien d'espiar les dones i informar de qualsevol detall sexual rellevant: si una dona rebia un home quan el marit

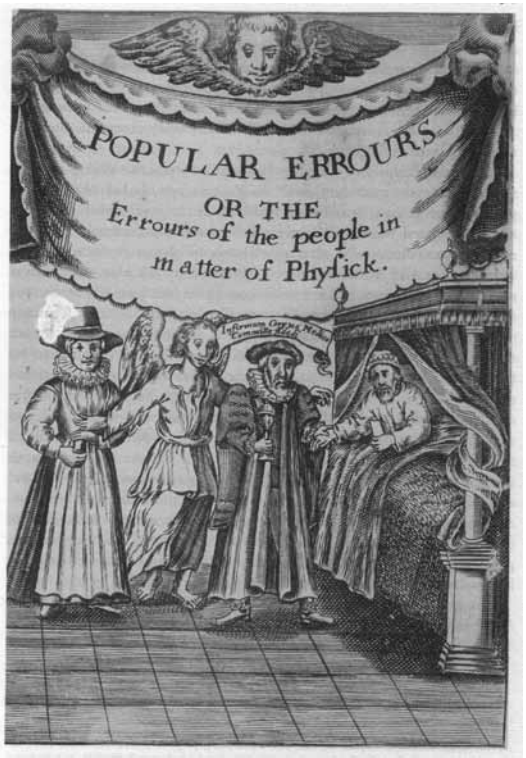
era fora o si entrava en una casa amb un home i tancava la porta darrere seu (Ozment, 1983, 42-44). A Alemanya, la croada pronatalista va arribar al punt que es castigava les dones si no feien prou esforços durant el part o mostraven poc entusiasme per la criatura (Rublack, 1996, 92).

El resultat d'aquestes polítiques, que van durar dos segles (a finals del segle XVIII encara s'executava les dones per infanticidi a Europa), va ser l'esclavitud de les dones a la procreació. Mentre que a l'edat mitjana les dones podien fer servir diferents mètodes contraceptius i exercien un control que ningú no qüestionava sobre el procés del part, a partir d'ara, les seves matrius van esdevenir territori públic, controlat pels homes i l'Estat, i

Albrecht Dürer, *El naixement de la Verge* (1502-1503). El part era un dels esdeveniments principals en la vida d'una dona i una ocasió en què triomfava la cooperació femenina.

la procreació es va posar directament el servei de l'acumulació capitalista.

En aquest sentit, el destí de les dones de l'Europa occidental durant el període d'acumulació primitiva va ser semblant al de les esclaves de les plantacions de l'Amèrica colonial que, especialment després del final del comerç d'esclaus, el 1807, es van veure obligades pels amos a criar nous treballadors. Evidentment, la comparació té límits importants. Les dones europees no estaven directament exposades a les agressions sexuals —tot i que les dones proletàries es podien violar amb total impunitat i a sobre eren castigades. Tampoc no havien de sofrir el dolor de veure que els



Aquest dibuix anglès retrata la masculinització de la pràctica mèdica amb la imatge d'un àngel que fa fora una remeiera del llit d'un malalt. La pancarta denuncia la seva incompetència. [Errors populars o els errors del poble en matèria de medicina.]

prenien els fills i els venien a la sala de subhastes. Els beneficis econòmics derivats dels infantaments que se'ls imposaven també estaven molt més dissimulats. En aquest sentit, és la condició de la dona esclavitzada el que revela més explícitament la veritat i la lògica de l'acumulació capitalista. Però, tot i les diferències, en tots dos casos el cos de la dona es va convertir en un instrument per a la reproducció del treball i l'expansió de la força de treball, tractat com una màquina de criança natural i que funcionava amb uns ritmes que estaven fora del control de les dones.

Aquest aspecte de l'acumulació primitiva no el trobem en l'anàlisi de Marx. A excepció dels seus comentaris sobre l'ús de les dones en la família burgesa —com a productores d'hereus que garanteixen la transmissió de la propietat familiar— al *Manifest comunista*, Marx no va reconèixer que la procreació podia ser un terreny d'explotació i, pel mateix motiu, un terreny de resistència. No es va imaginar mai que les dones es podrien negar a la reproducció ni que aquest refús podria convertir-se en una part de la lluita de classes. Als *Grundisse* (1973, 100), sostenia que el desenvolupament capitalista avança amb independència de les quantitats de població perquè, en virtut de la creixent productivitat del treball, el treball que explota el capital disminueix constantment amb relació al «capital constant» (és a dir, el capital invertit en maquinària i altres recursos de producció), amb la consegüent determinació d'una «població excedent». Però aquesta dinàmica, que Marx defineix com la «llei de població típica del mode de producció capitalista», només es podria imposar si la població fos un procés purament biològic, o una activitat que respongués automàticament al canvi econòmic, i si el capital i l'Estat no s'haguessin de preocupar per les «dones que fan vaga de fer nens». Això, de fet, és el que Marx suposava. Reconeixia que el desenvolupament capitalista havia anat acompanyat d'un creixement de la població, del qual analitza les

causes en alguna ocasió. Però, com Adam Smith, va veure aquest creixement com un «efecte natural» del desenvolupament econòmic i, al *Capital*, vol. I, contrastava repetidament la determinació d'una població excedent amb el «creixement natural» de la població. Marx no es va plantejar per què la procreació hauria de ser «un fet de la natura» i no una activitat social determinada per la història, carregada d'una sèrie d'interessos i relacions de poder. Tampoc no es va imaginar que els homes i les dones podrien tenir interessos diferents respecte a l'activitat de fer nens, que ell va tractar com un procés indiferenciat i neutral pel que fa al gènere.

En realitat, els canvis en la procreació i en la població estan tan lluny de ser automàtics o *naturals* que, en totes les fases del desenvolupament capitalista, l'Estat ha hagut de recórrer a la regulació i la coerció per expandir o reduir la força de treball. Això era especialment cert a l'època en què el capitalisme es començava a envolar, quan els músculs i els ossos dels treballadors eren el principal mitjà de producció. Però, fins i tot després —i fins al present—, l'Estat no ha estalviat esforços per arrabassar de les mans de les dones el control sobre la reproducció i per decidir quines criatures havien de néixer, on, quan i en quines quantitats. Com a conseqüència, les dones sovint han estat forçades a procrear en contra de la seva voluntat i han experimentat una alienació del seu cos, dels seus «treballs de part» i fins i tot dels seus fills més profunda que la que sent qualsevol altre treballador (Martin, 1987, 19-21). Ningú no pot descriure realment l'angoixa i el desesper que pateix una dona que veu el propi cos com un enemic, com deu passar en el cas d'un embaràs no desitjat. Això és especialment cert en les situacions en què l'embaràs fora del matrimoni estava castigat i quan tenir un fill significava l'ostracisme social i fins i tot la mort.

La devaluació del treball de les dones

La criminalització del control de la procreació en mans de les dones és un fenomen sobre el qual no es posa mai prou èmfasi, tant des del punt de vista dels efectes que té sobre les dones com per les conseqüències que té en l'organització capitalista del treball. Com demostra tota la documentació, a l'edat mitjana, les dones feien servir molts mitjans contraceptius, sobretot consistents en herbes amb què feien pocions i *pessaris* (supositoris per a la vagina) que utilitzaven per precipitar la regla, provocar avortaments o crear condicions d'esterilitat. A *Eve's Herbs: A History of Contraception in the West [Les herbes d'Eva: història de la contracepció occidental]* (1997), l'historiador americà John Riddle ens ofereix un catàleg extens de les substàncies que es feien servir més i dels efectes que s'esperava que produïssin.[67] La criminalització de la contracepció va expropiar les dones d'aquests coneixements, que s'havien transmès de generació en generació i els donaven certa autonomia pel que fa al part. Es veu que, en alguns casos, aquests coneixements no es van perdre, sinó que només s'aplicaven en la clandestinitat; però, quan va tornar a aparèixer el control de natalitat a l'escena social, els mètodes contraceptius ja no eren els que les dones podien fer servir, sinó que es creaven específicament per a l'ús dels homes. De moment, no em centraré en les conseqüències demogràfiques que va ocasionar aquest canvi, però recomano el treball de Riddle per aprofundir en aquest tema. Aquí només vull recalcar que, privant les dones del control sobre el seu cos, l'Estat les desproveïa de la condició més fonamental per a la integritat física i psicològica i degradava la maternitat a l'estatus de treball forçat, a més de confinar les dones al

[67] Un article interessant sobre aquest tema és «The Witches of Pharmakopeia» (1986), de Robert Fletcher.

treball reproductiu d'una manera desconeguda en les societats prèvies. Així i tot, forçar les dones a procrear contra la seva voluntat o (com deia una cançó feminista dels setanta) forçar-les a «produir fills per a l'Estat»[68] només definia en part la funció de la dona en la nova divisió sexual del treball. Un aspecte complementari va ser la definició de les dones com a no treballadores, un procés molt estudiat per les historiadores feministes que, cap al final del segle XVII, gairebé ja s'havia completat.

En aquesta època, les dones perdien terreny fins i tot respecte a les feines que havien sigut prerrogativa seva, com la de cervesera i la de llevadora: ara, aquestes ocupacions estaven subjectes a noves restriccions. Les dones proletàries, en especial, trobaven difícil aconseguir alguna feina que no fos de les de categoria més baixa: criades domèstiques (l'ocupació d'una tercera part de la força de treball femenina), jornaleres del camp, filadores, teixidores, brodadores, quincallaires, dides. Com ens explica Merry Wiesner (entre altres), guanyava terreny la idea (en la llei, en les registres de taxes, en les ordenances dels gremis) que les dones no havien de treballar fora de la llar i que només havien de participar en la *producció* per ajudar els marits. Fins i tot s'argumentava que qualsevol feina que les dones fessin a casa «no era treball» i no tenia cap valor, ni tan sols quan es feia per al mercat (Wiesner, 1993, 83 i següents). D'aquesta manera, si una dona cosia la roba, era *feina domèstica* o *tasques de mestressa de casa*, encara que la roba no fos per a la família, mentre que quan un home feia la mateixa feina es considerava *productiva*.

68. La referència és d'una cançó feminista italiana del 1971 titulada «Aborto di Stato» [Avortament d'Estat]. Aquesta cançó forma part de l'àlbum *Canti di donne in lotta [Cançons de dones en lluita]*, publicat el 1974 pel Grup Musical del Comitè del Salari pel Treball Domèstic de la ciutat de Pàdua.

La feina de les dones estava devaluada fins al punt que les autoritats municipals deien als gremis que no fessin cas de la producció que feien les dones (especialment les viudes) a casa seva perquè no era treball real i perquè les dones el necessitaven per no haver de dependre de l'assistència pública. Wiesner afegeix que les dones acceptaven aquesta farsa i que fins i tot es disculpaven pel fet de demanar feina i la imploraven justificant que la necessitaven per a la subsistència (*Ibíd.*, 84-85). Aviat tot el treball de les dones, si el feien a casa, es va definir com a *feines de la llar* i, fins i tot quan el feien fora de casa, es pagava més malament que la feina dels homes i mai prou perquè a les dones els servís per guanyar-se la vida. Ara, el matrimoni es considerava l'autèntica carrera professional per a una dona i la incapacitat de les dones per mantenir-se es donava per feta, fins al punt que, quan una dona soltera es volia establir en un poble, la feien fora encara que guanyés un sou.

La prostituta i el soldat. Les prostitutes sovint seguien els campaments militars i feien la funció de muller per als soldats i altres proletaris: rentaven i cuinaven per als homes que servien, a més de proveir-los de serveis sexuals.

Combinada amb la despossessió de les terres, aquesta pèrdua de poder respecte al treball assalariat va portar a una massificació de la prostitució. Com informa Le Roy Ladurie, el creixement del nombre de prostitutes a França era visible a tot arreu:

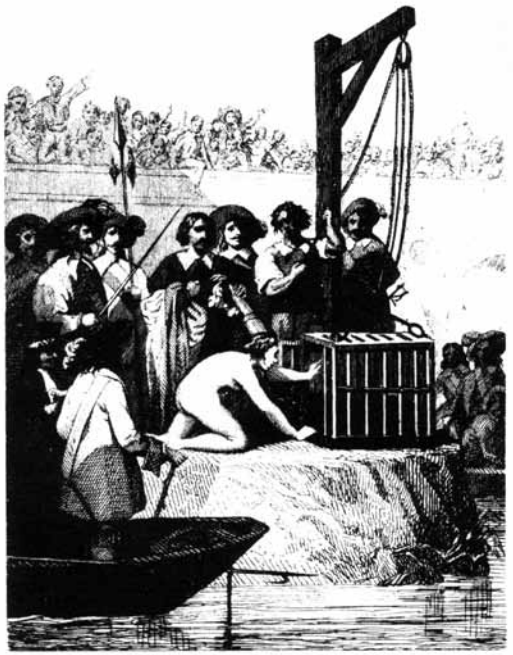
> *Des d'Avinyó a Narbona i a Barcelona, les* dones de disbauxa (femmes de débauche) *es plantaven a les portes de les ciutats, als carrers dels barris vermells [...] i sobre els ponts [...] [de manera que] el 1594 el* tràfic vergonyós *floria com mai abans* (Le Roy Ladurie, 1974, 112-113).

La situació era semblant a Anglaterra i a Espanya, on cada dia arribaven dones pobres del camp a les ciutats, i

Una prostituta convidant un client. El nombre de prostitutes va augmentar espectacularment després de la privatització de la terra i la comercialització de l'agricultura, que van expulsar moltes pageses de les seves terres.

fins i tot les mullers dels menestrals arrodonien els ingressos de la família amb aquesta feina. A Madrid, el 1631, una proclama feta per les autoritats polítiques denunciava el problema i es lamentava del fet que moltes vagabundes rondessin pels carrers, carrerons i tavernes de la ciutat temptant els homes perquè pequessin amb elles (Vigil, 1986, 114-115). Però, tan aviat com la prostitució es va haver convertit en el mitjà de subsistència principal per a gran part de la població femenina, l'actitud institucional envers aquesta activitat va canviar. Mentre que a la baixa edat mitjana s'acceptava oficialment com un mal necessari i les prostitutes s'havien beneficiat del règim de salaris alts, al segle XVI, la situació es va invertir. En un clima d'intensa misogínia caracteritzat per l'avenç de la Reforma protestant i la caça de bruixes, la prostitució es va sotmetre a noves restriccions i es va criminalitzar. A tot arreu, entre el 1530 i el 1560, es van tancar els bordells urbans i les prostitutes, especialment les que feien el carrer, van sofrir càstigs severs: la prohibició, assots i altres formes cruels d'escarment. Entre aquests càstigs, hi havia el *tamboret d'immersió* o *acabussade* [capbussada] —una escena de teatre macabre, com el descriu Nickie Roberts—, que consistia a lligar la víctima, de vegades obligar-la a entrar en una gàbia, i immergir-la unes quantes vegades en un riu o una bassa fins que gairebé s'ofegava (Roberts, 1992, 115-116). Mentrestant, a la França del segle XVI, la violació d'una prostituta va deixar de ser un delicte.[69] A Madrid, també, es va decidir que les vagabundes i les prostitutes no tindrien permís per estar-se ni dormir al carrer o sota els porxos i, si les hi atrapaven, els clavarien cent fuetades i les expulsarien

[69] Margaret L. King (1991, 78), *Women of the Renaissance [Dones del Renaixement].* Sobre el tancament de bordells a Alemanya, vegeu Merry Wiesner (1986, 174-85), *Working Women in Renaissance Germany [Dones treballadores a l'Alemanya renaixentista].*



Una prostituta sotmesa a la tortura de l'*acabussade*. «La submergiran al riu unes quantes vegades i després la tancaran a la presó per a tota la vida.»

de la ciutat durant sis anys, a més de rapar-los el cap i les celles.

Com s'explica aquest atac dràstic a les treballadores? I com es relaciona l'exclusió de les dones de l'esfera del treball socialment reconegut i les relacions monetàries amb la imposició de la maternitat forçada i la massificació, en aquella època, de la caça de bruixes?

Mirant aquests fenòmens des del punt de vista avantatjós del present, després de quatre segles de disciplinament capitalista de les dones, sembla que les respostes s'imposen soles. Tot i que el treball assalariat de les dones, les feines de la llar i el treball sexual (pagat) sovint encara s'estudien aïllats l'un de l'altre, ara estem en més bones condicions per veure que la discriminació que han sofert les dones en

la força de treball assalariada ha estat directament lligada a la seva funció de treballadores no assalariades de la llar. D'aquesta manera, podem connectar la prohibició de la prostitució i l'expulsió de les dones del lloc de treball organitzat amb la creació de la mestressa de casa i la reconstrucció de la família com el lloc per a la reproducció de la força de treball. De tota manera, des d'un punt de vista teòric i polític, la qüestió fonamental és en quines condicions va ser possible aquesta degradació i quines forces socials la van promoure o en van ser còmplices.

La resposta: un factor important de la devaluació del treball de la dona va ser la campanya que van organitzar els menestrals des de finals dels segle XV per excloure les treballadores dels seus tallers, segurament per protegir-se dels assalts dels comerciants capitalistes que donaven feina a dones a preus més baixos. Els esforços dels menestrals en aquest sentit han deixat tot un seguit de proves.[70] Tant a Itàlia i a França com a Alemanya, els treballadors demanaven a les autoritats que no permetessin que les dones competissin amb ells; els prohibien que estiguessin entre ells, feien vaga si no s'observava la prohibició i fins i tot es negaven a treballar amb homes que treballaven amb dones. Es veu que els menestrals també tenien interès a reduir les dones al treball domèstic perquè, tenint en compte les seves dificultats econòmiques, «la prudent administració de la casa per part de la dona» estava esdevenint una condició indispensable per evitar la bancarrota i per poder mantenir un taller independent. Sigrid Brauner (l'autora de la citació de més amunt) parla de la importància que els menestrals

70. Es pot trobar un catàleg extens dels llocs i els anys en què van expulsar les dones de la menestralia a David Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays [Dones, família i societat a l'Europa Medieval]* Providence, Berghahan (1978-1991). Vegeu també Merry Wiesner (1986, 174-185).

La *batalla per qui porta els pantalons*: la imatge de la dona dominant que desafiava la jerarquia sexual i pegava al marit era un dels temes favorits de la literatura social dels segles XVI i XVII.

alemanys donaven a aquesta norma social (Brauner, 1995, 96-97). Les dones van intentar resistir aquest atac, però —com que s'havien d'enfrontar a les tàctiques intimidatòries que els treballadors practicaven contra elles— no se'n van sortir. Les que s'atrevien a treballar fora de casa, en un espai públic i per al mercat, eren considerades harpies sexualment agressives i fins i tot «putes» i «bruixes» (Howell, 1986, 182-183).[71] Efectivament, hi ha proves que l'onada de

[71] Martha Howell (1986: 174-183). Howell (1986: 182) escriu:«Les comèdies i sàtires de l'època, per exemple, sovint retrataven les firaries i les venedores com a harpies, amb caracteritzacions que no només les ridiculitzaven i les blasmaven per atribuir-se un paper en la producció per al mercat, sinó que amb freqüència fins i tot les acusaven d'agressió sexual.»

misogínia que havia començat a finals del segle XV a les ciutats europees —reflectida en l'obsessió dels homes amb la *batalla per qui porta els pantalons* i pel caràcter de la dona desobedient, retratada en la literatura popular en l'acte de pegar al marit o muntada a la seva esquena— també emanava d'aquest intent (contraproduent) de fer fora les dones dels llocs de treball i del mercat.

D'altra banda, és clar que aquest intent no hauria reeixit si les autoritats no hi haguessin col·laborat. Però, evidentment, van veure que també els interessava fer-ho. Perquè, a més de servir per aplacar els treballadors rebels, l'exclusió de les dones de la menestralia oferia la base necessària per a la fixació de les dones en la tasca reproductiva i per a la seva utilització com a treballadores barates a la indústria menestral.

La dona: el nou bé comú i la substituta de les terres perdudes

Va ser a partir d'aquesta aliança entre la menestralia i les autoritats urbanes, junt amb la continuada privatització de la terra, que es va forjar una nova divisió sexual del treball o, més aviat, un nou «contracte sexual», en paraules de Carol Pateman (1988), que definia les dones en termes —mares, esposes, filles, viudes— que amagaven el seu estatus com a treballadores i, alhora, donaven als homes accés lliure al seu cos i el seu treball i als cossos i el treball dels seus fills.

D'acord amb aquest nou contracte social-sexual, les dones proletàries es van convertir, per als treballadors masculins, en el substitut de la terra perduda a causa dels tancaments de terres, el seu mitjà de reproducció més bàsic i un bé comunal que qualsevol es podia apropiar i

usar a voluntat. Podem sentir ecos d'aquesta *apropiació primitiva* en el concepte de «dona comuna» (Karras, 1989), que al segle XVI qualificava les que es prostituïen. Però, en la nova organització del treball, *totes les dones (amb excepció de les privatitzades per homes burgesos) eren un bé comunal*, ja que, un cop les activitats de les dones es van definir com a *no treball*, la seva feina es va començar a considerar un recurs natural, disponible per a tothom, com l'aire que respirem o l'aigua que bevem.

Això va significar una derrota històrica per a les dones. Amb l'expulsió de les dones de la menestralia i la devaluació del treball reproductiu, la pobresa es va feminitzar i, per reforçar l'*apropiació primordial* del treball femení per part dels homes, es va construir un nou ordre patriarcal i es va reduir les dones a una doble dependència: dels patrons i dels homes. El fet que ja existissin relacions de poder desiguals entre dones i homes abans de l'arribada del capitalisme, i també una discriminació sexual del treball, no treu importància a aquesta afirmació. Perquè, a l'Europa precapitalista, la subordinació de les dones als homes estava mitigada pel fet que elles tenien accés a les terres comunes i a altres béns comunals, mentre que en el nou règim capitalista *les mateixes dones es van convertir en béns comuns*, ja que la seva feina es considerava un recurs natural i quedava fora de l'esfera de les relacions de mercat.

El patriarcat del salari

En aquest context, són significatius els canvis que van tenir lloc dins la família, que en aquesta època es va començar a apartar de l'esfera pública i a adquirir les connotacions modernes que té actualment com a centre principal per a la reproducció de la força de treball.

Com a complement del mercat, com a instrument per a la privatització de les relacions socials i, sobretot, per a la propagació de la disciplina capitalista i de la dominació patriarcal, la família també va sorgir durant el període d'acumulació primitiva com la institució més important per a l'apropiació i l'ocultació del treball de les dones.

Això ho estudiarem en particular quan veurem la família de classe obrera. Aquest tema no s'ha estudiat prou. Les discussions prèvies han privilegiat la família dels homes que posseïen propietats, segurament perquè, a l'època a què ens referim, era la forma dominant i el model per a les relacions parentals i maritals. També hi ha hagut més interès en la família com a institució política que com a lloc de treball. Per tant, s'ha posat èmfasi en el fet que, dins la nova família burgesa, el marit es va convertir en el representant de l'Estat, en l'encarregat de disciplinar i vigilar les *classes subordinades*, categoria que, per als teòrics polítics dels segles XVI i XVII (Jean Bodin, per exemple), incloïa l'esposa i els fills d'un home (Schochet, 1975). D'aquí ve la identificació de la família com un microestat o una microesglésia, i l'exigència de les autoritats que els treballadors solters visquin sota el sostre i el govern d'un amo. També es constata que, dins la família burgesa, la dona va perdre molt de poder, ja que generalment se l'excloïa del negoci familiar i se la confinava a la supervisió de la casa.

Però el que falta en aquest retrat és el reconeixement que, mentre que en el si de la classe alta el que donava poder al marit sobre la dona i els fills era la propietat, els homes de la classe treballadora tenien un poder semblant sobre les dones gràcies a *l'exclusió de les dones del salari.*

Un exemple d'aquesta tendència era la família dels treballadors artesanals que treballaven a casa. Ben lluny d'esquivar el matrimoni i la formació d'una família, els treballadors artesanals domèstics depenien d'aquest sistema, ja que la dona els podia *ajudar* amb la feina que feien per

vendre i, alhora, vetllava per les seves necessitats físiques i els donava fills que, ja de ben petits, podien treballar al teler o en alguna feina auxiliar. Per això, fins i tot en èpoques de descens de la població, els treballadors artesanals domèstics es continuaven multiplicant; les famílies eren tan nombroses que un austríac contemporani, del segle XVII, els descriu apinyats a casa seva com pardals al ràfec. El que sorprèn en aquest tipus d'arranjament és que, tot i que la dona treballava igual que el marit i que ella també produïa per al mercat, era el marit qui es quedava el seu sou. Això també passava amb altres tipus de treballadores un cop es casaven. A Anglaterra, «un home casat [...] tenia dret legal als ingressos de la seva dona» fins i tot quan la feina que feia ella era la de cuidar o alletar criatures. Per això, quan una parròquia contractava dones per fer aquestes feines, els registres «sovint amagaven la presència (de les dones) com a treballadores» i registraven la paga que se'ls donava a nom dels homes. «Que la paga es donés al marit o a la muller depenia del caprici de l'escrivent» (Mendelson i Crawford, 1998, 287).

Aquesta política, que feia impossible que les dones tinguessin diners propis, va crear les condicions materials per a la subjecció de les dones als homes i per a l'apropiació del seu treball per part dels treballadors masculins. És en aquest sentit que parlo de patriarcat del salari. També hem de repensar el concepte d'*esclavitud assalariada*. Si bé és cert que, amb el nou règim de treball assalariat, els treballadors masculins van esdevenir lliures només formalment, el grup de treballadors que s'acostava més a la condició d'esclavitud durant la transició al capitalisme eren les dones de la classe treballadora.

Al mateix temps —donades les condicions miserables en què vivien els treballadors assalariats—, les tasques de la casa que feien les dones per reproduir la família eren necessàriament limitades. Casades o no, les dones

proletàries havien de guanyar alguns diners, cosa que feien tenint diferents ocupacions. La feina de la casa, a més, exigeix un cert capital reproductiu: mobles, utensilis, roba, diners per al menjar. Però els treballadors assalariats vivien pobrament «esclavitzats dia i nit» (com va denunciar un artesà de Nuremberg el 1524), just per mantenir la gana a ratlla i alimentar la dona i els fills (Brauner, 1995, 96). La majoria amb prou feines tenien un sostre; vivien en barraques amb altres famílies i amb els animals, sense cap mena d'higiene (que ni tan sols els benestants observaven gaire); es vestien amb parracs; la dieta, amb una mica de sort, consistia en pa, formatge i algunes hortalisses. Per això en aquest període no trobem la figura clàssica de la mestressa de casa a temps complet dins la classe treballadora. No va ser fins al segle XIX —com a reacció al primer cicle intens de lluites contra el treball industrial— que la *família moderna* centrada en el treball reproductiu no remunerat de la mestressa de casa a jornada completa es va generalitzar entre la classe treballadora, primer a Anglaterra i després als Estats Units.

El desenvolupament d'aquesta forma de família (després de l'aprovació de les Lleis Fabrils, que limitaven el treball de les dones i els infants a la fàbrica) reflectia la primera inversió a llarg termini que havia fet la classe capitalista en la reproducció de la força de treball més enllà de l'expansió numèrica. Era el resultat d'una solució de compromís, forjada sota l'amenaça de la insurrecció, entre el pagament de salaris més alts, que permetessin mantenir una dona *que no treballava,* i un índex d'explotació més intensiu. Marx en parlava com d'un canvi de la «plusvàlua absoluta» a la «plusvàlua relativa», és a dir, el pas d'un tipus d'explotació basat en l'allargament de la jornada laboral fins al màxim possible i la reducció del salari al mínim, a un règim en què es compensarien els salaris més alts i l'horari laboral més reduït amb un increment de la productivitat del treball i del ritme de producció. Des de la perspectiva capitalista, era

una revolució social que superava l'antic compromís amb els salaris baixos. Sorgia d'un nou tracte entre treballadors i patrons, i també es basava en l'exclusió de les dones del salari —de manera que posava fi al reclutament de dones propi de les primeres fases de la Revolució Industrial. També era el nou signe d'una nova època d'abundància capitalista, producte de dos segles d'explotació del treball d'esclaus, que aviat revifaria amb una nova fase d'expansió colonial.

Als segles XVI i XVII, en canvi, tot i la preocupació obsessiva pel volum de la població i el nombre de *pobres que treballen*, la inversió real en la reproducció de la força de treball va ser extremament baixa. Com a conseqüència, el gruix del treball reproductiu fet per dones proletàries no va ser per a les seves famílies, sinó per a les famílies dels seus patrons o per al mercat. A Anglaterra, Espanya, França i Itàlia, una mitjana d'un terç de la població femenina treballava com a minyona. Per tant, entre el proletariat, la tendència era cap a l'ajornament del matrimoni i la desintegració de la família (els pobles anglesos del segle XVI van experimentar una pèrdua anual del 50%). Sovint, fins i tot es prohibia als pobres que es casessin si es temia que els seus fills acabarien anat a parar a l'assistència pública; i, quan això passava, els prenien els fills i els enviaven a treballar per a la parròquia. S'estima que una tercera part o més de la població rural d'Europa va quedar soltera; a les ciutats, la taxa encara era més alta, especialment entre les dones; a Alemanya, el quaranta per cent eren *conques* o viudes (Ozment, 1983, 41-42).

Així i tot —encara que les feines de la casa que feien les proletàries s'havien reduït al mínim i que les proletàries sempre van haver de treballar per al mercat—, en la comunitat de la classe treballadora del període de transició, ja hi veiem l'emergència de la divisió sexual del treball que va esdevenir característica de l'organització del treball capitalista. Al seu si, hi havia una diferenciació creixent entre el

treball de l'home i el de la dona, a mesura que les tasques fetes per homes i per dones es diversificaven més i, sobretot, es convertien en portadores de relacions socials diferents.

Per molt empobrits i mancats de poder que estiguessin, els treballadors assalariats masculins encara es podien beneficiar del treball i del salari de les seves dones o podien pagar el servei de prostitutes. Durant aquesta primera fase de la proletarització, la prostituta sovint feia la funció de muller per als homes treballadors: cuinava i rentava per a ells, a més de servir-los sexualment. La criminalització de la prostitució, que castigava la dona però amb prou feines afectava els clients masculins, també va reforçar el poder dels homes. Ara, qualsevol home podia destruir una dona simplement declarant que era prostituta o fent públic que havia cedit als seus desitjos sexuals. Les dones havien de suplicar als homes «que no els prenguessin l'honor» (l'única propietat que els quedava) (Cavallo i Cerutti, 1980, 346 i següents), ja que ara la seva vida estava en mans dels homes, que (com els senyors feudals) tenien sobre elles el poder de la vida i la mort.

La domesticació de les dones i la redefinició de la feminitat i la masculinitat: les dones, les salvatges d'Europa

No és estrany, doncs, en vista de la devaluació i de l'estatus social de les dones, que la insubordinació de les dones i els mètodes amb què se les podia *domesticar* estiguessin entre els temes principals de la literatura i la política social de la transició (Underdown, 1985a, 116-136).[72] No s'hauria

[72] Vegeu Underdown (1985a), «The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England», a

pogut devaluar totalment les dones com a treballadores ni privar-les d'autonomia respecte als homes si no se les hagués sotmès a un intens procés de degradació social; i, efectivament, durant els segles XVI i XVII, les dones van perdre terreny en totes les àrees de la vida social.

Un dels àmbits clau de canvi pel que fa a això va ser la llei: en aquest període, observem una erosió contínua dels drets de les dones.[73] Un dels principals drets que van perdre va ser el dret a dirigir activitats econòmiques soles, com a *femmes soles.* A França, van perdre el dret a fer contractes o a representar-se elles mateixes davant d'un tribunal, ja que legalment eren *imbècils*. A Itàlia, van començar a comparèixer amb menys freqüència als tribunals per denunciar abusos perpetrats contra elles. A Alemanya, quan una dona de classe mitjana quedava viuda, era costum designar-li un tutor perquè li portés els afers. Les dones alemanyes també tenien prohibit viure soles o amb altres dones i, en el cas de les pobres, ni tan sols podien viure amb la seva família, ja que es creia que no podrien estar prou controlades. En definitiva, a més de la devaluació econòmica i social, les dones van experimentar un procés d'infantilització legal.

La pèrdua de poder social de les dones també es va expressar mitjançant una nova diferenciació sexual de l'espai. Als països mediterranis, feien fora les dones no només de moltes feines assalariades, sinó també dels carrers, on una dona que no anés acompanyada s'arriscava a ser posada en

Anthony Fletcher i John Stevenson (1985, 116-136); Mendelson i Crawford (1998, 69-71).

73. Sobre la pèrdua de drets de les dones als segles XVI i XVII a Europa, vegeu (entre altres) Merry Wiesner (1993, 33), que escriu:

> *La difusió del dret romà va tenir un efecte, en bona part negatiu, sobre l'estat legal civil de les dones al començament del període modern, i això va ser tant per la visió de la dona que van decidir adoptar els juristes a partir d'aquest dret com per l'aplicació més estricta de les lleis existents, també a partir del dret romà.*

Una *renyaire* cridanera desfila pel mig de la comunitat amb la *brida* posada, un artefacte de ferro que es feia servir per castigar les dones que tenien la llengua massa esmolada. És significatiu que els traficants europeus d'esclaus africans fessin servir un aparell semblant per sotmetre els presoners i fer-los pujar als vaixells.

ridícul o a l'agressió sexual (Davis, 1998). També a Anglaterra («un paradís per a les dones» segons alguns visitants italians), la presència de les dones en públic va començar a veure's amb mals ulls. Es dissuadia les dones angleses de seure davant de casa seva o d'estar-se a la vora de la finestra; també se'ls recomanava que no perdessin el temps amb les amigues (en aquest període, la paraula *gossip* —amiga— va començar a adquirir una connotació despectiva).[74] Fins i tot es recomanava a les dones que no visitessin els pares gaire sovint un cop casades.

Es pot veure de quina manera la nova divisió sexual del treball va remodelar les relacions home-dona a partir de l'ampli debat que hi va haver en la literatura popular i en la culta sobre la naturalesa de les virtuts i els vicis femenins,

74. Actualment, *gossip* es fa servir sobretot en el sentit de xafarderia, comareig i xafarder o xafardera (*N. de la t.*)

una de les principals vies per a la redefinició ideològica de les relacions de gènere en la transició al capitalisme. Conegut en una primera fase com *la querelle des femmes*, el que traspua d'aquest debat és un nou sentit de la curiositat pel tema, i això indica que les velles normes s'estaven engrunant i que el públic començava a ser conscient del fet que els elements bàsics de la política sexual s'estaven reconstruint. En aquest debat, es poden identificar dues tendències. D'una banda, es construïen nous cànons culturals que maximitzaven les diferències entre les dones i els homes i creaven prototips més femenins i més masculins (Fortunati, 1984). De l'altra banda, s'establia que les dones eren inherentment inferiors als homes —excessivament emocionals i lascives, incapaces de governar-se soles— i havien d'estar sota el seu control. De la mateixa manera que amb la condemna de la bruixeria, el consens en aquesta qüestió traspassava les fronteres religioses i intel·lectuals. Des del púlpit o des de la pàgina escrita, humanistes, reformadors protestants, catòlics de la Contrareforma, tots van cooperar en la denigració de les dones amb una energia constant i obsessiva.

S'acusava les dones de ser irracionals, vanitoses, geniüdes, malgastadores. Es considerava especialment culpable la llengua de les dones, que es veia com un instrument d'insubordinació. Però la més dolenta era l'esposa desobedient, que, junt amb la *renyaire*, la *bruixa* i la *puta*, era el blanc preferit de dramaturgs, escriptors populars i moralistes. En aquest sentit, *L'amansiment de l'harpia* (1593) de Shakespeare va ser el manifest de l'època. El càstig de la insubordinació femenina a l'autoritat patriarcal es va evocar i celebrar en innombrables obres i tractats misògins. La literatura anglesa dels períodes elisabetià i jacobí es delectava amb aquests temes. És típica d'aquest gènere l'obra de John Ford, *Tis a Pity She's a Whore [Llàstima que sigui puta]* (1633), que acaba amb l'assassinat, l'execució i l'homicidi didàctics de tres de les quatre protagonistes. Altres obres

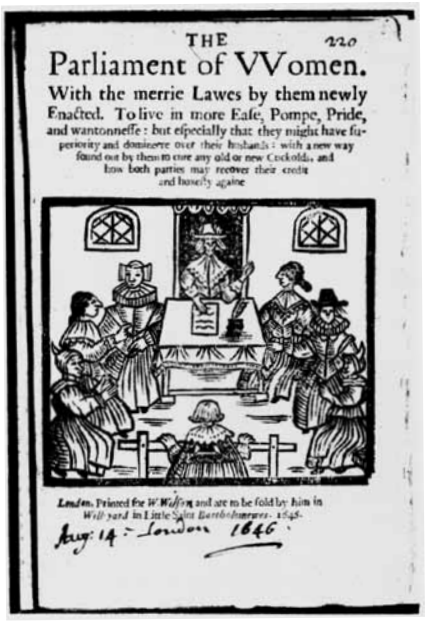
clàssiques preocupades pel disciplinament de les dones són *Arraignment of Lewed, Idle, Forward, Inconstant Women [Lectura de càrrecs a dones indecents, gandules, desvergonyides i inconstants]* (1615) de John Swetnam; i *The Parliament of Women [El parlament de les dones]* (1646), una sàtira dirigida fonamentalment contra les dones de classe mitjana: ens les presenta molt enfeinades fent lleis per guanyar supremacia sobre els seus marits.[75] Mentrestant, es van introduir noves lleis i noves formes de tortura per controlar el comportament de les dones dins i fora de casa, que confirmaven que la denigració literària de les dones expressava un projecte polític precís dirigit a desposseir-les d'autonomia i de poder social. A l'Europa de l'Edat de la Raó, a les dones acusades de ser renyaires els posaven un morrió com als gossos i les feien desfilar pels carrers; les prostitutes rebien assots o eren engabiades i enfonsades a l'aigua, mentre s'instaurava la pena de mort per a les dones condemnades per adulteri (Underdown, 1985a, 117 i següents).

No és una exageració dir que es tractava les dones amb la mateixa hostilitat i el mateix distanciament que es concedia als *indis salvatges* en la literatura que va tractar aquest tema després de la conquesta. El paral·lelisme no és casual. Tant en un cas com en l'altre, la denigració literària i cultural estava al servei d'un projecte d'expropiació. Com veurem, la demonització dels indígenes americans va servir per

75. Si a les obres de teatre i els tractats també hi afegim els registres del tribunal del període, Underdown (1985a, 119) conclou: «Entre 1560 i 1640 […] aquests registres revelen una intensa preocupació per les dones que són una amenaça visible per al sistema patriarcal. Dones que renyen els veïns i s'hi barallen, dones solteres que es refusen a treballar en el servei domèstic, esposes que dominen els marits o els peguen: totes aquestes apareixen amb més freqüència que en el període immediatament anterior o posterior. No hem de passar per alt que també és el període en què les acusacions de bruixeria van assolir un dels punts màxims».

justificar la seva esclavitud i el saqueig dels seus tresors. A Europa, l'atac llançat contra les dones justificava l'apropiació del seu treball per part dels homes i la criminalització del seu control sobre la reproducció. El preu de la resistència sempre va ser l'exterminació. Cap de les tàctiques desplegades contra les dones europees i els súbdits colonials hauria pogut tenir èxit si no haguessin tingut el suport d'una campanya de terror. En el cas de les dones europees, la caça de bruixes va tenir un paper principal en la construcció de la seva nova funció social i en la degradació de la seva identitat social.

La definició de les dones com a éssers demoníacs i les pràctiques atroces i humiliants a què van ser sotmeses tantes d'elles van deixar marques indelebles en la psicologia col·lectiva femenina i en el sentit de les possibilitats que tenia la dona. Des de tots els punts de vista —social,


THE
Parliament of VVomen.
With the merrie Lawes by them newly Enacted. To live in more Eafe, Pompe, Pride, and wantonneffe: but efpecially that they might have fuperiority and dominere over their husbands: with a new way found out by them to cure any old or new Cockold, and how both parties may recover their credit and honefty againe

Frontispici d'*El parlament de les dones* (1646), una obra típica de la sàtira contra les dones que va dominar la literatura anglesa del període de la Guerra Civil o Revolució anglesa. [Text del subtítol: Amb les alegres lleis recentment aprovades per elles. Per viure amb més comoditat, pompa, orgull i luxúria, però especialment perquè elles puguin tenir superioritat i dominar els marits: amb una nova manera de curar qualsevol banyut vell o nou trobada per elles, i de com totes dues parts poden recuperar la reputació i l'honestedat]

econòmic, cultural, polític—, la caça de bruixes va ser un punt d'inflexió en la vida de les dones; va ser l'equivalent de la derrota històrica a què al·ludeix Engels a *L'origen de la família, la propietat privada i l'estat* (1884) com a causa de l'esfondrament del món matriarcal. Perquè la caça de bruixes va destruir tot un món de pràctiques, relacions col·lectives i sistemes de coneixement femenins que havien estat els fonaments del poder de les dones durant l'Europa precapitalista, i la condició per a la resistència de les dones en la lluita contra el feudalisme.

D'aquesta derrota, en va emergir un nou model de feminitat: la dona i esposa ideal —passiva, obedient, estalviadora, de poques paraules, sempre enfeinada amb les seves tasques i casta. Aquest canvi va començar a finals del segle XVII, quan les dones ja havien estat sotmeses durant més de dos segles al terrorisme d'Estat. Un cop les dones van estar derrotades, la imatge de la feminitat construïda durant la transició es va descartar com una eina innecessària i es va substituir per una de nova i domesticada. Mentre que a l'època de la caça de bruixes es retratava les dones com a éssers salvatges, mentalment dèbils, d'una lascívia insadollable, rebels, insubordinades i incapaces de controlar-se, al segle XVIII, el cànon s'havia invertit. Ara, les dones es descrivien com a passives, éssers asexuals, més obedients i més morals que els homes, capaces d'exercir una bona influència moral sobre ells. Ara, fins i tot es valorava la seva irracionalitat, com observava el filòsof holandès Pierre Bayle al seu *Dictionaire Historique et Critique* (1740), on lloava el poder de l'«instint maternal» femení argumentant que s'hauria de veure com un mecanisme autènticament providencial, ja que assegurava que, tot i els desavantatges del part i de la criança, les dones es continuessin reproduint.

La colonització, la globalització i les dones

Mentre que la reacció a la crisi de població a Europa va ser la submissió de les dones a la reproducció, a l'Amèrica colonial, on la colonització va destruir el noranta-cinc per cent de la població aborigen, la reacció va ser el comerç d'esclaus, que va donar una quantitat immensa de força de treball a la classe dominant europea.

Ja al segle XVI, aproximadament un milió d'esclaus africans i treballadors indígenes produïen plusvàlua per a Espanya a l'Amèrica colonial, amb una taxa d'explotació molt més alta que la dels treballadors d'Europa, de manera que contribuïen a sectors de l'economia europea que s'estaven desenvolupant en direcció al capitalisme (Blaut, 1992a, 45-46).[76] L'any 1600, només el Brasil va exportar el doble de valor en sucre que tota la llana que va exportar Anglaterra aquell mateix any (*Ibíd.* 42). A les plantacions de sucre brasileres, la taxa d'acumulació era tan alta que cada dos anys duplicaven la capacitat. La plata i l'or també van tenir un paper fonamental en la solució de la crisi capitalista. L'or importat del Brasil va reactivar la indústria i el comerç a Europa (De Vries, 1976, 20). El 1640, se'n van importar més de 17.000 tones, i això va donar un

[76] James Blaut (1992a) observa que, només unes poques dècades després del 1492, «la taxa de creixement i de canvi es va accelerar dramàticament i Europa va entrar en un període de desenvolupament ràpid». Diu:

> *L'empresa colonial, al segle XVI, va produir capital de diferents maneres. Una va ser la mineria d'or i de plata. La segona va ser l'agricultura de plantació, principalment al Brasil. La tercera va ser el comerç d'espècies, teixits i molts altres articles amb Àsia. El quart element van ser els beneficis que van retornar a les cases europees una sèrie d'empreses productives i comercials d'Amèrica […] El cinquè va ser l'esclavitud. L'acumulació a partir d'aquestes fonts va ser massiva.*

avantatge excepcional a la classe capitalista europea pel que fa a l'accés a treballadors, mercaderies i terra (Blaut, 1992a, 38-40). Però l'autèntica riquesa era el treball acumulat a partir del comerç d'esclaus, que va fer possible un mode de producció que no es va poder imposar a Europa.

Ara sabem que el sistema de plantacions va estimular la Revolució Industrial, com argumenta Eric Williams, que observa que és difícil que a Liverpool i a Bristol hi hagi un sol maó que no estigui cimentat amb sang africana (1944, 61-63). Però el capitalisme ni tan sols s'hauria pogut envolar sense «l'annexió d'Amèrica» a Europa i sense «la sang i la suor» que durant dos segles van regalimar des de les plantacions fins a Europa. Això s'ha de recalcar, ja que ens ajuda a entendre com va ser d'essencial l'esclavitud per a la història del capitalisme i per què, d'una manera periòdica però sistemàtica, quan el sistema capitalista està amenaçat per una gran crisi econòmica, la classe capitalista ha d'engegar un procés d'acumulació primitiva, és a dir, un procés de colonització i esclavització a gran escala, com el que presenciem actualment (Bales, 1999).

El sistema de plantacions va ser crucial per al desenvolupament capitalista, no només per la gran quantitat de treball excedent que es va acumular, sinó perquè va establir un model de gestió del treball, de producció orientada a l'exportació, d'integració econòmica i de divisió internacional del treball que, des de llavors, ha estat el paradigma de les relacions capitalistes.

Amb la immensa concentració de treballadors i la força de treball presonera, desarrelada de la seva terra —i, per tant sense poder confiar en el suport local—, la plantació no només va prefigurar la fàbrica, sinó també l'ús posterior de la immigració i la globalització per reduir el cost de la mà d'obra. En particular, la plantació va ser un pas clau en la formació d'una divisió internacional del treball que (a través de la producció d'*articles de consum*) va integrar el

treball dels esclaus en la reproducció de la força de treball europea, mentre mantenia els treballadors esclavitzats i assalariats separats geogràficament i socialment.

La producció colonial de sucre, te, tabac, rom i cotó —els articles més importants, a més del pa, en la producció de força de treball a Europa— no va agafar embranzida a gran escala fins després de la dècada del 1650, un cop l'esclavitud va estar institucionalitzada i els salaris d'Europa van començar a pujar (modestament) (Rowling, 1987, 51, 76, 85). Però s'ha d'esmentar perquè, quan va agafar embranzida, es van introduir dos mecanismes que van reestructurar de manera significativa la reproducció del treball internacionalment. D'una banda, es va crear una cadena de muntatge que reduïa el cost dels articles necessaris per produir força de treball a Europa i connectava els treballadors esclavitzats i els assalariats amb mètodes que prefiguraven l'ús capitalista actual de treballadors asiàtics, africans i llatinoamericans com a proveïdors d'articles de consum *barats* (abaratits pels esquadrons de la mort i la violència militar) per als països capitalistes *avançats*.

De l'altra banda, a la metròpolis, el salari es va convertir en el vehicle amb què els articles produïts pel treballadors esclavitzats anaven al mercat, és a dir, el vehicle gràcies al qual els productes del treball esclavitzat adquirien valor. D'aquesta manera, igual que va passar amb el treball domèstic de les dones, la integració del treball esclavitzat en la producció i la reproducció de la força de treball metropolitanes es va anar consolidant. I el salari es va anar redefinint com un instrument d'acumulació, és a dir, una palanca per mobilitzar no només el treball dels obrers que cobraven un salari, sinó també el treball d'una multitud de treballadors que quedava amagat a causa de la condició assalariada de la seva feina. Els treballadors d'Europa sabien que compraven productes procedents del treball d'esclaus? I, si ho sabien, hi

posaven objeccions? És una pregunta que ens agradaria poder-los fer perquè jo no la puc respondre. El que és cert és que la història del te, el sucre, el rom, el tabac i el cotó és molt més important que el que podem deduir de la contribució d'aquests articles —com a matèries primeres o mitjans d'intercanvi en el comerç d'esclaus— a l'emergència del sistema de fàbriques. Perquè el que viatjava amb aquestes *exportacions* no només era la sang dels esclaus, sinó les llavors d'una nova ciència de l'explotació i d'una nova divisió de la classe treballadora amb la qual el treball assalariat, més que oferir una alternativa a l'esclavitud, va passar a dependre de l'esclavitud per existir, com un mitjà (com el treball no assalariat de les dones) per a l'expansió de la part no pagada de la jornada laboral assalariada.

Les vides dels treballadors esclavitzats d'Amèrica i les dels treballadors assalariats d'Europa estaven tan estretament integrades que, a les illes del Carib, on es donava un tros de terra als esclaus (*terrenys d'aprovisionament*) perquè s'hi cultivessin el menjar, la quantitat de terra que se'ls assignava i el temps que se'ls donava per treballar-la variava en proporció al preu del sucre en el mercat mundial (Morrissey, 1989, 51-59) —possiblement determinats per la dinàmica dels salaris dels treballadors i per la lluita dels treballadors per la reproducció.

Seria un error, però, concloure que la integració del treball d'esclaus en la producció del proletariat assalariat europeu va crear una comunitat d'interessos entre els treballadors europeus i els capitalistes metropolitans, suposadament reforçada pel desig comú d'obtenir articles d'importació barats.

En realitat, com la conquesta, el comerç d'esclaus va ser una desgràcia històrica per als treballadors europeus. Com hem vist, l'esclavitud (com la caça de bruixes) va ser un terreny important d'experimentació de mètodes de control del treball que més tard es van importar a Europa. L'esclavitud

també afectava el salari dels treballadors europeus i el seu estatus legal; perquè no pot ser una coincidència el fet que fins que no es va acabar l'esclavitud no s'apugessin decisivament els salaris a Europa i els treballadors europeus no es guanyessin el dret a organitzar-se.

També és difícil imaginar que els treballadors d'Europa es beneficiessin de la conquesta d'Amèrica, si més no en la fase inicial. Recordem que va ser la intensitat de la lluita antifeudal el que va instigar la petita noblesa i els comerciants a buscar l'expansió colonial, i que els conquistadors provenien de les files dels enemics més odiats per la classe treballadora europea. També és important recordar que la conquesta va proveir la classe governant europea de la plata i l'or que van servir per pagar els exèrcits mercenaris que van derrotar les revoltes urbanes i rurals; i que, durant els mateixos anys en què se sotmetien els arauacs, els asteques i els inques, es feia fora de casa seva els treballadors europeus, se'ls marcava amb foc com animals i se'ls cremava com a bruixes.

No hem de suposar, doncs, que el proletariat europeu sempre va ser còmplice del saqueig de les Amèriques, tot i que alguns proletaris individuals, sens dubte, sí que ho van ser. La noblesa esperava tan poca col·laboració de les *classes baixes* que, inicialment, els espanyols deixaven embarcar molt poca gent. Només 8000 espanyols van emigrar legalment a Amèrica durant tot el segle XVI, i el clergat constituïa un 17% del total (Hamilton, 1965, 299; Williams, 1984, 38-40). Fins i tot més endavant, es prohibia que la gent s'establís a ultramar independentment perquè es temia que poguessin col·laborar amb la població local.

Per a la majoria de proletaris, durant els segles XVII i XVIII, l'accés al Nou Món va ser a través de la servitud no remunerada i la *transportació*, el càstig que van adoptar les autoritats angleses per netejar el país de convictes, dissidents polítics i religiosos i de la vasta població de

vagabunds i captaires que havien provocat els tancaments de terres. Com assenyalen Peter Linebaugh i Marcus Rediker a *The Many-Headed Hydra [L'hidra de molts caps]* (2000), la por dels colonitzadors davant la migració no restringida estava ben fonamentada, a causa de les miserables condicions de vida que prevalien a Europa i de l'atractiu que exercien les notícies que circulaven sobre el Nou Món, que el pintaven com una terra meravellosa on la gent vivia sense haver de treballar, sense tirania ni amos ni cobdícia, i on no existia el *meu* i el *teu*, ja que totes les coses eren de tots (Linebaugh i Rediker, 2000; Brandon, 1986, 6-7). L'atracció que exercia el Nou Món era tan forta que la visió de la nova societat que proposava, aparentment, va influir en el pensament polític de la Il·lustració i va contribuir a l'emergència d'un nou concepte de llibertat, que va passar a significar *sense amo*, una idea prèviament desconeguda en la teoria política europea (Brandon, 1986, 23-28). No és estrany que alguns europeus preferissin *perdre's* en aquest món utòpic on, com descriuen amb contundència Linebaugh i Rediker, podrien reconstruir l'experiència perduda de les terres comunes (2000, 24). Alguns van viure amb tribus índies durant anys malgrat les restriccions imposades als que s'assentaven a les colònies americanes i l'alt preu que haurien de pagar si els enxampaven, ja que els pròfugs eren tractats com traïdors i condemnats a mort. Aquest va ser el destí d'alguns joves colons de Virgínia que havien fugit per viure amb els indis i que, un cop atrapats, van ser condemnats pels consellers de la colònia a «ser cremats, al suplici de la roda [...] [i] penjats o afusellats» (Koning,1993, 61). «El terror va crear les fronteres», comenten Linebaugh i Rediker (2000, 34). Així i tot, el 1699, els anglesos encara tenien grans dificultats per persuadir els que havien estat capturats pels indis perquè abandonessin l'estil de vida indígena.

> *Ni els arguments, ni les súpliques, ni les llàgrimes [informava un contemporani] [...] van poder persuadir molts d'aquells homes d'abandonar els seus amics indis. D'altra banda, dels nens indis que havien estat educats acuradament entre els anglesos, vestits i ensenyats, no hi ha ni un sol exemple, ni un sol cas, d'algun que s'hagués volgut quedar entre els anglesos, sinó que tots tornaven amb la seva nació* (Koning, 1993, 60).

Pel que fa als proletaris europeus que es lliuraven a una servitud no remunerada o arribaven al Nou Món com a conseqüència d'una sentència penal, la seva sort no era gaire diferent, al principi, de la dels esclaus africans amb els quals sovint treballaven de costat. La seva hostilitat contra els amos era igualment intensa, de manera que els plantadors els consideraven gent perillosa i, a la segona meitat del segle XVII, en van començar a limitar l'ús i van introduir una legislació orientada a separar-los dels africans. Però les fronteres racials no es van traçar de manera irrevocable fins a finals del segle XVIII (Moulier Boutang, 1998). Fins llavors, la possibilitat d'aliances entre blancs, negres i aborígens i la por que feia aquesta unitat en la imaginació de la classe europea dominant, tant a casa com a les plantacions, eren constants. Shakespeare hi va donar veu a *La Tempesta* (1612), on va imaginar la conspiració organitzada per Caliban, el nadiu rebel, fill d'una bruixa, i Trínculo i Estèfano, els proletaris europeus que es fan a la mar, insinuant la possibilitat d'una aliança fatal entre els oprimits i oferint un contrapunt dramàtic a la capacitat de Pròspero de curar màgicament la discòrdia entre els governants.

A *La tempesta,* la conspiració acaba ignominiosament; els proletaris europeus demostren que no són res més que lladregots i borratxos i Caliban acaba implorant el perdó

del seu amo colonial. Per això, quan porten els rebels derrotats davant de Pròspero i els seus antics enemics Sebastià i Antonio (ara reconciliats amb ell), es troben amb l'escarni i amb els conceptes de propietat i de divisió:

> *SEBASTIÀ*
> *Què són aquestes coses, bon Antonio?*
> *Deuen estar a la venda?*
>
> *ANTONIO*
> *Oi tant! Un d'ells*
> *és un peix, i s'hi deu poder fer fira.*
>
> *PRÒSPERO*
> *Primer, senyors, veieu-ne les insígnies*
> *i ja m'ho sabreu dir. Aquest esguerrat*
> *és rebrot d'una bruixa tan potent*
> *que tenia control sobre la lluna*
> *i empenyia i xuclava les marees*
> *sense comptar amb la força del satèl·lit.*
> *Aquests tres m'han robat, i el mig dimoni*
> *¯perquè és dimoni bord— ordia un pla*
> *per llevar-me la vida. D'aquests, dos*
> *són dels vostres, com tots deureu admetre.*
> *Pel que fa al tenebrós, jo el reconec*
> *com a meu.*
>
> SHAKESPEARE, *LA TEMPESTA,* ACTE V, ESCENA 1[77]

Fora de l'escenari, però, l'amenaça continuava. «Tant a les Bermudes com a les Barbados, van descobrir servents blancs conspirant amb esclaus africans a la dècada del

[77] Les citacions de *La tempesta* de Shakespeare són de la traducció de Miquel Desclot, del llibre *William Shakespeare, tria d'obres*, Proa, 2017 (*N. de la t.*)

1650, època en què hi enviaven milers de convictes des de les Illes Britàniques» (Rowling, 1987, 57). A Virgínia, el moment àlgid de l'aliança entre servents blancs i negres va ser la rebel·lió de Bacon del 1675-76, en què els esclaus africans i els criats no remunerats britànics es van ajuntar per conspirar contra els amos.

És per aquest motiu que, des de principis de la dècada del 1640, l'acumulació d'un proletariat esclavitzat a les colònies de l'Amèrica del Sud i del Carib va anar acompanyada de la construcció de jerarquies racials, de manera que es frustrava la possibilitat d'aquesta mena de combinacions. Es van aprovar lleis que privaven els africans de drets civils prèviament garantits, com ara la ciutadania, el dret a portar armes i el dret a fer declaracions o a buscar reparacions per danys soferts davant d'un tribunal. El punt d'inflexió va ser quan l'esclavitud es va considerar una condició hereditària i es va atorgar als amos el dret de pegar i matar els seus esclaus. A més, es van prohibir els matrimonis entre *negres* i *blancs*. Més endavant, després de la Guerra de la Independència americana, la servitud no remunerada dels blancs es va considerar un vestigi del govern britànic i es va eliminar. Com a conseqüència, a finals del segle XVIII, l'Amèrica colonial havia passat de ser «una societat amb esclaus a una societat esclavista» (Moulier Boutang, 1998, 189) i la possibilitat de solidaritat entre africans i blancs s'havia debilitat severament. Ser blanc, a les colònies, es va convertir no solament en un distintiu de privilegi social i econòmic «que servia per designar aquells que fins al 1650 s'havien anomenat *cristians* i després *anglesos* o *homes lliures*» (*Ibíd.*, 194), sinó també en un atribut moral, un mitjà a través del qual es naturalitzava l'hegemonia social. Negre o *africà*, en canvi, van esdevenir sinònims d'esclau, fins al punt que les persones negres lliures —amb una presència notable, encara, a l'Amèrica del segle XVII— més endavant es van veure obligades a demostrar que eren lliures.

Sexe, raça i classe a les colònies

Hauria tingut un resultat diferent, la conspiració de Caliban, si les protagonistes haguessin estat dones? Si els instigadors no haguessin estat Caliban, sinó la seva mare, Sícorax, la poderosa bruixa algeriana que Shakespeare amaga a darrer terme de l'obra, i en comptes de Trínculo i Estèfano, les germanes de les bruixes que, a l'època de la conquesta, cremaven a les fogueres d'Europa?

Es tracta d'una pregunta retòrica, però ens serveix per qüestionar-nos la naturalesa de la divisió sexual del treball a les colònies i dels lligams que es podien establir entre les dones europees, les indígenes i les africanes en virtut d'una experiència comuna de discriminació sexual.

A *I, Tituba, Black Witch of Salem [Jo, Tituba, la bruixa negra de Salem]* (1922), Maryse Condé ens permet intuir quina seria la situació que podria produir aquests lligams quan descriu com Tituba i la seva nova mestressa, la jove esposa del puritià Samuel Parris, es donen suport mutu, al principi, contra el desdeny assassí que sent per les dones el marit de la senyora.

Un exemple encara més destacable prové del Carib, on les dones angleses de classe baixa *transportades* des de la Gran Bretanya com a convictes o serventes no remunerades es van convertir en una part important de les colles de treball a les hisendes sucreres. «Considerades inadequades per al matrimoni pels homes blancs acabalats i inhabilitades per al servei domèstic» a causa del seu caràcter insolent i rebel, «les dones blanques sense terra eren despatxades a fer feines manuals a les plantacions, les obres públiques de construcció i el sector del servei urbà. En aquests mons, tractaven íntimament amb la comunitat esclava i amb homes negres esclavitzats.». Establien llars i tenien fills amb ells (Beckles, 1995, 131-132). També cooperaven i, alhora, competien amb les esclaves en la venda de productes de la terra o articles robats.

Però, amb la institucionalització de l'esclavitud, que es va acompanyar d'una disminució de la càrrega laboral per als treballadors blancs i d'una disminució del nombre de dones que arribaven d'Europa com a esposes dels plantadors, la situació va canviar dràsticament. Fos quin fos el seu origen social, les dones blanques van pujar de categoria o es van casar amb membres de l'estructura de poder blanc i, quan van poder, elles mateixes es van convertir en mestresses d'esclaus, normalment dones, que feien servir per a les feines domèstiques (*Ibíd.*)[78]

Però això no va ser un procés automàtic. Com el sexisme, el racisme s'havia de legislar i s'havia d'aplicar. Entre les prohibicions més reveladores, hem de tenir en compte, una vegada més, que el matrimoni i les relacions sexuals entre negres i blancs estaven prohibits; que les blanques que es casaven amb esclaus negres eren condemnades, i que els infants que naixien d'aquests matrimonis es convertien en esclaus per a tota la vida. Aprovades a Maryland i a Virgínia durant la dècada del 1660, aquestes lleis demostren que es va instituir una societat segregada i racista des de dalt i que les relacions íntimes entre negres i blancs devien ser molt comunes, de fet, si es considerava necessària l'esclavitud per a tota la vida per posar-hi fi.

Com si seguissin el guió establert per la caça de bruixes, les noves lleis demonitzaven les relacions entre dones blanques i homes negres. Quan es van aprovar, durant la dècada del 1660, la caça de bruixes a Europa arribava a la seva fi, però, a Amèrica, estaven revifant tots els tabús al voltant de la bruixa i el dimoni negre, aquesta vegada a costa dels

[78] Un exemple d'aquest cas és el de les Bermudes, citat per Elaine Forman Crane (1990, 231-258). Crane escriu que unes quantes dones blanques de les Bermudes eren mestresses d'esclaus —generalment dones—, gràcies al treball de les quals van poder mantenir un cert grau d'autonomia econòmica.

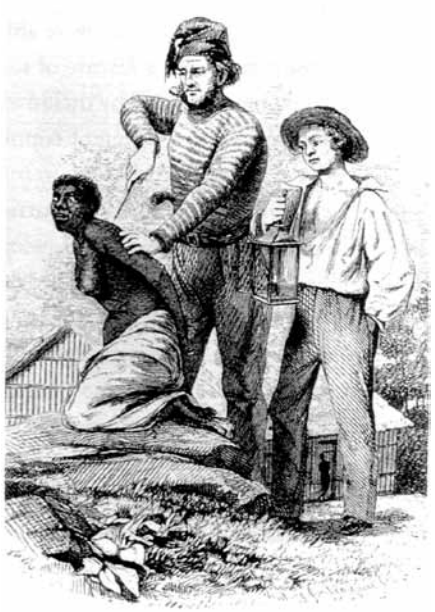
homes negres. *Divideix i venceràs* també va esdevenir la política oficial de les colònies espanyoles, després d'un període en què la inferioritat numèrica dels colons recomanava una actitud més liberal envers les relacions entre ètnies i les aliances amb els caps locals a través del matrimoni. Però, a la dècada del 1540, quan l'augment del nombre de *mestizos* minava el privilegi colonial, es va establir la raça com un factor clau en la transmissió de la propietat i es va establir una jerarquia racial per separar indígenes, *mestizos* i *mulatos* entre ells i de la població blanca (Nash, 1980).[79] Les prohibicions relacionades amb el matrimoni i la sexualitat femenina també van servir per imposar l'exclusió social. Però, a l'Amèrica hispana, la segregació racial només va tenir èxit en part, a causa de la migració, la disminució de la població, les rebel·lions indígenes i la formació d'un proletariat urbà blanc sense perspectives de millora econòmica i, per tant, propens a identificar-se amb els mestissos i els mulatos més que amb els blancs de classe alta. Per això, mentre que a les societats de les plantacions del Carib les diferències entre europeus i africans van augmentar amb el temps, a les colònies de l'Amèrica del Sud va ser possible una *recomposició*, especialment entre les dones de classe baixa europea, les *mestizas* i les africanes, que, a més de la seva precària condició econòmica, compartien els desavantatges derivats del doble discurs incorporat a la llei, que les feia vulnerables a l'abús per part dels homes.

Podem trobar senyals d'aquesta recomposició en els registres que va guardar la Inquisició sobre les

[79] June Nash (1980, 140) escriu: «Hi va haver un canvi significatiu el 1549, quan l'origen racial es va convertir en un factor, junt amb les unions matrimonials legalment sancionades, per a la definició dels drets de successió. La nova llei establia que ni als mulatos (fills d'home negre i dona índia) ni als mestissos ni a les persones nascudes fora del matrimoni els estava permès tenir indis en *encomienda* […] *Mestís* i *il·legítim* es van convertir quasi en sinònims».

investigacions que van fer per erradicar les creences màgiques i herètiques al Mèxic del segle XVIII (Behar, 1987, 34-51). La tasca era impossible i la Inquisició aviat va perdre l'interès en el projecte, convençuda que la màgia popular ja no era una amenaça per a l'ordre polític. Però els testimonis que va recollir revelen l'existència de múltiples intercanvis entre dones pel que fa a assumptes relacionats amb les cures màgiques i els remeis d'amor, que amb el temps van crear una nova realitat cultural sorgida de la trobada entre les tradicions màgiques africanes, europees i indígenes. Com assenyala Ruth Behar:

> *Les dones índies donaven colibrís als curanderos perquè els fessin servir per a l'atracció sexual; les mulates explicaven a les mestisses com domar els marits; una fetillera* loba *va presentar una coyota al Dimoni. Aquest sistema de creences populars corria paral·lel al sistema de creences de l'Església i es va estendre pel Nou Món amb tanta rapidesa com la cristiandat, de manera que al cap d'un temps es va fer impossible distingir què era indi o espanyol o africà* (*Ibíd.*).[80]



BRANDING A NEGRESS AT THE RIO PONGO

Una esclava en el moment que la marquen. La marca feta pel dimoni a les dones havia figurat de manera destacada als judicis per bruixeria d'Europa com a símbol de subjugació total. Però, en realitat, els autèntics dimonis eren els traficants d'esclaus blancs i els amos de les plantacions, que (com els homes d'aquesta imatge) no dubtaven a tractar com bestiar les dones que esclavitzaven.

Assimilat pels ulls de la Inquisició com a gent *sense raó*, aquest variat món femení que descriu Ruth Behar és un exemple revelador de les aliances que, més enllà de fronteres colonials i colors, les dones podien construir en virtut de la seva experiència comuna i del seu interès a compartir els coneixements i les pràctiques tradicionals que tenien a l'abast per controlar la reproducció i lluitar contra la discriminació sexual.

Com la discriminació basada en la raça, això era més que un bagatge cultural que els colonitzadors havien portat d'Europa amb les piques i els cavalls. Es tractava de la destrucció del comunalisme, una estratègia dictada per un interès econòmic específic i per la necessitat de crear les condicions prèvies per a una economia capitalista i, per tant, sempre ajustada a la tasca que tenia entre mans.

A Mèxic i el Perú, on el descens de la població recomanava que s'incentivés el treball domèstic femení a la llar, les autoritats espanyoles van introduir una nova jerarquia sexual que arrabassava l'autonomia a les dones indígenes i donava als seus parents masculins més poder sobre elles. Sota les noves lleis, les dones casades esdevenien propietat de l'home i estaven obligades (contra el costum tradicional) a seguir els marits a casa seva. També es va crear un sistema de *compadrazgo* que encara limitava més els

[80] Una *coyota* era meitat mestissa i meitat indígena. Ruth Behar (1987, 45).

seus drets i atorgava l'autoritat sobre els fills a l'home. A més, per assegurar que les dones indígenes reproduïen els treballadors reclutats per fer la feina de la *mita* a les mines, les autoritats espanyoles van legislar que ningú no podia separar marit i muller, i això significava que les dones estaven obligades a seguir els marits tant si volien com si no, fins i tot a les zones conegudes com a camps de mort, a causa de la pol·lució que creava la mineria (Cook Noble, 1981, 205-206).[81]

La intervenció dels jesuïtes francesos en el disciplinament i l'entrenament dels montagnais-naskapi al Canadà durant el segle XVII és un exemple revelador de com s'acumulaven les diferències de gènere. La difunta antropòoga Eleanor Leacock ens explica aquesta història al llibre *Myths of Male Dominnace [Mites del domini masculí]* (1981), on examina el diari d'un dels protagonistes. Era el pare Paul Le Jeune, un missioner jesuïta que, seguint el típic estil colonial, s'havia incorporat a un establiment comercial francès a la colònia per cristianitzar els indis i convertir-los en ciutadans

[81] Les més mortíferes eren les mines de mercuri, com la de Huancavelica, on milers de treballadors van morir enverinats lentament enmig de sofriments horribles. Com escriu David Noble Cook (1981, 205-206): «Els treballadors de la mina de Huancavelica s'enfrontaven a perills tant immediats com a llarg termini. Els esfondraments, les inundacions i les caigudes a causa del terra relliscós dels túnels eren amenaces de cada dia. L'alimentació insuficient, la ventilació inadequada a les cambres subterrànies i la gran diferència de temperatura entre l'interior de la mina i l'aire enrarit dels Andes presentaven perills per a la salut […] Els treballadors que estaven dins les mines durant períodes llargs sofrien, potser, el pitjor destí. L'aire era ple de pols i partícules fines a causa dels cops de les eines que feien servir per extreure el mineral. Els indis inhalaven la pols, que contenia quatre substàncies perilloses: vapors de mercuri, arsènic, anhídrid d'arsènic i cinabri. Una exposició prolongada […] significava la mort. Conegut com *el mal de la mina*, en un estat avançat era incurable. En els casos menys severs, les genives s'ulceraven i es corcaven […]».

de la Nova França. Els montagnais-naskapi eren una nació índia nòmada que, fins llavors, havia viscut amb molta harmonia, caçant i pescant a l'est de la península del Labrador. Però, a l'època de l'arribada de Le Jeune, la comunitat estava minada per la presència d'europeus i l'expansió del comerç de pells, fins al punt que alguns homes, desitjosos de poder fer una aliança comercial amb ells, estaven disposats a permetre que els francesos dictessin com s'havien de governar (Leacock, 1981, 39 i següents).

Com passava sovint quan els europeus entraven en contacte amb poblacions natives americanes, els francesos van quedar impressionats per la generositat dels montagnais-naskapi, pel seu sentit de cooperació i per la indiferència que mostraven per l'estatus, però els va escandalitzar la seva *falta de moral*. Van veure que entre els naskapi no existia el concepte de propietat privada ni el d'autoritat ni el de superioritat masculina, i que fins i tot es negaven a castigar els seus fills (Leacock, 1981, 34-38). Els jesuïtes van decidir canviar tot això i es van disposar a ensenyar als indis els elements bàsics de la civilització, convençuts que això era necessari per convertir-los en socis comercials de fiar. Amb aquest esperit, primer els van ensenyar que «l'home és l'amo», que «a França les dones no manen els marits» i que s'havia de prohibir festejar de nit, el divorci desitjat per qualsevol dels dos membres de la parella i la llibertat sexual per als dos esposos, tant abans com després del matrimoni. Vegem una conversa reveladora que va tenir Le Jeune amb un home naskapi sobre aquestes qüestions:

> *Li vaig dir que no era honorable que una dona estimés algú que no fos el seu marit i que, mentre hi hagués aquest mal entre ells, ell mateix no podia saber del cert si el seu fill, que era amb nosaltres, era fill seu. Em va respondre: «Això que dius no té sentit. Vosaltres, els francesos, només estimeu els*

> *vostres fills; però nosaltres estimem tots els fills de la tribu.» Em vaig posar a riure, veient que filosofava com els cavalls i les mules.* (*Ibíd.* 50).

Amb el suport del governador de Nova França, els jesuïtes van aconseguir convèncer els naskapi d'escollir uns quants caps i de fer creure *les seves* dones. Com de costum, una de les armes que feien servir era insinuar que les dones que eren massa independents i no obeïen els marits eren criatures del dimoni. Quan, enfadades pels intents dels homes de sotmetre-les, les dones naskapi fugien, els jesuïtes persuadien els homes perquè perseguissin les seves dones i les amenacessin d'empresonar-les:

> *Aquests actes de justícia —comentava orgullosament Le Jeune sobre un cas particular— no causen sorpresa a França perquè allà és habitual procedir d'aquesta manera. Però, entre aquesta gent [...] on des del naixement tothom es considera lliure com els animals salvatges que ronden per aquests boscos immensos [...] és una meravella, o més aviat un miracle, veure obeir una ordre peremptòria o que es compleixi un acte de justícia o de severitat* (*Ibíd.* 54).

La victòria més gran dels jesuïtes, però, va ser persuadir els naskapi de pegar als seus fills, ja que creien que aquella afectuositat excessiva dels *salvatges* pels seus infants era l'obstacle més gran per a la seva cristianització. El diari de Le Jeune registra el primer cas en què van pegar a una nena públicament, mentre un dels seus parents feia un sermó esgarrifós sobre la importància històrica de l'esdeveniment als que s'ho miraven: «Aquest és el primer càstig amb cops (va dir) que infligim a una persona de la nostra nació...» (*Ibíd.* 54-55).

Els homes montagnais-naskapi devien aquest entrenament en supremacia masculina al fet que els francesos volien inculcar-los l'*instint* de la propietat privada per induir-los a convertir-se en socis fiables en el comerç de pells. La situació de les plantacions era molt diferent, ja que la divisió sexual del treball estava dictada directament per la necessitat de força de treball dels plantadors i pel preu dels articles que produïen els esclaus al mercat internacional.

Fins a l'abolició del comerç d'esclaus, com han documentat Barbara Bush i Marietta Morrissey, tant els homes com les dones estaven sotmesos al mateix grau d'explotació; els plantadors consideraven més beneficiós treballar i *consumir* esclaus fins que morien que no estimular-los a reproduir-se. Per això no hi havia divisió sexual del treball ni jerarquies sexuals. Els homes africans no tenien veu ni vot amb relació al destí de les seves companyes i parentes; pel que fa a les dones, lluny de rebre una consideració especial, s'esperava d'elles que treballessin al camp com els homes, especialment quan hi havia una demanda alta de sucre i de tabac, i estaven sotmeses als mateixos càstigs cruels, encara que estiguessin embarassades (Bush, 1990, 42-44).

Irònicament, doncs, podria semblar que, sota l'esclavitud, les dones «van aconseguir» una igualtat aproximada amb els homes de la seva classe (Momsen, 1993). Però no van rebre mai el mateix tractament. A les dones els donaven menys menjar; a diferència dels homes, eren vulnerables a les agressions sexuals dels seus amos, i se'ls infligien càstigs més cruels, ja que, a més del dolor físic, les dones havien de suportar la humiliació sexual que sempre les acompanyava i, quan estaven embarassades, el dany al fetus que portaven al ventre.

D'altra banda, quan es va abolir el comerç d'esclaus, a partir del 1807, es va obrir una nova pàgina; els plantadors del Carib i de tot Amèrica van adoptar una política de

cria d'esclaus. Com assenyala Hilary Beckles amb relació a l'illa de Barbados, els amos de plantacions havien intentat controlar els patrons reproductius de les esclaves des del segle XVII, «[les encoratjaven] a tenir més o menys fills en un determinat període de temps», en funció del treball que calia per als camps. Però la regulació de les relacions sexuals de les dones i dels seus patrons reproductius no es va fer més sistemàtica i intensa fins que va disminuir el proveïment d'esclaus africans (Beckles, 1989, 92). A Europa, l'obligació de procrear de les dones havia portat a la imposició de la pena de mort per contracepció. A les plantacions, on els esclaus s'estaven convertint en un article preciós, el pas a una política de cria havia fet que les dones fossin més vulnerables als atacs sexuals, tot i que va portar algunes *millores* en les seves condicions de treball: una reducció de la jornada laboral, la construcció de cases per al part, una provisió de llevadores que assistien els parts, una expansió dels drets socials (per exemple, de viatge i d'assemblea) (Beckles, 1989, 99-100; Bush, 1990, 135). Però aquests canvis no van poder reduir els danys infligits a les dones pel treball al camp, ni l'amargor que sentien per la falta de llibertat. Amb l'excepció de les Barbados, l'intent dels plantadors d'expandir la força de treball mitjançant la *reproducció natural* va fallar i els índexs de natalitat de les plantacions van continuar sent «anormalment baixos» (Bush, 136-137; Beckles, 1989, *Ibíd.*). Tant si aquest fenomen era una conseqüència de la resistència rotunda a la perpetuació de l'esclavitud com de la debilitació física produïda per les condicions dures a què estaven sotmeses les esclaves, encara és tema de debat (Bush, 1990, 14 i següents). Però, com observa Bush, hi ha bones raons per creure que la causa principal del fracàs va ser el refús de les dones a procrear, ja que, tan bon punt es va erradicar l'esclavitud, fins i tot quan les seves condicions econòmiques es van deteriorar en alguns aspectes,

les comunitats d'esclaus alliberats van començar a créixer (Bush, 1990).[82]

El refús de les dones al victimisme també va remodelar la divisió sexual del treball, com va passar a les illes del Carib, on les dones esclavitzades es van convertir en venedores del mercat semialliberades i venien els productes que cultivaven al *camp d'aprovisionament* (a Jamaica, *polinks*) que els plantadors havien donat als esclaus perquè poguessin menjar i subsistir. Els plantadors van adoptar aquesta mesura per estalviar en el cost del treball reproductiu. Però l'accés als camps d'aprovisionament també va resultar avantatjós per als esclaus; els va donar més mobilitat i la possibilitat d'utilitzar el temps que els concedien per al conreu dels camps per a altres activitats. La capacitat de produir petites collites que es podien menjar o vendre va ser una empenta per a la seva independència. Les més interessades en l'èxit dels camps d'aprovisionament eren les dones, que venien els productes del camp al mercat i, d'aquesta manera, recuperaven i reproduïen dins el sistema de la plantació el que havia estat una de les seves ocupacions principals a l'Àfrica. Com a conseqüència, cap a la meitat del segle XVIII, les dones esclavitzades del Carib s'havien fet un lloc dins l'economia de la plantació contribuint a l'expansió, si no a la creació, del mercat alimentari de l'illa. Ho feien, d'una banda, com a productores de gran part del menjar que consumien els esclaus i la població blanca i, de l'altra, com a firaires i venent les seves collites al mercat, complementades amb articles agafats del negoci de l'amo, intercanviats amb altres esclaus o donats per l'amo perquè els venguessin.

Va ser gràcies a aquesta activitat que les esclaves també van entrar en contacte amb les proletàries blanques,

82. Barbara Bush (1990, 141) assenyala que, si les esclaves volien avortar, sabien com fer-ho, ja que tenien a la seva disposició els coneixements que portaven de l'Àfrica.

sovint antigues serventes no remunerades, fins i tot després que aquestes últimes haguessin deixat de treballar en colles de treball i s'haguessin emancipat. De vegades, la relació era hostil: les proletàries europees, que en gran part també havien sobreviscut gràcies al conreu i la venda d'hortalisses, de vegades robaven els productes que les esclaves portaven al mercat o provaven d'impedir que venguessin. Però els dos grups de dones també van col·laborar a construir una gran xarxa de relacions de compra i venda que evadia les lleis aprovades per les autoritats colonials, constantment preocupades que aquestes activitats poguessin situar les esclaves fora del seu control.

Malgrat la legislació introduïda per evitar que venguessin o per limitar els llocs on ho podien fer, les esclaves van continuar expandint les seves activitats comercials i el conreu dels seus horts d'aprovisionament, que van acabar considerant com a propis, de manera que, a finals del segle XVIII, formaven una protopagesia que pràcticament tenia el monopoli dels mercats de l'illa. Per això, segons alguns historiadors, fins i tot abans de l'emancipació, al Carib gairebé s'havia acabat l'esclavitud. Les esclaves —contra tot pronòstic— van ser una força crucial en aquest procés: van ser elles les que, amb la seva determinació, van modelar el desenvolupament de la comunitat esclava i de les economies de l'illa, tot i els molts intents de les autoritats per limitar el seu poder.

Les dones esclavitzades del Carib també van tenir un impacte decisiu en la cultura de la població blanca, especialment en la de les dones blanques, gràcies a les seves activitats com a remeieres, vidents i expertes en pràctiques màgiques i gràcies al seu *domini* de la cuina i el dormitori dels amos (Bush, 1990).

No és estrany que les consideressin el cor de la comunitat esclava. Els visitants quedaven impressionats amb els

Una família d'esclaus (detall). Les esclaves s'esforçaven per poder continuar fent les mateixes activitats que a l'Àfrica, vendre els productes que cultivaven, cosa que els permetia poder mantenir millor la família i aconseguir certa autonomia. (De Barbara Bush, 1990).

seus cants, els seus mocadors al cap, els seus vestits i la seva manera de parlar estrafolària, que ara entenem com un mitjà per satiritzar els amos. Les dones africanes i les criolles van influir en els costums de les dones blanques pobres, que un contemporani descriu comportant-se com les africanes, amb les criatures lligades sobre els malucs i mantenint l'equilibri amb safates plenes d'articles sobre el cap (Beckles, 1989, 81). Però el seu triomf més gran va ser el desenvolupament d'una política d'independència basada en estratègies de supervivència i en xarxes de dones. Aquestes pràctiques i els valors que hi anaven relacionats, que Rosalyn Terborg ha identificat com els principis essencials del feminisme africà contemporani, van redefinir la comunitat africana de la diàspora (Terborg, 1995, pàg. 3-7). No només van crear els fonaments d'una nova identitat africana femenina, sinó també els fonaments d'una nova societat compromesa —contra

l'intent capitalista d'imposar l'escassesa i la dependència com a condicions estructurals de la vida— amb la reapropiació i la concentració en mans de les dones dels mitjans de subsistència fonamentals, començant per la terra, la producció de menjar i la transmissió de coneixements i la cooperació intergeneracionals.

El capitalisme i la divisió sexual del treball

Com ha demostrat aquesta breu història de les dones i l'acumulació primitiva, la construcció d'un nou ordre patriarcal que va convertir les dones en les serventes de la

Reunió festiva en una plantació caribenya. Les dones eren el cor d'aquestes reunions, així com el cor de la comunitat esclava i les defensores més acèrrimes de la cultura que havien portat de l'Àfrica.

força de treball masculina va ser un aspecte molt important del desenvolupament del capitalisme.

Sobre aquesta base, es va poder imposar una nova divisió sexual del treball que no solament diferenciava les tasques que havien de realitzar els homes i les dones, sinó també les seves experiències, les seves vides i la seva relació amb el capital i amb altres sectors de la classe obrera. Per això, de la mateixa manera que la divisió internacional del treball, la divisió sexual del treball era sobretot una relació de poder, una divisió dins de la força de treball i, alhora, un estímul immens per a l'acumulació de capital.

S'ha de posar èmfasi en aquest punt, ja que hi ha la tendència a atribuir el salt que va provocar el capitalisme en la productivitat del treball només a l'especialització de les tasques laborals. En realitat, els avantatges que va obtenir la classe capitalista de la diferenciació entre treball agrícola i industrial i dins el mateix treball industrial —celebrada a l'oda a la fabricació d'agulles de cap d'Adam Smith— són ben poca cosa si els comparem amb els que va treure de la degradació del treball i la posició social de les dones.

Com he argumentat, la diferència de poder entre dones i homes i l'ocultació del treball no remunerat de les dones sota la tapadora de la inferioritat natural han permès al capitalisme expandir immensament *la part no pagada de la jornada laboral* i fer servir el salari (de l'home) per acumular treball femení; en molts casos, també han servit per desviar l'antagonisme de classe cap a un antagonisme entre homes i dones. D'aquesta manera, l'acumulació primitiva ha sigut, sobretot, una acumulació de diferències, desigualtats, jerarquies i divisions que han alienat els treballadors els uns dels altres i fins i tot d'ells mateixos.

Com hem vist, sovint, els treballadors masculins han sigut còmplices d'aquest procés, ja que han preferit mantenir el seu poder respecte al capital devaluant i disciplinant

les dones, els infants i les poblacions que la classe capitalista ha colonitzat. Però el poder que els homes han imposat sobre les dones en virtut del seu accés al treball assalariat i la seva contribució reconeguda a l'acumulació capitalista s'ha pagat al preu de la pròpia alienació i de la *desacumulació primitiva* dels seus poders individuals i col·lectius.

Als capítols següents, continuo examinant aquest procés de desacumulació estudiant tres aspectes clau de la transició del feudalisme al capitalisme: la constitució del cos proletari en una màquina de treball, la persecució de les dones com a bruixes i la creació de salvatges i *caníbals* tant a Europa com al Nou Món.

Andreas Vesal, *De Humani Corporis* (Pàdua, 1543). El triomf de l'ordre patriarcal masculí de classe alta a través de la constitució d'un nou teatre anatòmic no podia ser més complet. Sobre la dona diseccionada i exposada a la mirada pública, l'autor ens diu que «per por que la pengessin, va dir que estava embarassada», però, quan es va descobrir que no ho estava, la van penjar. La figura femenina del fons (potser una prostituta o una llevadora) abaixa els ulls, possiblement avergonyida davant de l'obscenitat i la violència implícita de l'escena.

El gran Caliban

La lluita contra el cos rebel

La vida no és sinó un moviment de membres [...] Què és el cor, sinó una molla; i els nervis, sinó un grapat de cordills; i les articulacions, sinó moltes rodetes que donen moviment a tot el cos.

HOBBES
Leviathan, 1650

Però seré una criatura més noble, i en el moment en què les meves necessitats naturals em rebaixin a la condició de la Bèstia, el meu Esperit s'elevarà, planarà i volarà amunt, cap a l'ocupació dels àngels.

COTTON MATHER
Diary, 1680-1708

...Tingueu una mica de Pietat de mi [...] perquè els meus Amics són molt Pobres, i la meva Mare està molt malalta, i jo em moriré Dimecres al Matí, i confio que sereu tan bo de donar als meus Amics una Minúcia de Diners per pagar el Taüt i una Mortalla, perquè es puguin emportar el meu cos de l'Arbre on moriré [...] i que no us flaquegi el cor [...] confio que tindreu en Consideració el meu pobre Cos, considereu-lo com si fos el vostre Cadàver, vós voldríeu que el vostre cos se salvés dels Cirurgians.

CARTA DE RICHARD TOBIN
condemnat a mort a Londres el 1739

Una de les condicions prèvies per al desenvolupament del capitalisme va ser el procés que Michel Foucault va definir com el «disciplinament del cos», que, segons el meu parer, consistia en un intent per part de l'Estat i l'Església de transformar els poders de l'individu en força de treball. Aquest capítol examina com es va concebre i arbitrar aquest procés en els debats filosòfics de l'època i les intervencions estratègiques que va generar.

És al segle XVI, a les zones de l'Europa occidental més afectades per la Reforma protestant i el creixement de la burgesia mercantil, que veiem emergir en tots els àmbits —l'escenari, el púlpit, la imaginació política i filosòfica— un nou concepte de persona. L'encarnació més ideal és el Pròspero de *La tempesta* de Shakespeare (1612), que combina l'espiritualitat celestial d'Ariel i la brutalitat material de Caliban. Però mostra tanta ansietat per l'equilibri que ha aconseguit, que amb això descarta qualsevol mena d'orgull per la posició única que té l'*Home* en la Gran Cadena de l'Ésser.[1] Quan derrota Caliban, Pròspero ha d'admetre: «Pel que fa al tenebrós, jo el reconec com a meu», i d'aquesta manera, recorda al públic que la nostra participació humana en l'àngel i en la bèstia és problemàtica.

Al segle XVII, el que en Pròspero es queda en un pressentiment subliminar es formalitza com el conflicte entre la Raó i les Passions del Cos, i això reconceptualitza els temes

1. Pròspero és un *home nou*. Didàcticament, Shakespeare atribueix les seves desgràcies a un interès excessiu pels llibres de màgia, als quals finalment renuncia a canvi d'una vida més activa al seu regne natiu, on el poder li vindrà no pas de la màgia, sinó del govern dels seus súbdits. Però, ja a l'illa del seu exili, les seves activitats prefiguren un nou ordre mundial, en què el poder no es guanya amb una vareta màgica, sinó amb l'esclavitud de molts Calibans a colònies llunyanes. El tracte explotador de Pròspero envers Caliban anticipa el paper del futur amo de plantació, que no estalviarà tortures ni turments per forçar els seus súbdits a treballar.

judeocristians clàssics per produir un nou paradigma antropològic. El resultat és una reminiscència de les escaramusses medievals entre àngels i dimonis per la possessió de l'ànima que abandona el cos. Però, ara, el conflicte es representa a l'interior de la persona, que es reconstrueix com un camp de batalla on els elements contraris s'enfronten pel domini. D'una banda, hi ha les *forces de la Raó*: la sobrietat, la prudència, el sentit de la responsabilitat, l'autocontrol. De l'altra, els *baixos instints del Cos*: la lascívia, l'ociositat,

Xilografia del segle XV. «L'assalt del dimoni a un moribund és un tema que impregna tota la tradició popular [medieval].» (D'Alfonso M. Di Nola, 1987).

la dissipació sistemàtica de les energies vitals pròpies. La batalla es lliura en molts fronts perquè la Raó ha d'estar alerta contra els atacs del jo carnal i evitar (en paraules de Luter) que «la saviesa de la carn» corrompi els poders de la ment. En el cas extrem, la persona es converteix en el territori per a una guerra de tots contra tots:

> *No em deixeu ser res si dins la brúixola del meu jo no trobo la batalla de Lepant: les Passions contra la Raó, la Raó contra la Fe, la Fe contra el Dimoni, i la meva Consciència contra tots plegats*.
>
> THOMAS BROWNE, 1928, 76

En el curs d'aquest procés, hi ha un canvi en el camp metafòric quan la representació filosòfica de la psicologia individual manlleva imatges de la política *corporal* de l'Estat i revela un paisatge habitat per *governants* i *súbdits rebels*, *multituds* i *sedicions*, *cadenes* i *ordres imperioses* i (amb Thomas Browne) fins i tot un botxí (*Ibíd.,* 72).[2] Com veurem, aquest conflicte entre la Raó i el Cos, descrit pels filòsofs com una confrontació disbauxada entre el que és *millor* i el que és *més baix*, no es pot atribuir només al gust barroc pel llenguatge figuratiu; més endavant, aquest llenguatge serà purgat a favor d'un llenguatge *més masculí*.[3] La batalla que

[2] «Cada home és el seu pitjor enemic i, en certa manera, el seu propi botxí», escriu Thomas Browne. També Pascal, a *Pensaments*, declara: «Hi ha una guerra interior de l'home entre la raó i les passions. Si només tingués la raó sense les passions […] Si només tingués les passions sense la raó [...] Però, com que té tant una cosa com l'altra, no pot estar sense guerra […] Així doncs, sempre està dividit i confrontat amb si mateix» (*Pensée*: 412, 130). Sobre el conflicte entre Passions i Raó, i sobre les *correspondències* entre el *microcosmos* humà i la política del cos en la literatura elisabetiana, vegeu Tillyard (1961, 75-79; 94-99).

[3] La reforma del llenguatge —tema clau en la filosofia dels segles XVI i XVII, de Bacon a Locke— va ser una de les principals preocupacions

el discurs del segle XVII sobre la persona imagina desplegant-se en el microcosmos de l'individu es fonamenta, per descomptat, en la realitat de l'època. És un aspecte del procés de reforma social més ampli mitjançant el qual, a l'Edat de la Raó, la burgesia creixent va provar de remodelar les classes subordinades conforme a les necessitats de l'economia capitalista en desenvolupament.

Va ser amb la intenció de formar un nou tipus d'individu que la burgesia es va embrancar en la batalla contra el cos que ha esdevingut la seva marca històrica. Segons Max Weber, la reforma del cos és al cor de l'ètica burgesa perquè el capitalisme fa de l'adquisició «el màxim propòsit de la vida» en comptes de tractar-la com un mitjà per a la satisfacció de les necessitats; per això pretén que renunciem a qualsevol gaudi espontani de la vida (Weber, 1958, 53). El capitalisme també intenta superar el nostre *estat natural* violant les barreres de la natura amb l'allargament de la jornada laboral més enllà dels límits que estableixen el sol, el cicle de les estacions i el mateix cos —els límits que regien la vida en la societat preindustrial.

Marx també veu l'alienació del cos com un tret distintiu de les relacions de treball en el capitalisme. Amb la

de Joseph Glanvil, que, a *Vanity of Dogmatizing [La vanitat del dogmatisme]* (1665), després de proclamar la seva adhesió a la visió del món cartesiana, advoca per un llenguatge adequat per descriure entitats clares i distintes (Glanvil, 1970, xxvi-xxx). Com resumeix S. Medcalf a la seva introducció al treball de Glanvil, un llenguatge adequat per descriure aquest món tindrà una gran semblança amb les matemàtiques; contindrà paraules de gran generalitat i claredat; presentarà una imatge de l'univers d'acord amb la seva estructura lògica; farà una distinció clara entre ment i matèria, i entre subjectiu i objectiu, i «evitarà la metàfora com a forma de conèixer i descriure, ja que la metàfora depèn de la suposició que l'univers no consisteix en entitats completament diferents i, per tant, no es pot descriure de manera absoluta en termes positius i distints […]» (*Ibíd.*, xxx).

Drapaire i vagabund. Els pagesos i els menestrals expropiats no van accedir plàcidament a treballar per un salari. Sovint es convertien en captaires, vagabunds o delinqüents. Dibuix de Louis-Leopold Boilly (1761-1845).

transformació del treball en mercaderia, el capitalisme fa que els treballadors sotmetin la seva activitat a un ordre extern sobre el qual no tenen cap control i amb el qual no es poden identificar. Per això el procés laboral esdevé un terreny d'autoestranyament: el treballador «només se sent ell mateix fora de la feina i, a la feina, se sent fora de si mateix; se sent còmode quan no treballa i, quan treballa, no se sent còmode» (Marx, 1961, 72). A més, amb el desenvolupament d'una economia capitalista, el treballador es converteix (encara que només formalment) en l'«amo lliure» de «la seva» força de treball, que (a diferència de l'esclau) pot posar a disposició del comprador durant un període de temps limitat. Això implica que «ha de considerar sempre la seva força de treball (les seves energies, les seves facultats) com la seva propietat, la seva pròpia mercaderia» (Marx, 1906, vol. I, 186).[4] Això també porta a una sensació de dissociació

[4] Marx no distingeix entre treballadors i treballadores en la seva

amb el cos, que es reïfica, es redueix a un objecte amb què la persona ja no està immediatament identificada.

La imatge d'un treballador alienant el seu treball lliurement o considerant el seu cos com un capital que donarà al millor postor es refereix a una classe obrera que ja està modelada per la disciplina de treball capitalista. Però no és fins a la segona meitat del segle XIX que veiem el tipus de treballador que personifica la utopia capitalista i és el punt de referència per a Marx —temperat, prudent, responsable, orgullós de posseir un rellotge (Thompson, 1964), i capaç de considerar les condicions imposades pel mode de producció capitalista com a «lleis naturals òbvies» (Marx, 1909, vol. I, 809).

La situació era radicalment diferent durant el període de l'acumulació primitiva, quan la burgesia emergent va descobrir que *l'alliberament de la força de treball* —és a dir, l'expropiació de les terres comunes de la pagesia— no era suficient per obligar els proletaris desposseïts a acceptar el treball assalariat. A diferència de l'Adam de Milton, que, després de l'expulsió del Jardí de l'Edèn, es va disposar alegrement a fer una vida dedicada el treball,[5] els pagesos i els menestrals expropiats no van accedir plàcidament a treballar per un salari. Sovint es convertien en captaires, vagabunds o delinqüents. Caldria un llarg procés per produir una força de treball disciplinada. Als segles XVI i XVII, l'aversió al treball assalariat era tan forta que molts proletaris s'estimaven més arriscar-se a acabar a la forca que

discussió sobre l'alliberament de la força de treball. Però hi ha una raó per mantenir el masculí en la descripció d'aquest procés. Tot i que van alliberar les dones de les terres comunes, no les van canalitzar cap al mercat del treball assalariat.

[5] «Cal que amb treball em guanyi / el pa; ¿quin dany? Pitjor seria l'oci; / em nodrirà el treball;» és la resposta d'Adam a les pors d'Eva davant la perspectiva d'abandonar el benaurat jardí (*El paradís perdut*, cant X, versos 1054-56, 579, traducció de Josep M. Boix i Selva, Adesiara 2014).

sotmetre's a les noves condicions de treball (Hill, 1975, 219-239).[6]

Aquesta va ser la primera crisi capitalista, molt més greu que les crisis comercials que van amenaçar els fonaments del sistema capitalista en la primera fase del seu desenvolupament.[7] Com ja sabem, la resposta de la burgesia va ser la institució d'un autèntic règim de terror, posat en pràctica mitjançant la intensificació dels càstigs (especialment els que sancionaven els crims contra la propietat), la introducció de lleis sagnants contra els vagabunds, amb la intenció de lligar els treballadors a les feines que se'ls imposaven —de la mateixa manera que un dia els serfs havien estat lligats a la terra—, i amb la multiplicació de les execucions. Només a Anglaterra, Enric VIII va

6. Com assenyala Christopher Hill, fins al segle XV, el treball assalariat podria haver semblat una llibertat conquerida, ja que la gent encara tenia accés a les terres comunes i tenia terra pròpia, de manera que no depenia només d'un salari. Però, al segle XVI, ja havien expropiat els que treballaven per un salari; a més, els patrons deien que els salaris només eren complementaris i els mantenien al nivell més baix. Per tant, treballar per un salari significava caure a baix de tot de l'escala social i la gent lluitava desesperadament per evitar aquesta sort (Hill, 1975, 220-222). Al segle XVII, el treball assalariat encara es considerava una forma d'esclavitud, fins al punt que els *levelers* [anivelladors, defensors de la igualtat social] excloïen els treballadors assalariats del sufragi: no els consideraven prou independents per poder elegir lliurement els seus representants (Macpherson, 1962, 107-159).

7. El 1622, quan Jaume I d'Anglaterra va demanar a Thomas Mun que investigués les causes de la crisi econòmica que havia flagellat el país, Mun va finalitzar el seu informe donant la culpa dels problemes de la nació a la ganduleria dels treballadors anglesos. Es va referir, en particular, a «la lepra generalitzada del nostre costum de tocar la gaita, dels nostres tiberis, festes, discussions i de la nostra manera de perdre el temps gandulejant i folgant» que, des del seu punt de vista, situava Anglaterra en desavantatge en la competència comercial envers els diligents holandesos (Hill, 1975, 125).

penjar 72.000 persones durant els trenta-vuit anys del seu regnat; i la massacre va continuar fins a finals del segle XVI. A la dècada del 1570, de 300 a 400 «malfactors» eren «devorats per la forca en un lloc o altre cada any» (Hoskins, 1977, 9). A Devon, per exemple, només el 1598, van penjar setanta-quatre persones (*Ibíd.*).

Però la violència de la classe dominant no es limitava a la repressió dels transgressors. També apuntava a una transformació radical de la persona, amb la pretensió d'erradicar qualsevol comportament del proletariat que no conduís a la imposició d'una disciplina de treball més estricta. Les dimensions d'aquest atac són ben evidents en la legislació social que, a mitjan segle XVI, es va introduir a Anglaterra i a França. Es van prohibir els jocs, especialment els jocs d'atzar, que, a més de ser inútils, minaven el sentit de responsabilitat de l'individu i l'*ètica del treball*. Es van tancar tavernes, a més de banys públics. Es castigava la nuesa i també moltes altres formes *improductives* de sexualitat i sociabilitat. Estava prohibit beure, blasfemar i renegar.[8]

Va ser en el decurs d'aquest vast procés d'enginyeria social que es va començar a modelar un nou concepte del cos i una nova política corporal. La novetat és que s'atacava el cos com si fos l'origen de tots els mals i, alhora, s'estudiava amb la mateixa passió que, en aquella època, animava la investigació dels moviments celestes.

Per què el cos ocupava un lloc tan central en la política d'Estat i el discurs intel·lectual? És difícil eludir la temptació de respondre que aquesta obsessió pel cos reflecteix la por que inspirava el proletariat a la classe dominant.[9] Era la por que sentien els burgesos, i també els

8. Wright (1960, 80-83); Thomas (1971); Van Ussel (1971, 25-92); Riley (1973, 19 i següents); i Underdown (1985, 7-72).

9. La por que les classes baixes (els *plebeus*, els *miserables*, com els

nobles, ja que, anessin on anessin, pels carrers o de viatge, els assetjava una gernació amenaçadora que els implorava caritat o es disposava a robar-los. També era la por que sentien els que presidien l'administració de l'Estat, la consolidació dels quals es veia minada —però també determinada— contínuament per l'amenaça de disturbis i desordres socials.

I això no era tot. No hem d'oblidar que aquell proletariat mendicant i insurrecte —que obligava els rics a viatjar amb carruatge per escapar-se dels assalts o a ficar-se al llit amb dues pistoles sota el coixí— era el mateix subjecte social que, cada vegada més, apareixia com la font de tota la riquesa. Era aquell subjecte de qui els mercantilistes, els primers economistes de la societat capitalista, no es cansaven de repetir (tot i que no pas sense dubtes) que «com més n'hi hagués millor», i sovint deploraven que es malgastessin tants cossos a la forca.[10]

deien en aquella època) inspiraven a la classe dominant es pot mesurar amb aquesta història relatada a *Social England Illustrated* (1903). El 1580, Francis Hitchcock, en un pamflet titulat «Regal d'Any Nou per a Anglaterra», va presentar la proposta de reclutar els pobres del país per a la Marina, argumentant que «la gent miserable és […] apta per participar en una rebel·lió o per ajuntar-se amb qualsevol que gosi envair aquesta noble illa […] tenen les condicions per fer arribar els soldats o els guerrers a la fortuna dels rics. Perquè poden assenyalar amb el dit "és allà", "és aquell" i "ho té ell", i, d'aquesta manera, procurar el martiri de l'assassinat a moltes persones acabalades per la seva fortuna […]». Però la proposta de Hitchcock no va tirar endavant; es va objectar que, si es reclutessin els pobres d'Anglaterra per a la Marina, robarien les naus o es farien pirates (*Social England Illustrated*, 1903, 85-86).

10. Eli F. Heckscher escriu que «al seu treball teòric més important, *A Treatise of Taxes and Contributions [Tractat de taxes i contribucions]* (1662), [Sir William Petty] va proposar la commutació de totes les penes per treballs forçats, "cosa que augmentarà el treball i el tresor públic"». «Per què [preguntava Petty] no hauríem de castigar els lladres insolvents amb l'esclavitud en comptes de la

Van haver de passar moltes dècades perquè el concepte del valor del treball entrés al panteó del pensament econòmic. Però, el fet que aquest treball (la *indústria*), més que la terra o qualsevol altra *riquesa natural*, és la principal font d'acumulació era una veritat ben entesa en una època en què el nivell baix de desenvolupament tecnològic feia que els éssers humans fossin el recurs productiu més important. Com deia Thomas Mun (fill d'un comerciant de Londres i portaveu de la postura mercantilista):

> *[...] sabem que els nostres productes naturals no ens donen tants beneficis com la nostra indústria [...] Perquè el ferro que hi ha a les mines no té gaire valor si el comparem amb l'ús i els avantatges que té si s'ha extret, provat, transportat, comprat, venut, forjat en artilleria i mosquets [...] fargat i convertit en àncores, perns, barrots, claus i coses per l'estil, per a l'ús de vaixells, cases, carros, carruatges, arades i altres instruments de conreu* (Abbott, 1946, 2).

Fins i tot el Pròspero de Shakespeare insisteix en aquest fet econòmic crucial en un petit discurs sobre el valor del treball que adreça a Miranda després que ella manifesti el fàstic extrem que li produeix Caliban.

> *Doncs per ara*
> *ens és d'utilitat. Encén el foc,*

mort? Mentre siguin esclaus, els podem forçar a tant de treball, i a un preu tan baix, com la natura permeti, de manera que cada un es converteixi en dos homes més per a l'Estat i no en un de menys» (Heckscher, 1962, II: 297). A França, Colbert va exhortar la Cort de Justícia a condemnar a galeres tants convictes com fos possible amb el fi de «mantenir aquest cos que és necessari per a l'Estat» (*Ibíd.*, 298-299).

porta llenya i compleix amb força traça
les seves feines.

SHAKESPEARE, *LA TEMPESTA,* ACTE I, ESCENA 2[11]

El cos, doncs, va passar al primer pla de les polítiques socials perquè es veia no només com una bèstia inerta als estímuls del treball, sinó també com el contenidor de la força de treball, un mitjà de producció, la principal màquina laboral. Aquest és el motiu per què trobem tanta violència, però també tant d'interès, en l'estratègia adoptada per l'Estat envers el cos; i l'estudi dels moviments i les propietats corporals es converteix en el punt de partida per a gran part de l'especulació teòrica de l'època —tant si pretén, com Descartes, afirmar la immortalitat de l'ànima, com si vol investigar, amb Hobbes, les premisses de la governabilitat social.

De fet, una de les preocupacions principals de la nova Filosofia Mecànica va ser *la mecànica del cos*, els elements constitutius del qual —des de la circulació de la sang fins a la dinàmica de la parla, des dels efectes de les sensacions als moviments voluntaris i involuntaris— es van separar i classificar en tots els seus components i possibilitats. El *Tractat de l'home* de Descartes (publicat el 1664)[12] és un veritable manual d'anatomia, tot i que l'anatomia que presenta és tan psicològica com física. Una tasca bàsica de

11. Vegeu nota 117.

12. El *Tractat de l'home (Traité de l'Homme)*, publicat dotze anys després de la mort de Descartes com *L'Homme de René Descartes* (1664), obre el *període madur* del filòsof. En aquest text, aplicant la física de Galileu a una investigació dels atributs del cos, Descartes prova d'explicar totes les funcions fisiològiques com matèria en moviment. «Desitjo que considereu», diu Descartes al final del *Tractat* (1972, 113), «que totes les funcions que he atribuït a aquesta màquina [...] es dedueixen naturalment [...] de la disposició dels òrgans —ni més ni menys que els moviments d'un rellotge o qualsevol autòmat, de la disposició dels contrapesos i les rodes».

l'empresa de Descartes és instituir una divisió ontològica entre un domini purament mental i un de purament físic. Tots els costums, actituds i sensacions es defineixen d'aquesta manera; els límits estan marcats, les possibilitats són sospesades amb tanta exhaustivitat que es té la impressió que el *llibre de la naturalesa humana* s'ha obert per primera vegada o, més probablement, que s'ha descobert una nova terra i els conqueridors estan començant a cartografiar-ne els camins, a recopilar la llista dels seus recursos naturals, a avaluar-ne els avantatges i desavantatges.

Pel que fa a això, Descartes i Hobbes van ser representatius del seu temps. La cura que mostren a l'hora d'explorar els detalls de la realitat corporal i fisiològica reapareix en l'anàlisi puritana de les *inclinacions* i els *talents* naturals,[13] que va ser el començament d'una psicologia burgesa que, en aquest cas, estudia explícitament totes les facultats humanes des del punt de vista del seu potencial per al treball i la seva contribució a la disciplina. Un altre senyal d'una nova curiositat pel cos i «d'un canvi en les formes i els costums de temps anteriors que va permetre que el cos es pogués obrir» (segons les paraules d'un metge del segle XVII), també va ser el desenvolupament de l'*anatomia* com a disciplina científica, després de la llarga relegació a la clandestinitat intellectual de l'edat mitjana (Wightman, 1972, 90-92; Galzigna, 1978).

Però mentre el cos emergia com el principal protagonista dels escenaris mèdics i filosòfics, una característica sorprenent d'aquestes investigacions és la concepció degradada que en van formar. El *teatre*[14] de l'anatomia descobria

13. Segons un principi purità, Déu ha donat a l'*home* uns dons especials que el fan apte per a una vocació en concret; per això la necessitat d'un autoexamen meticulós per resoldre la vocació per a la qual estem dissenyats (Morgan, 1966, 72-73; Weber, 1958, 47 i següents).

14. Com ha mostrat Giovanna Ferrari, una de les principals innovacions introduïdes per l'estudi de l'anatomia a l'Europa del segle XVI va ser

a l'ull públic un cos desencantat, profanat, que només en principi es pot concebre com la seu de l'ànima, però que en realitat es tracta com una realitat separada (Galzigna, 1978, 163-164).[15] Per a l'ull de l'anatomista, el cos és una fàbrica, com demostra el títol que va posar Andreas Vesal a la seva obra històrica sobre la *indústria de la dissecció*: *De humani corporis fabrica* (1543). En la Filosofia Mecànica, el cos es descriu per analogia amb la màquina, sovint amb èmfasi en la seva *inertia*. El cos es concep com a matèria en brut, completament divorciat de qualsevol qualitat racional: no sap, no desitja, no sent. El cos és purament una «col·lecció de membres», afirma Descartes al seu *Discurs del mètode* de 1637 (1973, vol. I, 152). Se'n fa ressò Nicholas Malebranche als *Dialogues on Metaphysics and on Religion [Diàlegs sobre metafísica i religió]* (1688), quan planteja la pregunta crucial «El cos pot pensar?», i la respon tot seguit: «No, sense cap mena de dubte, ja que totes les modificacions

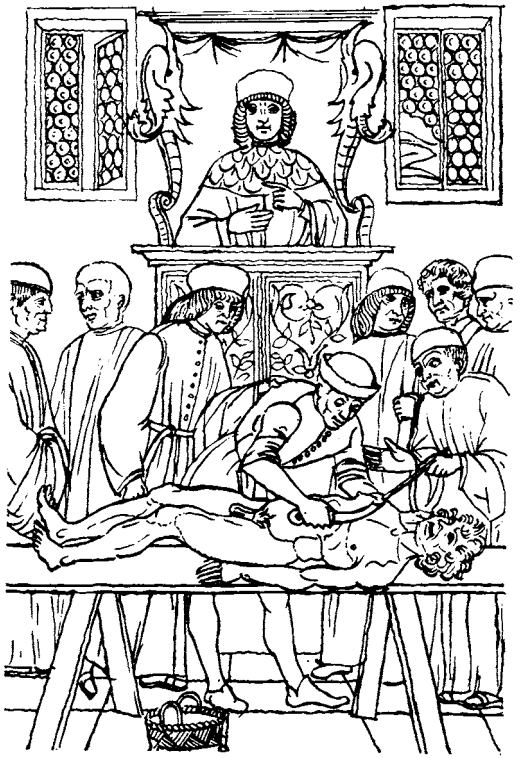
el *teatre anatòmic*, en què s'organitzava la dissecció com una cerimònia pública, subjecta a normes semblants a les que regulaven les funcions teatrals:

«Tant a Itàlia com a l'estranger, les lliçons públiques d'anatomia s'havien convertit, a l'època moderna, en cerimònies rituals que es feien en llocs especialment destinats a aquest fi. La semblança amb les funcions teatrals és immediatament visible si es tenen en compte algunes de les característiques: la divisió de les lliçons en fases diferents […] la implantació d'una entrada de pagament i la interpretació de música per entretenir el públic; les normes establertes per regular el comportament dels assistents i la cura pel que fa a la *producció*. W.S Heckscher fins i tot argumenta que moltes tècniques generals de teatre es van dissenyar originalment tenint presents les funcions de les lliçons d'anatomia públiques». (Ferrari, 1987, 82-83)

15. Segons Mario Galzigna, el paradigma mecanicista sorgeix de la revolució epistemològica portada a terme per l'anatomia al segle XVI. És la *coupure* anatòmica la que trenca el lligam entre microcosmos i macrocosmos i presenta el cos com una realitat separada i, alhora, com un element de producció, en paraules de Vesal: una fàbrica.

d'aquesta extensió consisteixen només en certes relacions de distància; i és evident que aquestes relacions no són percepcions, raonaments, plaers, desitjos, sentiments, en una paraula, pensaments» (Popkin, 1966, 280). Per a Hobbes, també, el cos és un conglomerat de moviments mecànics que, com que no té poder autònom, opera a base d'una causa exterior, en un joc d'atraccions i aversions en què tot es regula com en un autòmat (*Leviathan*, Part I, Capítol VI).

És veritat, però, el que sosté Michel Foucault sobre la Filosofia Mecànica, amb relació a les disciplines socials dels segles XVI i XVII (Foucault, 1977, 137). Aquí també trobem una



La lliçó d'anatomia a la Universitat de Pàdua. El *teatre* de l'anatomia descobria a l'ull públic un cos desencantat, profanat. A *De Fasciculo de Medicina*, Venècia (1494).

perspectiva diferent de la de l'ascetisme medieval, en què la degradació del cos tenia una funció purament negativa que volia establir la naturalesa temporal i il·lusòria dels plaers terrenals i, per tant, la necessitat de renunciar a aquest cos.

En la Filosofia Mecànica, percebem un nou esperit burgès que calcula, classifica, fa distincions i degrada el cos només per racionalitzar-ne les facultats, amb l'objectiu no només d'intensificar-ne la subjecció, sinó de maximitzar-ne la utilitat social (*Ibíd.*, 137-138). Lluny de renunciar al cos, els teòrics mecanicistes pretenen conceptualitzar-lo de manera que les operacions siguin intel·ligibles i controlables. D'aquí ve el sentiment d'orgull (més que de commiseració) amb què Descartes insisteix que «aquesta màquina» (com anomena persistentment el cos al *Tractat de l'home*) només és un autòmat i la seva mort no ha de provocar més dol que quan es trenca una eina.[16]

Certament, ni Hobbes ni Descartes van dedicar gaires paraules als temes econòmics, i seria absurd llegir les preocupacions quotidianes dels comerciants anglesos o holandesos en la seva filosofia. Però no podem passar per alt la importància de la contribució de les seves especulacions sobre la naturalesa humana en l'emergent ciència capitalista del treball. Presentar el cos com a matèria mecànica, buit de qualsevol teologia intrínseca —les *virtuts ocultes* que li atribuïen tant la màgia natural com les supersticions populars de l'època— va fer intel·ligible la possibilitat de subordinar-lo a

[16] També a *Les passions de l'ànima* (Article VI), Descartes minimitza «la diferència que hi ha entre un cos viu i un de mort: […] podem jutjar que el cos d'un home viu es diferencia del d'un home mort tant com un rellotge o un altre autòmat (és a dir, una màquina que es mou a si mateixa), quan se li ha donat corda i conté dintre seu el principi corporal d'aquests moviments, […] es diferencia del mateix rellotge o la màquina que sigui quan està espatllada o quan el principi del seu moviment deixa d'actuar.» (Descartes, 1973, vol. I, *Ibíd.*)

un procés de treball que depenia cada vegada més de formes de comportament uniformes i previsibles.

Un cop es van haver desconstruït els seus mecanismes i es va haver reduït a una eina, el cos es podia obrir a una manipulació infinita dels seus poders i possibilitats. Es podien investigar els vicis i els límits de la imaginació, les virtuts de l'hàbit, la utilitat de la por, com es poden evitar o neutralitzar certes passions i com es poden utilitzar més racionalment. En aquest sentit, la Filosofia Mecànica va contribuir a augmentar el control de la classe dominant sobre el món natural, i el control sobre la naturalesa humana era el primer pas i el més indispensable. De la mateixa manera que la *natura*, reduïda a una *Gran Màquina*, es podia conquerir i (en paraules de Bacon) «penetrar en tots els secrets», el cos, buidat de les seves forces ocultes, es podia «atrapar en un sistema de subjecció», que permetia calcular el seu comportament, organitzar-lo, pensar-lo tècnicament i «investir-lo de relacions de poder» (Foucault, 1977, 26).

Per a Descartes, cos i natura s'identifiquen, ja que tots dos estan fets de les mateixes partícules i actuen obeint unes lleis físiques uniformes posades en moviment per la voluntat de Déu. D'aquesta manera, el cos cartesià no només s'empobreix i s'expropia de qualsevol virtut màgica; en la gran divisió ontològica que institueix Descartes entre l'essència de la humanitat i les seves condicions accidentals, el cos està divorciat de la persona, està literalment deshumanitzat. «Jo no sóc aquest cos», insisteix Descartes al llarg de les seves *Meditacions* (1641). I, efectivament, en la seva filosofia, el cos es barreja amb un contínuum de matèria mecànica que la voluntat destravada ara pot contemplar com l'objecte del seu domini.

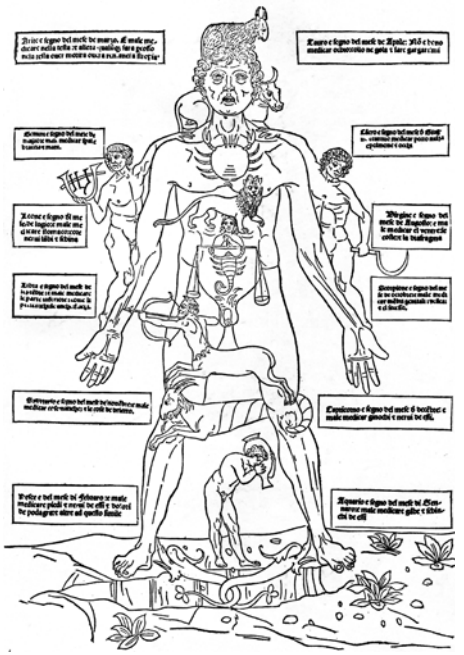
Com veurem, Descartes i Hobbes expressen dos projectes diferents respecte a la realitat corporal. En Descartes, la reducció del cos a matèria mecànica permet el desenvolupament de mecanismes d'autogestió personal

que fan que el cos estigui subjecte a la voluntat. En Hobbes, en canvi, la mecanització del cos justifica la submissió total de l'individu al poder de l'Estat. Tant en l'un com en l'altre, però, el resultat és una redefinició dels atributs corporals que fa que el cos, si més no idealment, sigui apte per a la regularitat i l'automatisme que exigeix la disciplina de treball capitalista.[17] Emfasitzo *idealment* perquè, durant els anys en què Descartes i Hobbes escrivien els seus tractats, la classe dominant s'havia d'enfrontar a una corporalitat que era molt diferent de la que apareixia a les prefiguracions dels dos filòsofs.

És difícil, de fet, reconciliar els cossos insubordinats que ronden la literatura social del Segle de Ferro amb les imatges mecàniques amb què es representa el cos a les obres de Descartes i Hobbes. No obstant això, tot i que aparentment estan allunyats dels afers quotidians de la lluita de classes, és en les especulacions d'aquests dos filòsofs on trobem contextualitzada per primera vegada la transformació del cos en una màquina de treball, una de les comeses principals de l'acumulació primitiva. Quan, per exemple, Hobbes declara que «el cor [no és] sinó una molla; [...] i les articulacions, sinó moltes rodetes», percebem un esperit burgès en les seves paraules, ja que no només el treball és la *condició i motiu d'existència del cos,*

[17] Va ser de particular importància, en aquest context, l'atac a la «imaginació» (*vis imaginativa*), que en la màgia natural dels segles XVI i XVII es considerava una força poderosa mitjançant la qual el mag podia afectar el món que l'envoltava i portar «salut o malaltia, no només al seu propi cos, sinó també al dels altres» (Easlea, 1980, 94 i següents). Hobbes va dedicar un capítol del *Leviathan* a demostrar que la imaginació només és un «sentit en decadència», no pas diferent de la memòria, tot i que aquesta es debilita gradualment quan s'allunyen els objectes de la nostra percepció (Part I, capítol 2); també trobem una crítica de la imaginació a *Religio Medici* (1642), de Sir Thomas Browne.

La concepció del cos com un receptacle de poders màgics derivava en gran part de la creença en una correspondència entre el microcosmos de l'individu i el macrocosmos del món celeste, com il·lustra aquesta imatge del segle XVI de l'*home zodiacal*.



sinó que també se sent la necessitat de transformar tots els poders corporals en poders laborals.

Aquest propòsit és una pista per entendre per què tanta especulació filosòfica i religiosa dels segles XVI i XVII consisteix en una autèntica *vivisecció del cos humà*, a través de la qual es decidia quines de les seves propietats podien viure i quines, en canvi, havien de morir. Es tractava d'una *alquímia social* que no convertia els metalls comuns en or, sinó els poders corporals en poders laborals. Perquè la mateixa relació que havia introduït el capitalisme entre terra i treball començava a controlar la relació entre cos i treball. Mentre que el treball es començava a veure com una força dinàmica capaç d'un desenvolupament infinit, el cos es veia com a matèria inerta i estèril que només es podia

Frontispici de la primera edició de *Doctor Faustus*, de Christopher Marlowe (1604), amb la imatge d'un mag que conjura el dimoni perquè no entri a l'espai protegit del seu cercle màgic.

moure amb la voluntat; una condició semblant a la que va establir la física newtoniana entre massa i moviment, en què la massa tendeix a la inèrcia si no és que se li aplica una força. Com la terra, el cos s'havia de cultivar i, primer de tot, calia descompondre'l en parts perquè es pogués desprendre dels seus secrets amagats. Perquè, si d'una banda el cos és la *condició de l'existència de la força de treball,* també n'és el límit, com el principal element de resistència a la seva utilització. No era suficient, per tant, decidir que el cos no tenia valor *en si mateix*. El cos havia de morir perquè la força de treball pogués viure.

El que va morir va ser el concepte del cos com a receptacle de poders màgics que prevalia al món medieval. En realitat, van destruir aquest concepte. Al rerefons de la nova filosofia, hi podem veure una gran iniciativa de l'Estat amb l'objectiu de considerar un crim tot allò que els filòsofs classificaven d'*irracional*. Aquesta intervenció de l'Estat va ser el *subtext* necessari de la Filosofia Mecànica. El *coneixement* només pot esdevenir *poder* si pot fer complir les seves prescripcions. Això vol dir que el cos mecànic, el cos-màquina, no s'hauria pogut convertir en un model de conducta social sense la destrucció, per part de l'Estat, de tota una sèrie de creences, pràctiques i subjectes socials precapitalistes, l'existència dels quals contradeia la regularització del comportament corporal promès per la Filosofia Mecànica. Aquest és el motiu per què a l'Edat de la Raó —l'edat de l'escepticisme i el dubte metòdic— trobem aquest atac ferotge al cos, amb el suport de molts dels que subscrivien la nova doctrina.

Així és com hem de llegir l'atac contra la bruixeria i contra la visió màgica del món que, malgrat els esforços de l'Església, va continuar prevalent a nivell popular durant tota l'edat mitjana. A la base de la màgia, hi havia una concepció animista de la natura que no admetia cap separació entre la matèria i l'esperit i, per tant, imaginava el cosmos com un *organisme viu*, poblat per forces ocultes, on cada element era *solidari* amb la resta. Des d'aquesta perspectiva, en què la natura es veia com un univers de signes i signatures que marcaven afinitats invisibles que s'havien de desxifrar (Foucault, 1970, 26-27), cada element —herbes, plantes, metalls i sobretot el cos humà— tenia virtuts i poders peculiars. Per això hi havia un assortiment de pràctiques dissenyades per apropiar-se els secrets de la natura i doblegar els seus poders a la voluntat humana. Des de la quiromància a l'endevinació, des de l'ús d'amulets a la curació empàtica, la màgia obria un

gran nombre de possibilitats. Hi havia màgia dissenyada per guanyar jocs de cartes, per tocar instruments desconeguts, per fer-se invisible, per guanyar-se l'amor d'algú, per adquirir immunitat per a la guerra, per fer adormir la canalla (Thomas, 1971; Wilson, 2000).

Erradicar aquestes pràctiques era una condició necessària per a la racionalització capitalista del treball, ja que la màgia es considerava una forma il·lícita de poder i un instrument *per obtenir el que es volia sense treballar*, és a dir, una manera activa de refusar el treball. «La màgia mata la indústria», es lamentava Francis Bacon, que reconeixia que res no li provocava tanta repulsió com la suposició que es podien obtenir resultats amb un grapat de recursos frívols i no amb la suor del propi front (Bacon, 1870, 381).

La màgia, a més, es basava en una concepció qualitativa de l'espai i el temps que impedia la regularització del procés de treball. Com podien, els nous empresaris, imposar unes pautes de treball regulars a un proletariat ancorat en la creença que hi ha dies afortunats i dies malastrucs, és a dir, dies en què es pot viatjar i dies en què no s'ha de sortir de casa, dies bons per casar-se i dies en què s'hauria d'evitar prudentment emprendre res? La concepció del cosmos que atribuïa poders especials a l'individu —una mirada magnètica, el poder de tornar-se invisible, d'abandonar el cos, de subjugar la voluntat dels altres amb encanteris màgics— era igualment incompatible amb la disciplina de treball capitalista.

No seria fructífer investigar si aquests poders eren reals o imaginaris. Es pot dir que totes les societats precapitalistes hi han cregut i que, en temps recents, hi ha hagut una revaloració de pràctiques que, a l'època a què ens referim, haurien estat condemnades com a bruixeria. També hi ha un interès creixent en la parapsicologia i les pràctiques de bioretroalimentació, que s'apliquen cada vegada més, fins i tot en la medicina convencional. Avui dia, l'interès renovat en les creences màgiques és possible perquè no representen

una amenaça social. La mecanització del cos és tant constitutiva de l'individu que, si més no als països industrialitzats, donar un espai a la creença en forces ocultes no posa en perill la regularitat de la conducta social. També es pot permetre el retorn de l'astrologia, amb la certesa que fins i tot el més devot consumidor de cartes astrals consultarà el rellotge automàticament abans d'anar a treballar.

De tota manera, això no era una opció per a la classe dominant del segle XVII, que en aquesta fase inicial i experimental del desenvolupament capitalista encara no havia assolit el control social necessari per neutralitzar la pràctica de la màgia ni podia integrar funcionalment la màgia en l'organització de la vida social. Des del seu punt de vista, no tenia gaire importància si els poders que la gent afirmava tenir, o aspirava a tenir, eren reals o no perquè la mateixa existència de les creences màgiques era una font d'insubordinació social.

Prenem, per exemple, l'estesa creença en la possibilitat de trobar tresors amagats amb l'ajuda d'amulets màgics (Thomas, 1971, 234-237). Això era, per descomptat, una trava per a la institució d'una disciplina de treball rigorosa i acceptada espontàniament. Era igualment amenaçador l'ús que feien les classes baixes de les *profecies*, que, particularment durant la Guerra Civil anglesa (com ja feien a l'edat mitjana), servien per formular un programa de lluita (Elton, 1972, 142 i següents). Les profecies no són simplement l'expressió d'una resignació fatalista. Històricament, han sigut un mitjà a través del qual els pobres han exterioritzat els seus desitjos, han donat legitimitat als seus plans i s'han estimulat per actuar. Hobbes ho va reconèixer quan va advertir: «No hi ha res que [...] dirigeixi tan bé els homes en les seves deliberacions com la previsió de les conseqüències dels seus actes; moltes vegades, la profecia és la causa principal dels esdeveniments pronosticats» (Hobbes, «Behemot», *Works [Obres]* VI, 399).

Però, a part dels perills que plantejava la màgia, la burgesia havia de controlar el seu poder perquè minava el principi de la responsabilitat individual, ja que la màgia situava els determinants de l'acció social al regne de les estrelles, fora de l'abast i del control burgesos. Per això, en la racionalització de l'espai i el temps que va caracteritzar l'especulació filosòfica dels segles XVI i XVII, la profecia es va substituir pel *càlcul de probabilitats*, que té l'avantatge, des de la perspectiva capitalista, de poder anticipar el futur només si s'assumeixen la regularitat i la immutabilitat del sistema; és a dir, només si s'assumeix que el futur serà com el passat i que cap canvi important, cap revolució, no trasbalsarà les coordinades de la presa de decisions individual. De manera semblant, la burgesia va haver de combatre la suposició que és possible estar a dos llocs alhora, ja que la *fixació del cos en l'espai i el temps*, és a dir, la *identificació espaciotemporal de l'individu*, és una condició essencial per a la regularitat del procés de treball.[18]

La incompatibilitat de la màgia amb la disciplina de treball capitalista i l'exigència de control social és un dels motius que explica per què l'Estat va engegar una campanya de terror contra la màgia —un terror aplaudit sense reserves per molts dels que actualment es consideren els fundadors del racionalisme científic: Jean Bodin, Mersenne, el filòsof mecànic i membre de la Royal Society Richard Boyle, i el mestre de Newton, Isaac Barrow.[19] Fins i tot el

[18] Hobbes escriu (1963, 72): «Per tant, ningú no pot concebre res sense situar-ho en algun lloc […] no pot ser que una cosa estigui en aquest lloc i en un altre lloc al mateix temps; ni que dues o més coses estiguin en un sol lloc, el mateix lloc, alhora» (*Leviathan*, 72)

[19] Entre els partidaris de la caça de bruixes, hi havia Sir Thomas Browne, metge i, segons es diu, un dels primers defensors de la *llibertat científica*, el treball del qual, segons els seus contemporanis, «posseïa un perillós regust d'escepticisme» (Gosse, 1905, 25). Thomas Browne va contribuir personalment a la mort de dues dones acusades

materialista Hobbes, tot i que mantenia la distància, hi va donar la seva aprovació. «Pel que fa a les bruixes —va escriure— no crec que la seva bruixeria sigui un poder real, però crec que se les castiga justament, per la falsa creença que tenen que poden fer maleficis, afegida al propòsit de fer-ne si poguessin» (*Leviathan*, 1963, 67). I va afegir que, si s'eliminessin aquestes supersticions, «els homes estarien molt més disposats a l'obediència cívica» (*Ibíd.*) Hobbes estava ben aconsellat. Les fogueres on van morir les bruixes i altres practicants de màgia i les cambres on es van portar a terme les tortures van ser un laboratori on va sedimentar la disciplina social i on es van adquirir molts coneixements sobre el cos. Aquí, es van eliminar totes les irracionalitats que feien nosa per a la transformació del cos individual i social en un conjunt de mecanismes previsibles i controlables. I també va ser aquí on va néixer l'ús científic de la tortura, ja que la sang i la tortura eren necessàries per «criar un animal» capaç d'un comportament regular, homogeni i uniforme, marcat amb foc amb la memòria de les noves normes (Nietzsche, 1965, 189-190).

Un element significatiu en aquest context va ser la condemna de l'avortament i la contracepció com a *maleficium*, fet que posava el cos de la dona —l'*uterus* quedava reduït a una màquina per a la reproducció del treball— en mans de l'Estat i de la professió mèdica. Reprendré aquest punt més endavant, al capítol de la caça de bruixes, on sostinc que la persecució de les bruixes va ser el clímax de la intervenció de l'Estat contra el cos proletari a l'era moderna.

De moment, recalquem que, tot i la violència desplegada per l'Estat, el disciplinament del proletariat va ser

de ser bruixes, les quals, si no arriba a ser per la seva intervenció, s'haurien salvat de la forca, ja que els càrrecs contra elles eren del tot absurds (Gosse, 1905, 147-149). Per a una anàlisi detallada d'aquest judici, vegeu Gilbert Geis i Ivan Bunn (1997).

La cambra de tortura. Gravat de Manet a *Histoires des Inquisitions Religeuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal*, de Joseph Lavallee (1809).

un procés lent que va durar tot el segle XVII i part del XVIII a causa d'una forta resistència que ni tan sols la por de l'execució no podia vèncer. Peter Linebaugh analitza un exemple emblemàtic d'aquesta resistència a *«The Tyburn Riots Against the Surgeons» [Les revoltes de Tyburn contra els cirurgians].* Linebaugh informa que, a Londres, a principis del segle XVIII, durant una execució, els amics i parents del condemnat van lliurar una batalla perquè volien impedir que els assistents dels cirurgians s'emportessin el seu cos per a l'ús d'estudis anatòmics (Linebaugh, 1975). Aquesta batalla va ser ferotge perquè la por que els feia la dissecció no era menor que la por de la mort. La dissecció eliminava la possibilitat que el condemnat pogués reviure després d'un penjament mal executat, com passava sovint a l'Anglaterra del segle XVIII (*Ibíd.*, 102-104). Entre el poble, s'havia estès una concepció màgica del cos segons la

qual aquest continuava viu després de la mort i, amb la mort, adquiria nous poders. Es creia que els morts posseïen *el poder de tornar* per aplicar la seva última venjança contra els vius. També es creia que un cadàver tenia virtuts curatives, de manera que multituds de malalts s'apinyaven al voltant de la forca, esperant que els membres dels morts produïssin efectes tan miraculosos com els que s'atribuïen al fet de tocar el rei (*Ibíd.* 109-110).

Per tant, la dissecció es considerava una doble infàmia, una segona mort, pitjor que la primera, i els condemnats passaven els últims dies fent els possibles perquè els parents no abandonessin el seu cos en mans dels cirurgians. Aquesta batalla, que significativament tenia lloc al peu de la forca, demostra tant la violència que imperava en la racionalització científica del món com el xoc entre dues concepcions contràries del cos, dues maneres contràries de creure-hi. D'una banda, tenim el concepte del cos que el veu dotat de poders, fins i tot després de la mort; el cadàver no inspira repulsió i no es tracta com una cosa podrida o irreductiblement aliena. De l'altra, el cos es considera mort fins i tot quan és viu, en la mesura que es concep com un dispositiu mecànic que es pot separar en peces com qualsevol màquina. «A la forca que hi ha a la cantonada dels carrers Tyburn i Edgware —escriu Peter Linebaugh—, trobem la intersecció entre els pobres de Londres i la història de la ciència anglesa». Això no era pas una coincidència; com tampoc no era una coincidència que el progrés de l'anatomia depengués de la capacitat dels cirurgians de rampinyar els cossos dels penjats a Tyburn.[20] El curs de la

[20] A tots els països de l'Europa del segle XVI on va prosperar l'anatomia, les autoritats van aprovar estatuts que permetien que es fessin servir els cossos dels executats per als estudis anatòmics. A Anglaterra, «el Col·legi de Metges va entrar en el camp de l'anatomia el 1565, quan Elisabet I els va atorgar el dret de reclamar els cossos dels delinqüents disseccionats» (O'Malley, 1964). Pel que fa a la

racionalització científica estava estretament relacionat amb la temptativa de l'Estat d'imposar el seu control sobre una força de treball indòcil.

Aquesta temptativa va ser encara més important, com a determinant de noves actituds respecte al cos, que el desenvolupament de la tecnologia. Com defensa David Dickson, la connexió de la nova visió científica del món amb la creixent mecanització de la producció només se sosté com a metàfora (Dickson, 1979, 24). Certament, el rellotge i els mecanismes automàtics que tant van interessar a Descartes i els seus contemporanis (per exemple, les estàtues amb moviment hidràulic) van proveir de models per a una nova ciència i per a les especulacions de la Filosofia Mecànica sobre els moviments del cos. També és cert que, a partir del segle XVII, les analogies anatòmiques provenien dels tallers dels fabricants: els braços es veien com palanques, el cor com una bomba, els pulmons com manxes, els ulls com lents, el puny com un martell (Mumford, 1962, 32). Però aquestes metàfores mecàniques no reflecteixen la influència de la tecnologia en si, sinó el fet que *la màquina s'estava convertint en el model de comportament social.*

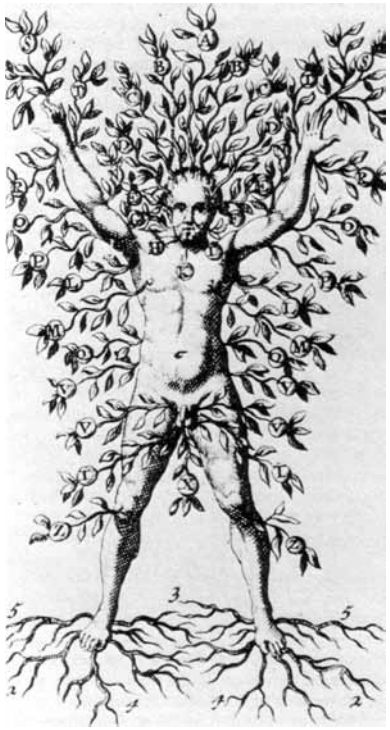
La força inspiradora que té la necessitat de control social és evident fins i tot en el camp de l'astronomia. Un exemple clàssic és el d'Edmond Halley (secretari de la Royal Society), que, coincidint amb l'aparició, el 1695, del cometa que més endavant duria el seu nom, va organitzar clubs per tot Anglaterra per demostrar la predictibilitat dels fenòmens naturals i dissipar la creença popular que els cometes

col·laboració entre les autoritats i els anatomistes a Bolonya durant els segles XVI i XVII, vegeu Giovanna Ferrari (1984, 59, 60, 64, 87-88), que observa que no només els executats, sinó també els «més dolents» dels que morien a l'hospital, s'apartaven per als anatomistes. En un cas, una condemna a cadena perpètua es va commutar per una pena de mort per satisfer l'exigència dels acadèmics.

anunciaven desordres socials. El fet que el camí de la racionalització científica va confluir amb el disciplinament del cos social encara és més evident en les ciències socials. Podem veure, efectivament, que el desenvolupament d'aquestes ciències va tenir com a premisses l'homogeneïtzació del comportament social i la construcció d'un individu prototípic a qui tots s'havien d'ajustar. En paraules de Marx, és un «individu abstracte» construït de manera uniforme, com una mitjana social, i sotmès a una descaracterització radical, de manera que totes les seves facultats només es poden comprendre en els aspectes més estandarditzats. La construcció d'aquest nou individu va ser la base per al desenvolupament del que William Petty més endavant anomenaria (amb la terminologia de Hobbes) *Aritmètica Política* —una nova ciència que havia d'estudiar totes les formes de comportament social en termes de *Nombres, Pesos i Mesures.* El projecte de Petty es va fer realitat

Aquest gravat alemany del segle XVI és un exemple revelador de la nova concepció mecànica del cos: s'hi representa un pagès com si no fos res més que un mitjà de producció, amb el cos compost exclusivament d'eines agrícoles.

amb el desenvolupament de l'*estadística* i la *demografia* (Wilson, 1966; Cullen, 1975), que acompleixen en el cos social les mateixes operacions que l'anatomia acompleix en el cos individual, ja que disseccionen la població i n'estudien els moviments —des dels índexs de natalitat als de mortalitat, des de les estructures generacionals a les ocupacionals— en els aspectes més massificats i regulars. A més, des de la perspectiva del procés d'abstracció que va sofrir l'individu en la transició al capitalisme, veiem que el desenvolupament de la *màquina humana* va ser el salt tecnològic més important, el pas principal en el desenvolupament de les forces productives que van tenir lloc durant el període d'acumulació primitiva. *Veiem, en altres paraules, que*



J. Case, *Compendium Anatomicum* (1696) En contrast amb l'*home mecànic*, tenim aquesta imatge de l'*home vegetal*, en què els vasos sanguinis es veuen com branquillons que creixen del cos humà.

el cos humà, i no pas la màquina de vapor, ni tan sols el rellotge, va ser la primera màquina que va desenvolupar el capitalisme.

Però, si el cos és una màquina, immediatament sorgeix un problema: com fer-la funcionar? Hi ha dos models diferents de govern del cos que deriven de les teories de la Filosofia Mecànica. D'una banda, tenim el model cartesià, que, partint de l'assumpció d'un cos purament mecànic, proposa la possibilitat que en l'individu es desenvolupin mecanismes d'autodisciplina, d'autogestió i d'autoregulació que permetin relacions de treball voluntàries i un govern del cos basat en el consentiment. D'altra banda, hi ha el model hobbesià, que nega la possibilitat d'una Raó alliberada del cos, exterioritza les funcions de comandament i les assigna a l'autoritat absoluta de l'Estat.

El desenvolupament d'una teoria de l'autogestió, començant per la mecanització del cos, és el centre d'atenció de la filosofia de Descartes, que, recordem-ho, no va completar la seva formació intel·lectual a la França de l'absolutisme monàrquic, sinó a l'Holanda burgesa —tan afí al seu esperit que la va triar com a lloc de residència. Les doctrines de Descartes tenen un doble objectiu: negar que el comportament humà pot ser influenciat per factors externs (com les estrelles o intel·ligències celestes) i alliberar l'ànima de qualsevol condicionament corporal per fer-la capaç d'exercir una sobirania il·limitada sobre el cos.

Descartes creia que podia acomplir totes dues tasques si demostrava la naturalesa mecànica del comportament animal. No hi ha res, afirmava a *Le Monde* (1633), que provoqui tants errors com la creença que els animals tenen una ànima com la nostra. Per això, quan preparava el *Tractat de l'home,* va dedicar molts mesos a estudiar l'anatomia dels òrgans dels animals; cada matí anava a cal

carnisser a veure com esquarteraven les bèsties.[21] Fins i tot va efectuar moltes viviseccions ell mateix, segurament reconfortat amb la creença que, com que eren simples

[21] Segons el primer biògraf de Descartes, monsieur Adrien Baillet, durant la seva estada a Amsterdam, el 1629, mentre preparava el *Tractat de l'home*, Descartes va visitar els escorxadors de la ciutat i va fer dissecccions de diferents parts dels animals:

> *[…] va començar l'execució del seu pla estudiant anatomia, a la qual va dedicar tot l'hivern que va passar a Amsterdam. Va assegurar al pare Mersenne que, amb la seva ànsia de conèixer bé el tema, havia visitat un carnisser quasi cada dia per poder veure la matança; i que el carnisser li havia deixat emportar-se a casa els òrgans que volgués per poder-los dissecccionar més tranquil. Sovint va fer el mateix en altres pobles on es va estar després, i no trobava res que fos personalment vergonyós o que no estigués a l'altura de la seva posició, en una pràctica que en si mateixa era innocent i que podia produir resultats ben útils. Per això es va riure de certa persona maliciosa i envejosa que […] l'havia volgut fer passar per criminal i l'havia acusat "d'anar pels pobles per veure com mataven els porcs" […] No va deixar d'estudiar el que Vesal i altres autors més experimentats havien escrit sobre l'anatomia. Però en va aprendre d'una manera molt més eficaç dissecccionant personalment animals de diferents espècies.* (Descartes, 1972, XIII-XIV).

En una carta del 1633 a Mersenne, escriu: «*J'anatomize maintenant les têtes de divers animaux pour expliquer en quoi consistent l'imagination, la memoire* […]» (Cousin, 1824-26, vol. IV, 255). En una altra carta del 20 de gener, relata amb tot detall experiments de dissecció: «*Apres avoir ouverte la poitrine d'un lapin vivant […] en sorte que le tron et le coeur de l'aorte se voyent vacilement […] Poursuivant la dissection de cet animal vivant je lui coupe cette partie du coeur qu'on nomme sa pointe*» (*Ibíd.* Vol. VII, 350). Finalment, el juny del 1640, en resposta a Mersenne, que li havia preguntat per què els animals senten dolor si no tenen ànima, Descartes li va assegurar que no en senten, ja que el dolor només existeix quan hi ha enteniment i les bèsties no en tenen (Rosenfield, 1968, 8).
Aquest argument va insensibilitzar, efectivament, molts contemporanis cientistes de Descartes pel que feia al dolor infligit als

bèsties «desproveïdes de raó», els animals que dissecciona-va no sentien gens de dolor (Rosenfield, 1968, 8).[22]

Poder arribar a demostrar la brutalitat dels animals era essencial per a Descartes perquè estava convençut que, en aquest fet, hi podria trobar la resposta a les seves preguntes referents a la localització, la naturalesa i l'extensió del poder que controlava la conducta humana. Creia que en l'animal dissecccionat trobaria la prova del fet que el cos només és capaç d'accions mecàniques i involuntàries; i que,

animals amb la vivisecció. Així és com Nicolas Fontaine descrivia l'atmosfera que havia creat la creença en l'automatisme dels animals a Port Royal: «Amb prou feines hi havia cap *solitaire* que no parlés de l'autòmat […] Clavaven pallisses als gossos amb perfecta indiferència i es burlaven dels que es compadien de les bèsties com si sentissin dolor. Deien que els animals eren rellotges; que els crits que proferien quan els pegaven només era el soroll d'un petit ressort que s'havia disparat, però que el cos no sentia res. Clavaven els animals sobre taulons per dissecccionar-los de viu en viu i observar la circulació de la sang, cosa que era un gran tema de conversa» (Rosenfield, 1968, 54).

[22] La doctrina de Descartes sobre la naturalesa mecànica dels animals representava una inversió total respecte a la concepció dels animals que havia prevalgut durant l'edat mitjana i fins al segle XVI, en què es consideraven éssers intel·ligents i responsables, amb una imaginació especialment desenvolupada i fins i tot amb la capacitat de parlar. Com han demostrat Edward Westermark i, més recentment, Esther Cohen, en alguns països d'Europa es jutjava els animals i, de vegades, se'ls executava públicament per crims que havien comès. Se'ls assignava un advocat i tot el procés —judici, condemna i execució— es portava a terme amb totes les formalitats legals. El 1565, els ciutadans d'Arles, per exemple, van demanar l'expulsió de les llagostes del seu poble i, en una altra ocasió, es van excomunicar els cucs que infestaven una parròquia. L'últim judici a un animal es va fer a França el 1845. A la cort també s'acceptava els animals com a testimoni per al *compurgatio*. Un home que havia estat condemnat per assassinat va comparèixer a la cort amb el seu gat i el seu gall i, en presència dels animals, va jurar que era innocent i el van alliberar (Westermark, 1925, 254 i següents; Cohen, 1986).

per tant, el cos no és constituent de la persona; i que l'essència humana, doncs, rau en les facultats purament immaterials. El cos humà també és un autòmat per a Descartes, però el que diferencia l'home de la bèstia i li confereix, a *ell*, el domini sobre el món que l'envolta és la presència del pensament. D'aquesta manera, l'ànima, que Descartes desplaça del cosmos i de l'esfera de la corporalitat, torna al centre de la seva filosofia dotada de poder infinit, disfressada de raó i voluntat individuals.

Situat en un món sense ànima i en una màquina corporal, l'home cartesià, com Pròspero, ja podia trencar la vareta màgica i convertir-se no només en responsable dels seus actes, sinó, aparentment, en el centre de tots els poders. Com que estava divorciat del cos, el jo racional va perdre, efectivament, la solidaritat amb la seva realitat corporal i amb la natura. La seva solitud, però, era com la d'un rei: en el model cartesià de persona, no hi ha dualisme igualitari entre el cap pensant i la màquina corporal, sinó solament una relació amo/esclau, ja que la tasca principal de la voluntat és dominar el cos i el món natural. En el model cartesià de persona, doncs, veiem la mateixa centralització de les funcions de comandament que, en el mateix període, tenia lloc en l'àmbit de l'Estat: com que la missió de l'Estat era governar el cos social, la ment va esdevenir sobirana en la nova personalitat.

Descartes admet que la supremacia de la ment sobre el cos no s'aconsegueix fàcilment, ja que la Raó ha de confrontar les seves contradiccions internes. Així, a *Les passions de l'ànima* (1650), ens presenta la perspectiva d'una batalla constant entre les facultats més baixes i més altes de l'ànima, que descriu en termes quasi militars, apel·lant a la nostra necessitat de ser valents i de guanyar les armes adequades per resistir els atacs de les passions. Hem d'estar preparats per sofrir derrotes temporals, ja que la nostra voluntat potser no sempre serà capaç de canviar o

aturar les passions. Però sí que les pot neutralitzar desviant l'atenció cap a una altra cosa, o pot restringir els moviments als quals les passions disposen el cos. En altres paraules, pot impedir que les *passions* es converteixin en *accions* (Descartes, 1973, I, 354-355).

Amb la institució d'una relació jeràrquica entre ment i cos, Descartes va desenvolupar les premisses teòriques per a la disciplina de treball que exigia l'economia capitalista en desenvolupament. Perquè la supremacia de la ment sobre el cos implica que la voluntat (en principi) pot controlar les necessitats, reaccions i reflexos del cos; pot imposar un ordre regular a les funcions vitals, i pot forçar el cos a treballar d'acord amb unes especificacions externes, independentment dels seus desitjos.

I el que és més important és que la supremacia de la voluntat permet la interiorització dels mecanismes de poder. D'aquesta manera, l'equivalent de la mecanització del cos és el desenvolupament de la Raó en el seu paper de jutge, inquisidora, gestora, administradora. Aquí trobem els orígens de la subjectivitat burgesa basada en l'autogestió personal, la sobirania individual, la llei i la responsabilitat, amb els corol·laris de la memòria i la identitat. I també hi trobem l'origen de la proliferació de «micropoders», que Michel Foucault ha descrit en la seva crítica del model de Poder jurídico-discursiu (Foucault, 1977). El model cartesià mostra, però, que el Poder es pot descentralitzar i difondre pel cos social només en la mesura que es torni a centrar en la persona, que, d'aquesta manera, es reconstitueix en un microestat. En altres paraules, quan es difon, el Poder no perd la seva direcció —és a dir, el seu contingut i els seus objectius—, sinó que simplement adquireix la col·laboració del Jo en el seu ascens.

Considerem, en aquest context, la tesi proposada per Brian Easlea, segons la qual el principal benefici que oferia el dualisme cartesià a la classe capitalista era la defensa

cristiana de la immortalitat de l'ànima i la possibilitat de derrotar l'ateisme implícit en la Màgia Natural, que estava carregat de connotacions subversives (Easlea, 1980, 132 i següents). Easlea sosté, a favor del seu punt de vista, que la defensa de la religió era un tema central en el cartesianisme, que, particularment en la seva versió anglesa, no va oblidar mai que «Sense Esperit, no hi ha Déu, ni Bisbe, ni Rei» (*Ibíd.*, 202). L'argument d'Easlea és atractiu; però la seva insistència en els elements *reaccionaris* del pensament de Descartes li fa impossible respondre una pregunta que ell mateix planteja. Per què el control del cartesianisme a Europa va ser tan fort que, fins i tot quan la física newtoniana va haver dissipat la creença en un món natural sense poders ocults, i fins i tot després de l'arribada de la tolerància religiosa, continuava modelant la visió del món dominant? Suggereixo que la popularitat del cartesianisme entre les classes mitjana i alta estava directament relacionada amb el programa d'*autodomini* que promovia la filosofia de Descartes. Pel que fa a les implicacions socials, aquest programa va ser tan important per a l'elit contemporània de Descartes com la relació hegemònica entre humans i natura que legitima el dualisme cartesià.

El desenvolupament de l'autogestió personal (és a dir, autogovern, realització personal) esdevé un requisit essencial en un sistema socioeconòmic capitalista en què la sobirania individual es considera la relació social fonamental i la disciplina ja no depèn purament de la coerció externa. La importància social de la filosofia cartesiana rau, en part, en el fet que ofereix una justificació intel·lectual. D'aquesta manera, la teoria de l'autogestió personal de Descartes *venç però també recupera* l'aspecte actiu de la Màgia Natural. Perquè substitueix el poder imprevisible del mag (construït sobre la base de la manipulació subtil de les influències i les correspondències astrals) per un poder molt més beneficiós —un poder pel qual no s'ha

de sacrificar cap ànima— generat només mitjançant l'administració i el domini del propi cos i, per extensió, l'administració i el domini dels cossos dels altres éssers. No podem dir, doncs, com fa Easlea (repetint una crítica formulada per Leibniz), que el cartesianisme no va ser capaç de traduir els seus principis en una sèrie de regulacions pràctiques, és a dir, que no va ser capaç de demostrar als filòsofs —i, sobretot, als comerciants i els fabricants— com se'n beneficiarien en el seu intent de controlar la matèria del món. (*Ibíd.* 151).

Si bé el cartesianisme no va ser capaç de fer una traducció tecnològica dels seus preceptes, sí que va aportar una informació preciosa amb relació al desenvolupament de la *tecnologia humana*. La seva comprensió de la dinàmica de l'autocontrol portaria a la construcció d'un nou model de persona, segons el qual l'individu funcionaria alhora com a amo i com a esclau. Com que interpretava tan bé els requisits de la disciplina de treball capitalista, a finals del segle XVII la doctrina de Descartes s'havia escampat per tot Europa i havia sobreviscut fins i tot a l'arribada de la biologia vitalista i també a l'obsolescència creixent del paradigma mecanicista.

Les raons del triomf de Descartes se'ns aclareixen quan comparem la seva explicació de la persona amb la del seu rival anglès, Thomas Hobbes. El monisme biològic de Hobbes rebutja el postulat d'una ment o ànima immaterial que és la base del concepte de persona de Descartes, i també la suposició cartesiana que la voluntat humana es pot alliberar del determinisme corporal i instintiu.[23] Per a Hobbes,

[23] S'ha dit que la perspectiva antimecanicista de Hobbes, en realitat, concedia més poders i dinamisme al cos que la versió cartesiana. Hobbes rebutja l'ontologia dualista de Descartes i, en particular, la noció de la ment com a substància immaterial i incorpòria. Com que veu el cos i la ment com un contínuum monista, explica les operacions mentals a partir de principis físics i fisiològics. De tota manera,

el comportament humà és un conglomerat d'actes reflexos que segueixen lleis naturals ben precises i forcen l'individu a lluitar incessantment pel poder i el domini sobre els altres (*Leviathan*, 14 i següents). D'aquí venen la guerra de tots contra tots (en un estat natural hipotètic) i la necessitat d'un poder absolut que garantís, a través de la por i el càstig, la supervivència de l'individu en la societat.

> *Perquè les lleis de la natura, com la justícia, l'equitat, la modèstia, la misericòrdia i, en resum, fer als altres el que voldríem per a nosaltres, sense el terror d'un poder que les vigili, són contràries a les nostres passions naturals, que ens porten a la parcialitat, a l'orgull, a la venjança i a coses semblants* (*Ibíd.*, 173).

Com és ben sabut, la doctrina política de Hobbes va causar un escàndol entre els seus contemporanis, que la consideraven perillosa i subversiva, fins al punt que no van admetre mai Hobbes, tot i que ell ho desitjava molt, a la Royal Society (Bowle, 1952, 163).

Contra Hobbes, va ser el model cartesià el que va prevaldre, perquè expressava la tendència ja activa de democratitzar els mecanismes de la disciplina social atribuint a la voluntat individual la funció de comandament que, en el model hobbesià, es deixa exclusivament en mans de l'Estat.

Hobbes treu poder a l'organisme humà, no pas menys que Descartes, quan li nega moviment propi i redueix els canvis corporals a mecanismes d'acció i reacció. Per exemple, per a Hobbes, com que els òrgans dels sentits oposen resistència als impulsos atòmics que venen de l'objecte extern, la imaginació és un sentit en decadència. La raó, igualment, només és una màquina computadora. No pas menys que Descartes, Hobbes entén les operacions del cos en termes de causalitat mecànica, i que estan subjectes a la mateixa legislació universal que regula el món de la matèria inanimada.

Com han mantingut molts crítics de Hobbes, els fonaments de la disciplina pública han d'arrelar en els cors dels homes, ja que, en absència d'una legislació interior, els homes es dirigeixen inevitablement a la revolució (citat a Bowle, 1951, 97-98). «En Hobbes —es lamentava Henry Moore— no hi ha llibertat de voluntat i, per tant, no hi ha remordiment de consciència ni de la raó, sinó que només hi ha el que vol el que té l'espasa més llarga» (citat a Easlea, 1980, 159). Alexander Ross va ser més explícit i va observar que «és el fre de la consciència el que conté els homes de la rebel·lió; no hi ha cap força exterior ni cap força més poderosa [...] no hi ha cap jutge tan sever, cap torturador tan cruel com una consciència acusadora» (citat a Bowle, 1952, 167).

És evident que la crítica contemporània de l'ateisme i el materialisme de Hobbes no estava motivada per interessos purament religiosos. Van rebutjar la seva visió de l'individu com una màquina que només es movia per apetits i aversions no perquè eliminés el concepte de criatura humana feta a imatge de Déu, sinó perquè eliminava la possibilitat d'una forma de control social que no depenia exclusivament de la norma fèrria de l'Estat. Aquí rau, segons el meu parer, la diferència principal entre la filosofia de Hobbes i el cartesianisme. De tota manera, aquesta diferència no es pot apreciar si insistim a posar èmfasi en els elements feudals de la filosofia de Descartes, i en particular en la seva defensa de l'existència de Déu, amb tot el que això implica, com una defensa del poder de l'Estat. Si privilegiem el Descartes feudal, se'ns escapa el fet que l'eliminació de l'element religiós en Hobbes (per exemple, la creença en l'existència de substàncies incorpòries) era, de fet, una resposta a *la democratització implícita en el model cartesià d'autodomini*, del qual Hobbes, sens dubte, desconfiava. Com va demostrar l'activisme de les sectes puritanes durant la Guerra Civil anglesa, l'autodomini es podia convertir fàcilment en una proposta subversiva.

Perquè l'atracció que sentien els puritans per retornar la gestió del comportament de cadascú a la consciència individual, i per fer de la pròpia consciència el jutge últim de la veritat, s'havia radicalitzat en mans dels sectaris i s'havia convertit en un rebuig anàrquic envers l'autoritat establerta.[24] L'exemple dels *diggers* [cavadors], els *ranters* [cridaners] i tots els predicadors mecanicistes que, en nom de la *llum de la consciència*, s'havien oposat a la legislació estatal a més de la propietat privada devien haver convençut Hobbes que la crida a la Raó era una perillosa arma de doble tall.[25]

Amb el temps, el conflicte entre el *teisme* cartesià i el *materialisme* hobbesià s'havia de resoldre amb l'assimilació

[24] Com lamenta Hobbes a *Behemoth* (1962, 190):

> *Un cop la Bíblia va estar traduïda a l'anglès, tots els homes, o més aviat, tots els nens i totes les mosses que sabien llegir, es pensaven que podien parlar amb Déu Totpoderós i que entenien el que deia si havien llegit uns quants capítols de les Escriptures un parell de vegades cada dia. La reverència i l'obediència que es devien a l'Església Reformada, i als bisbes i pastors, es van abandonar i cada home es va convertir en jutge de la religió i en intèrpret de les Escriptures.*

I afegeix: «Un bon nombre d'homes solia anar a la parròquia i a la ciutat en dies feiners, i deixaven la tasca» per escoltar els predicadors mecanicistes.

[25] N'és un exemple la «New Law of righteousness» (1649) de Gerrard Winstanley (1941, 197), en què el *digger* més famós, pregunta:

> *Que potser la llum de la Raó va fer la terra perquè uns quants homes acumulin en bosses i graners, mentre altres estan oprimits per la pobresa? Que potser la llum de la Raó va fer la llei que diu que, si un home no té prou terra per donar a aquell a qui va demanar en préstec, el que li va fer el préstec ha d'empresonar l'altre i fer-li passar gana en una cambra tancada? Que potser la llum de la Raó va fer la llei que diu que una part de la humanitat ha de matar i penjar la part de la humanitat que no li segueixi els passos?*

recíproca, en el sentit que (com sempre en la història del capitalisme) la descentralització dels mecanismes de comandament, mitjançant la seva localització en l'individu, finalment només s'obtenia quan tenia lloc una centralització en el poder de l'Estat. Per posar aquesta resolució en els termes en què es va plantejar el debat durant la Guerra Civil anglesa: «Ni *diggers* ni absolutisme», sinó una barreja ben calculada de totes dues coses; amb això, la democratització del comandament descansaria sobre les espatlles d'un Estat sempre disposat, com el Déu newtonià, a reimposar l'ordre sobre les ànimes que anaven massa lluny en el camí de l'autodeterminació. El punt crític de la qüestió el va expressar lúcidament Joseph Glanvil, un membre cartesià de la Royal Society que, en una polèmica contra Hobbes, va sostenir que el tema crucial era el control de la ment sobre el cos. Això, tanmateix, no implicava simplement el control de la classe dominant (la ment per excel·lència) sobre el proletariat-cos, sinó, i igualment important, el desenvolupament de la capacitat d'autocontrol a l'interior de la persona.

Com ha demostrat Foucault, la mecanització del cos no només comportava la repressió dels desitjos, les emocions o les formes de conducta que s'havien d'erradicar. També comportava el desenvolupament de noves facultats en l'individu, que apareixerien com a *altres* respecte al mateix cos i esdevindrien agents de la seva transformació. El resultat d'aquesta alienació del cos, en altres paraules, va ser el desenvolupament de la *identitat* individual, concebuda precisament com a *alteritat* amb relació al cos i en antagonisme perenne amb ell.

L'emergència d'aquest *alter ego* i la determinació d'un conflicte històric entre ment i cos representen el naixement de l'individu en la societat capitalista. Una característica típica de l'individu emmotllat per la disciplina de treball capitalista seria la confrontació amb el propi cos com una

realitat aliena que s'ha d'avaluar, desenvolupar i mantenir a ratlla per poder obtenir-ne els resultats desitjats.

Com ja hem assenyalat, entre les classes baixes, el desenvolupament de l'autogestió personal i l'autodisciplina van continuar sent, durant molt de temps, objecte d'especulació. S'esperava molt poca autodisciplina de la *gent comuna*, com es pot jutjar a partir del fet que, ben entrat el segle XVIII, a Anglaterra, 160 crims es van castigar amb la mort (Linebaugh, 1992) i cada any transportaven milers de *persones comunes* a les colònies o les condemnaven a galeres. A més, quan el populatxo apel·lava a la raó, era per posar veu a exigències antiautoritàries, ja que l'autodomini, a nivell popular, significava el rebuig de l'autoritat establerta més que no pas la interiorització d'una norma social.

Efectivament, durant el segle XVII, l'autogestió personal va ser una prerrogativa burgesa. Com assenyala Easlea, quan els filòsofs parlaven de l'home com un ésser racional, es referien exclusivament a una petita elit de mascles blancs, adults, de classe alta. «La gran multitud d'homes —va escriure Henry Power, un seguidor anglès de Descartes— s'assemblen bastant a l'autòmat de Descartes, ja que no tenen poder de raciocini, i només es poden anomenar homes com a metàfora» (Easlea, 1980, 140).[26] Els *de classe més bona* estaven d'acord en el fet que el proletariat era d'una altra raça. Als seus ulls recelosos per la por, el proletariat apareixia com una «gran bèstia», com un «monstre

[26]. És temptador suggerir que aquesta sospita referent a la humanitat de les classes baixes pot ser la raó per la qual, entre els primers crítics del mecanicisme cartesià, pocs posessin objeccions a la visió mecànica cartesiana del cos humà. Com assenyala L. C. Rosenfield: «Aquesta és una de les coses estranyes de tota la disputa: cap dels ardents defensors de l'ànima animal, en aquest primer període, va brandar el garrot per preservar el cos humà de la taca del mecanicisme».

de molts caps», salvatge, baladrer, donat a tots els excessos (Hill, 1975, 181 i següents; Linebaugh i Rediker, 2000). En el terreny individual, també, un vocabulari ritual identificava les masses amb éssers purament instintius. Per això en la literatura elisabetiana el captaire sempre és *vigorós*, *robust*, *rude*, *exaltat*, *esvalotador* —vet aquí els adjectius que es repeteixen en qualsevol conversa sobre la classe baixa.

En aquest procés, el cos no solament va perdre totes les connotacions naturalistes, sinó que va començar a emergir una *funció-cos*, en el sentit que el cos va esdevenir un terme purament racional que ja no significava cap realitat específica, sinó que identificava qualsevol impediment al domini de la raó. Això vol dir que, mentre el proletariat esdevenia un cos, el cos esdevenia *el proletariat* i, en particular, la femella dèbil i irracional (la «dona que hi ha en nosaltres», com deia Hamlet) o l'africà salvatge, purament definit per la seva funció limitadora —és a dir, per la seva *alteritat* de la Raó—, tractat com un agent de subversió interna.

Però la lluita contra aquesta *gran bèstia* no anava dirigida únicament contra la *gent més baixa*. També l'havien interioritzat les classes dominants en la batalla que lliuraven contra el seu propi estat natural. Com hem vist, de la mateixa manera que Pròspero, la burgesia també va haver de reconèixer: «Pel que fa al tenebrós, jo el reconec com a meu»; és a dir, que Caliban formava part d'ella (Brown, 1988; Tyllard, 1961, 34-35). Aquesta consciència impregna la producció literària dels segles XVI i XVII. La terminologia és reveladora. Fins i tot els que no seguien Descartes veien el cos com una bèstia que s'havia de mantenir constantment sota control. Els seus instints es comparaven amb *súbdits* que s'havien de *governar*; els sentis es veien com una presó per a l'ànima racional.

Ai, qui traurà, d'aquesta masmorra,
Una ànima esclavitzada de tantes maneres?

Preguntava Andrew Marvell al seu «Diàleg entre l'ànima i el cos».

Amb argolles d'ossos, engrillonats
els peus; i emmanillades les mans.
Aquí, cecs d'un ull; allà,
sords amb el martelleig d'una orella.
Una ànima penjada, com d'una cadena
de nervis, artèries i venes.

(citat per HILL, 1964B, 345)

El conflicte entre apetits i raó va ser un tema clau en la literatura elisabetiana (Tillyard, 1961, 75), mentre que, entre els puritans, va començar a estendre's la idea que l'Anticrist era en cada home. Mentrestant, els debats sobre educació i sobre la *naturalesa de l'home* corrents entre la classe mitjana se centraven al voltant del conflicte cos/ment, i plantejaven la pregunta crucial de si els éssers humans són agents voluntaris o involuntaris.

Però la definició d'una nova relació amb el cos no es va quedar en un nivell purament ideològic. Van començar a aparèixer moltes pràctiques de la vida quotidiana que assenyalaven les transformacions profundes que tenien lloc en aquest terreny: l'ús de coberts, el desenvolupament de la vergonya relacionada amb la nuesa, la introducció de *maneres* que pretenien regular com s'havia de riure, caminar o esternudar, com s'havien de comportar les persones a taula, i fins a quin punt es podia cantar, fer broma, jugar (Elias, 1978, 129 i següents). Mentre que l'individu estava cada vegada més dissociat del cos, aquest va esdevenir objecte d'observació constant, com si fos un enemic. El cos va començar a inspirar por i repugnància. «El cos de l'home és

ple de brutícia», va declarar Jonathan Edwards, amb una actitud típica de l'experiència puritana, en què la subjugació del cos era una pràctica diària (Greven, 1977, 67). I eren especialment repugnants les funcions corporals que confrontaven l'home directament amb la seva *animalitat*. Vegem el cas de Cotton Mather, que, al seu *Diari*, confessava com es va sentir d'humiliat un dia que orinava contra una paret i va veure un gos fent el mateix:

> *Vaig pensar, quina Cosa tan vil i tan baixa són els Fills de l'Home en aquest Estat Mortal. Com ens degraden, les nostres Necessitats naturals, i en certa manera ens posen al mateix nivell que els Gossos» [...] Per això vaig resoldre que la meva Pràctica ordinària, cada vegada que hagués de satisfer una o altra Necessitat de la Natura, seria fer-ne una Oportunitat per donar forma en la meva Ment a algun Pensament sagrat, noble, diví.* (*Ibíd.*)

La gran passió mèdica de l'època, l'*anàlisi dels excrements* —de la qual es van extreure moltes deduccions sobre les tendències psicològiques de l'individu (vicis, virtuts) (Hunt, 1970, 143-146)—, també té els seus orígens en aquesta concepció del cos com un receptacle de brutícia i perills amagats. És evident que aquesta obsessió pels excrements humans reflectia, en part, el fàstic que la classe mitjana començava a sentir pels aspectes no productius del cos —un fàstic inevitablement accentuat en un entorn urbà on els excrements suposaven un problema logístic, a més d'aparèixer com a pura escòria. Però, en aquesta obsessió, també hi podem endevinar la necessitat burgesa de regular i depurar la màquina corporal de qualsevol element que en pogués interrompre l'activitat i crear *temps mort* a costa del treball. Els excrements s'analitzaven i es denigraven tant perquè eren el símbol dels *mals humors* que es creia que s'allotjaven al cos i als quals s'atribuïen totes les

Lucas Cranach, *La Font de la Joventut* (1546).

tendències perverses dels éssers humans. Per als puritans, van esdevenir el senyal visible de la corrupció de la naturalesa humana, una mena de pecat original que s'havia de combatre, subjugar, exorcitzar. D'aquí l'ús de les purgues, els emètics i els ènemes que s'administraven als infants o als *posseïts* per fer-los expulsar les malignitats (Thorndike, 1958, 533 i següents).

En aquest intent obsessiu per conquerir el cos fins als racons més íntims, hi veiem reflectida la mateixa passió amb què, aquells mateixos anys, la burgesia intentava conquerir —podríem dir *colonitzar*— aquell ésser aliè, perillós i improductiu que era, als seus ulls, el proletariat. Perquè el proletari era el gran Caliban de l'època. El proletari era aquell «ésser material en si mateix cru i indigest» que Petty

recomanava deixar en mans de l'Estat, que, amb la seva prudència, l'havia de «millorar, gestionar i modelar per al seu profit» (Furniss, 1957, 17 i següents).

Com Caliban, el proletariat personificava els mals humors que s'amagaven en el cos social, començant pels monstres repugnants de la ganduleria i l'embriaguesa. Als ulls dels amos, la seva vida era pura inèrcia, però, al mateix temps, era passió incontrolada i fantasia desbridada, sempre disposada a explotar en escàndols esvalotats. Sobretot era indisciplina, falta de productivitat, incontinència, desig de satisfacció física immediata; la seva utopia no era una vida de treball, sinó la terra de Cucanya (Burke, 1978; Graus, 1987),[27] on les cases són fetes de sucre, els rius, de

[27] F. Graus (1967) afirma: «El nom de *Cucanya* va aparèixer per primera vegada al segle XIII (se suposa que *Cucaniensis* ve de *Kuchen*) i sembla que es feia sevir com a paròdia», ja que el primer context on es va trobar és una sàtira d'un monestir anglès de l'època d'Eduard II (Graus, 1967, 9). Graus parla de la diferència entre el concepte medieval de Terra de meravelles i el concepte modern d'Utopia i argumenta:
«En l'època moderna, la idea bàsica de la constructibilitat del món ideal significa que la Utopia ha d'estar poblada d'éssers ideals que s'han desempallegat dels seus defectes. Els habitants d'Utopia es caracteritzen per la seva justícia i la seva intel·ligència [...] D'altra banda, les visions utòpiques de l'edat mitjana parteixen de l'home tal com és i pretenen satisfer els seus desitjos actuals.» (*Ibíd.,* 6). A Cucanya (*Schalaraffenland*), per exemple, hi ha menjar i beguda en abundància, no hi ha desig de *nodrir-se* assenyadament, sinó d'endrapar amb golafreria, com la gent somia poder-ho fer en la vida de cada dia: «En aquesta Cucanya [...] també hi ha la font de la joventut, on els homes i les dones entren per un costat i surten per l'altre com a bells nois i noies. Després, el relat continua amb l'actitud de la Taula dels desitjos, que tan bé reflecteix la visió senzilla d'una vida ideal» (Graus, 1967; 7 i 8). En altres paraules, l'ideal de Cucanya no encarna cap projecte racional ni cap idea de «progrés», sinó que és molt més «concret»; «se situa fermament en l'escenari del poble» i «descriu un estat de perfecció que no s'ha superat a l'època moderna» (Graus, *Ibíd.*).

Pieter Bruegel,
Terra de Cucanya
(1567).

llet, i on no només es podia obtenir el que es desitjava sense esforç, sinó que la gent cobrava per menjar i beure:

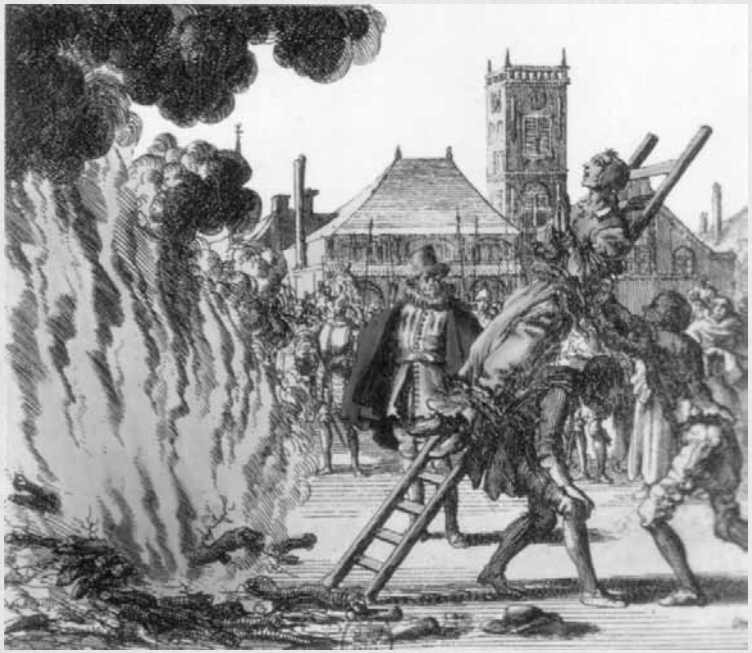
> *Per dormir una hora*
> *com un soc*
> *d'una tirada*
> *es guanyen sis francs;*
> *i per beure de gust*
> *es guanya una pistola;*
> *aquest país és joiós,*
> *es guanyen sis francs al dia*
> *per fer l'amor*
>
> (BURKE, 190).

La idea de transformar aquest ésser gandul, que somiava una vida com un llarg Carnaval, en un treballador infatigable devia semblar una empresa desesperada. Significava,

literalment, girar el món de cap per avall, però d'una manera totalment capitalista, on la inèrcia del poder es transformaria en falta de desig i de voluntat autònoma, on *vis erotica es convertiria en vis lavorativa*, i on la necessitat s'experimentaria només com a mancança, abstinència i indigència eterna.

D'aquí sorgeix la batalla contra el cos que va caracteritzar la primera fase del desenvolupament capitalista i que ha continuat, de diferents maneres, fins als nostres dies. D'aquí ve la mecanització del cos, que va ser el projecte de la nova Filosofia Natural i l'objectiu central dels primers experiments d'organització de l'Estat. Si anem de la caça de bruixes a les especulacions de la Filosofia Mecànica i a les meticuloses investigacions dels talents individuals per part dels puritans, veiem que un mateix fil lliga els camins aparentment divergents de la legislació social, la reforma religiosa i la racionalització científica de l'univers. Va ser un intent de racionalitzar la naturalesa humana, els poders de la qual es van haver de canalitzar d'una altra manera i de subordinar al desenvolupament i a la formació de la força de treball.

Com hem vist, durant aquest procés, el cos es va anar polititzant; es va desnaturalitzar i es va redefinir com l'*altre*, el límit extern de la disciplina social. D'aquesta manera, el naixement del cos, al segle XVII, també va marcar el seu final, ja que el concepte de cos deixaria de definir una realitat orgànica específica i esdevindria, en canvi, un significant polític de les relacions de classe i de les fronteres canviants, contínuament tornades a dibuixar, que produeixen aquestes relacions en el mapa de l'explotació humana.



Jan Luyken, *L'execució d'Anne Hendricks per bruixeria a Amsterdam el 1571.*

La gran caça de bruixes a Europa

Une bête imparfaicte, sans foy, sans crainte, sans constance.
Dita francesa del segle XVII sobre les dones

Centaures de cintura cap avall,
i dones per la part de dalt.
Només fins a la faixa és propietat dels déus:
d'aquí en avall, tot pertany al maligne:
allà hi ha l'infern, hi ha les tenebres, hi ha el pou de sofre, el cremar, l'abrusament, la pestilència, la consumpció...

SHAKESPEARE

King Lear[1]

Vosaltres sou les veritables hienes, que ens tempteu amb la blancor de la vostra pell i, quan la follia ens ha portat fins a vosaltres, ens salteu al damunt. Vosaltres sou les traïdores de la Saviesa, l'impediment de la Indústria [...] les traves de la Virtut i l'esquer que ens porta a tots els vicis, a la descreença i a la ruïna. Vosaltres sou el Paradís dels necis, la Plaga del savi i el Gran Error de la Natura

WALTER CHARLETON,

Ephesian Matron, 1659

1. Hem pres la traducció catalana de Joan Sellent, *Shakespeare. Versions a peu d'obra,* Núvol, 2016 (*N. de la t.*)

Introducció

La caça de bruixes rarament apareix en la història del proletariat. Continua sent, encara avui, un dels fenòmens més poc estudiats de la història d'Europa[2] o, més ben dit, de la història del món, si considerem que els missioners i els conquistadors van portar l'acusació d'adoració al diable al Nou Món com una eina útil per a la subjugació de la població local.

Que la majoria de víctimes, a Europa, fossin dones pageses potser explica la indiferència dels historiadors del passat pel que fa a aquest genocidi, una indiferència que voreja la complicitat, ja que l'eliminació de les bruixes de les pàgines de la història ha contribuït a trivialitzar la seva eliminació física a la foguera insinuant que es tractava d'un fenomen de poca importància, si no d'una qüestió folklòrica.

Fins i tot els que van estudiar la caça de bruixes (en el passat, exclusivament homes) sovint eren dignes hereus dels demonòlegs del segle XVI. Si d'una banda deploraven l'extermini de les bruixes, molts han insistit a retratar-les com pobres desgraciades que sofrien al·lucinacions, de manera que la seva persecució es podia explicar com un procés de «teràpia social» al servei del reforç de la cohesió entre veïns (Midelfort, 1972, 3); també es podria descriure en termes mèdics com un *pànic*, un *deliri*, una *epidèmia*, descripcions que exculpen els caçadors de bruixes i despolititzen els seus crims.

Hi ha una gran abundància d'exemples de la misogínia que ha inspirat l'enfocament acadèmic de la caça de

[2] Com ha assenyalat Erik Midelfort: «Amb poques excepcions notables, l'estudi de la caça de bruixes ha continuat sent impressionista [...] És sorprenent que hi hagi tan poques investigacions dignes sobre la bruixeria a Europa, investigacions que intentin enumerar tots els judicis a bruixes en una ciutat o en una regió determinades» (Midelfort, 1972, 7).

bruixes. Com ja va assenyalar Mary Daly el 1978, gran part de la literatura sobre aquest tema s'ha escrit «des d'un punt de vista favorable a l'execució de les dones» que desacredita les víctimes de la persecució retratant-les com a fracassades socials (dones *deshonrades* o frustrades en l'aspecte de l'amor), o fins i tot com a pervertides que gaudien provocant els seus inquisidors masculins amb les seves fantasies sexuals. Daly cita l'exemple de *The History of Psychiatry [Història de la psiquiatria]* de F. G. Alexander i S. T. Selesnick, on podem llegir:

> *[...] les bruixes acusades sovint seguien la veta als seus acusadors. Una bruixa alleujava la culpa confessant les seves fantasies sexuals en un tribunal públic; al mateix temps, obtenia certa gratificació eròtica entretenint-se en tots els detalls davant*

Petroleuses, litografia en color de Bertall reproduïda a *Les Communeaux*, núm. 20.

Les dones de París. Xilografia reproduïda a *The Graphic*, 29 d'abril de 1871.

> *dels seus acusadors masculins. Aquestes dones pertorbades emocionalment de gravetat eren molt susceptibles a la insinuació que allotjaven el dimoni i diables i confessaven que cohabitaven amb esperits malignes, de la mateixa manera que avui els individus pertorbats, influenciats pels titulars dels diaris, tenen la fantasia que són assassins amb ordre de recerca i captura* (Daly, 1978, 213).

Hi ha hagut alguna excepció a aquesta tendència a culpar les víctimes, tant entre la primera generació d'acadèmics especialitzats en la caça de bruixes com en la segona. Entre els de la segona, hem de recordar Alan Macfarlane (1970), E. W. Monter (1969, 1976, 1977) i Alfred Soman (1922). Però no ha sigut fins que ha seguit els passos

del moviment feminista, que la caça de bruixes ha emergit del soterrani on l'havien confinada, gràcies a la identificació de les feministes amb les bruixes, que aviat van ser adoptades com un símbol de revolta de les dones (Bovenschen, 1978, 83 i següents).[3] Les feministes es van adonar ràpidament del fet que no es podia haver massacrat i sotmès a les tortures més cruels centenars de milers de dones si no és que representaven un desafiament per a l'estructura de poder. També van veure que aquesta guerra contra les dones, efectuada durant un període de dos segles pel cap baix, va ser un punt d'inflexió en la història de les dones a Europa,

[3] Una expressió d'aquesta identificació va ser la creació de WITCH [bruixa] (Women's International Conspiracy from Hell [Conspiració Internacional de Dones des de l'Infern]), una xarxa de grups feministes autònoms que va tenir un paper important en la fase inicial del moviment d'alliberament de les dones als Estats Units. Com explica Robin Morgan a *Sisterhood is Powerful [L'associació de dones és poderosa]* (1970), WITCH va néixer el Halloween del 1968 a Nova York, però aviat es van formar *aquelarres* en altres ciutats. El que significava la figura de la bruixa per a aquestes activistes es mostra en aquest fullet escrit pel grup de bruixes de Nova York, que, després de recordar que les bruixes van ser les primeres practicants del control de natalitat i de l'avortament, afirma:

> *Les bruixes sempre han sigut dones que es van atrevir a ser valentes, agressives, intel·ligents, inconformistes, curioses, independents, sexualment alliberades, revolucionàries [...] WITCH viu i riu en cada dona. És la part lliure de totes nosaltres [...] Ets una Bruixa pel fet de ser dona, indòmita, furiosa, alegre i immortal* (Morgan, 1970, 605-606).

Entre les escriptores feministes nord-americanes, les que han identificat més conscientment la història de les bruixes amb la lluita per l'alliberament de la dona són Mary Daly (1978), Starhawk (1982) i Barbara Ehrenreich i Deidre English, autores de *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers [Bruixes, llevadores i infermeres: història de les dones que curen]* (1973), un llibre que, per a moltes feministes, entre les quals m'incloc, va ser la primera aproximació a la història de la caça de bruixes.

el *pecat original* en el procés de degradació social que van sofrir les dones amb l'arribada del capitalisme, i un fenomen, per tant, al qual hem de tornar constantment si volem entendre la misogínia que encara caracteritza la pràctica institucional i les relacions home-dona.

Els historiadors marxistes, en canvi, fins i tot quan estudiaven la transició al capitalisme, han consignat la caça de bruixes a l'oblit (amb molt poques excepcions), com si fos irrellevant per a la història de la lluita de classes. Així i tot, les dimensions de la massacre haurien hagut d'aixecar sospites, ja que es van cremar, penjar i torturar centenars de milers de dones en menys de dos segles.[4] També hauria ha-

4. Quantes bruixes van cremar? Aquesta ha estat una pregunta controvertida en la investigació acadèmica sobre la caça de bruixes, molt difícil de respondre, ja que molts judicis no estan registrats i, si ho estan, no s'hi especifica el nombre de dones executades. A més, molts documents on podem trobar referències als judicis per bruixeria o bé encara no s'han estudiat o bé s'han destruït. A la dècada del 1970, E. W. Monter va advertir, per exemple, que era impossible calcular la quantitat de judicis seglars a bruixes que havien tingut lloc a Suïssa, ja que sovint només s'esmentaven als registres fiscals i aquests registres encara no s'havien analitzat (1976, 21). Trenta anys després, les xifres encara difereixen molt. Mentre que algunes acadèmiques feministes defensen que el nombre de bruixes executades equival al de jueus assassinats a l'alemanya nazi, segons Anne L. Barstow, partint de l'estat actual del treball d'arxius, podem justificar que unes 200.000 dones van ser acusades de bruixeria en un període de tres segles, de les quals un nombre menor van ser assassinades. Barstow admet, però, que és molt difícil establir quantes dones van ser executades o van morir a causa de les tortures que els havien infligit.

> *Molts arxius [escriu] no enumeren els veredictes dels judicis [...] [o] no inclouen les que van morir a la presó [...] Altres, desesperades a causa de la tortura, es van matar elles mateixes a la presó [...] Moltes acusades de bruixes van ser assassinades a la presó [...] altres van morir a la presó a causa de les tortures que els havien infligit* (Barstow, 22-23).

gut de semblar significant que la caça de bruixes tingués lloc simultàniament a la colonització i l'extermini de les poblacions del Nou Món, els tancaments de camps anglesos, el començament del comerç d'esclaus i la promulgació de les lleis sagnants contra vagabunds i captaires, i que tingués el clímax en aquell interregne entre el final del feudalisme i l'*envolada* del capitalisme, quan la pagesia d'Europa assolia el seu poder màxim —però, amb el temps, també consumava la seva derrota històrica. Fins ara, però, aquest aspecte de l'acumulació primitiva ha estat un secret molt ben guardat.[5]

Si també comptem les que van linxar, Barstow conclou que van assassinar almenys 100.000 dones, però afegeix que les que es van escapar estaven «arruïnades per a tota la vida» , ja que, un cop acusades, «la sospita i la mala voluntat les seguirien fins a la tomba» (*Ibíd.*). Mentre la controvèrsia sobre la magnitud de la caça de bruixes continua, Midelfort i Larner han ofert estimacions regionals. Midelfort (1972) ha trobat que, al sud-est d'Alemanya, van cremar almenys 3200 bruixes només entre 1560 i 1570, un període en què «ja no cremaven una o dues bruixes, sinó vintenes i centenes» (Lea, 1922, 549). Christina Larner (1981) situa el nombre de dones executades a Escòcia entre el 1590 i el 1670 en 4500; però ella també reconeix que el nombre devia ser molt més alt, ja que la prerrogativa de fer caces de bruixes també la tenien els notables de la contrada, que tenien via lliure no solament per arrestar bruixes, sinó també per gestionar els registres.

5. Dues escriptores feministes –Starhawk i Maria Mies— han situat la caça de bruixes en el context de l'acumulació primitiva i han arribat a conclusions molt semblants a les que presentem en aquest llibre. A *Dreaming the Dark [Somiant la foscor]* (1982), Starhawk relaciona la caça de bruixes amb la despossessió de la pagesia europea de les terres comunes, amb els efectes socials de la inflació de preus causada per l'arribada de l'or i la plata americans a Europa i amb l'aparició de la medicina professional. També observa que:

> *La [bruixa] ja no hi és [...] [però] les seves pors, i les forces contra les quals va lluitar durant la seva vida, encara hi són. Si obrim el diari, hi podem llegir les mateixes acusacions contra els pobres ganduls [...] Els expropiadors van al Tercer Món, destrueixen cultures [...] saquegen els recursos de la*

La temporada de caça de bruixes i la iniciativa estatal

No s'ha reconegut que la caça de bruixes va ser un dels esdeveniments més importants en el desenvolupament de la societat capitalista i la formació del proletariat modern. Perquè la campanya de terror desfermada contra les dones, no igualada per cap altra persecució, va debilitar la resistència de la pagesia europea a l'assalt llançat contra ella per la noblesa terratinent i l'Estat, en una època en què la comunitat pagesa ja s'estava desintegrant sota l'impacte combinat de la privatització de la terra, la pujada de les taxes i l'extensió del control de l'Estat sobre tots els aspectes de la vida social. La caça de bruixes va augmentar la divisió entre homes i dones —va ensenyar els homes a tenir por del poder de les dones—, va destruir tot un món de pràctiques, creences i subjectes socials l'existència dels quals era incompatible amb la disciplina de treball capitalista i, d'aquesta manera, va redefinir els elements principals de la reproducció social. En aquest sentit, com l'atac contemporani a la *cultura popular* i el gran confinament de pobres i vagabunds en

terra i la gent [...] Si obrim la ràdio, podem sentir els espetecs de les flames [...] Però la lluita també continua (Starhawk, 1997, 218-219).

Si Starhawk examina la caça de bruixes sobretot en el context de l'ascens d'una economia de mercat a Europa, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986), de Maria Mies, la relaciona amb el procés de colonització i el creixent domini de la natura que ha caracteritzat la dominació capitalista. Mies sosté que la caça de bruixes va formar part de l'intent de la classe capitalista emergent d'establir un control sobre la capacitat productiva de les dones i, en primer lloc i principalment, sobre els seus poders procreatius en el context d'una nova divisió sexual i internacional del treball construïda sobre l'explotació de les dones, les colònies i la natura (Mies, 1986, 69-70; 78-88).

hospicis[6] i correccionals, la caça de bruixes va ser un aspecte essencial de l'acumulació primitiva i de la transició al capitalisme.

Més endavant veurem quines pors dissipava la caça de bruixes per a la classe dominant europea i quins van ser els seus efectes per a la situació de les dones a Europa. Aquí vull recalcar que, al contrari de la visió propagada per la Il·lustració, la caça de bruixes no va ser l'última espurna d'un món feudal moribund. Està ben establert que la *supersticiosa* edat mitjana no va perseguir bruixes; el mateix concepte de *bruixeria* no va prendre forma fins a la baixa edat mitjana, però mai no hi va haver judicis massius ni execucions durant l'Edat Fosca, tot i que la màgia impregnava la vida diària i, des del final de l'Imperi romà, la classe dominant l'havia temuda com una eina d'insubordinació entre els esclaus.[7]

Durant els segles VII i VIII, es va introduir el crim de *maleficium* als codis dels nous regnes germànics, com havia figurat al codi romà. Era l'època de la conquesta àrab, que, segons sembla, inflamava el cor dels esclaus d'Europa amb la perspectiva de llibertat i els inspirava a prendre les

6. Vegeu nota 52.

7. Des del final de l'Imperi romà, les classes dominants tenien la màgia sota sospita, com una part de la ideologia dels esclaus que servia d'instrument d'insubordinació. A *De re rústica,* Pierre Dockes cita Columella, un agrònom romà de la República tardana que, al seu torn, citaAtó sobre el fet que s'havia de controlar la familiaritat amb astròlegs, endevins i fetillers perquè tenia una influència perillosa en els esclaus. Columella recomanava al *villicus:* «No havia de fer sacrificis si no eren ordres de l'amo. No havia de rebre endevins ni mags, que s'aprofitaven de les supersticions dels homes per induir-los al crim [...] Havia d'evitar la intimitat amb harúspexs i fetillers, dues menes de gent que infectaven l'ànima dels ignorants amb el verí de supersticions sense fonament» (citat per Dockes, 1982, 213).

armes contra els seus amos.[8] De manera que aquesta innovació legal podia haver estat una reacció a la por generada entre les elits per l'avenç dels *sarraïns,* que tenien la reputació de ser grans experts en les arts màgiques (Chejne, 1983, 115-132). Però, en aquesta època, sota el nom de *maleficium* només es castigaven les pràctiques màgiques que infligien danys a persones o coses, i l'Església criticava els que creien en actes màgics.[9]

8. Dockes cita el següent extracte de *Les Six Livres de la Republique* (1576), de Jean Bodin: «El poder dels àrabs va créixer només en aquest sentit [donant o prometent llibertat als esclaus]. Ja que tan bon punt el capità Omar, un dels tinents de Mohammed, va prometre llibertat als esclaus que el seguissin, en va atreure tants que en pocs anys es van convertir en senyors de tot l'Orient. Els rumors de llibertat i les conquestes que feien els esclaus van inflamar el cor dels esclaus d'Europa i, amb això, es van alçar en armes; primer a Espanya l'any 781 i, més tard, en aquest regne, en temps de Carlemany i Lluís I el Pietós, com es pot veure en els edictes expedits a l'època contra les conspiracions declarades entre els esclaus [...] Al mateix temps, va esclatar aquesta flamarada a Alemanya, on els esclaus, alçats en armes, van sacsejar les hisendes dels prínceps i les ciutats, i fins i tot Lluís I, rei dels alemanys, va haver de reunir totes les seves forces per derrotar-los. De mica en mica, això va servir perquè els cristians afluixessin la servitud i alliberessin els esclaus, amb excepció d'algunes *corvées* [...]» (citat a Dockes, 1982, 237).

9. Es creu que el text més important que documenta la tolerància de l'Església pel que fa a les creences màgiques és el *Canon Episcopi* (segle X), que titllava d'«infidels» els que creien en dimonis i en vols nocturns argumentant que aquestes «il·lusions» eren cosa del dimoni (Russell, 1972. 76-77). De tota manera, al seu estudi sobre la caça de bruixes al sud-oest d'Alemanya, Erik Midelfort ha discutit la idea que, a l'edat mitjana, l'Església fos escèptica i tolerant en relació amb la bruixeria. Ha estat especialment crític amb l'ús que s'ha fet del *Canon Episcopi* i sosté que s'hi afirma el contrari del que se li ha fet dir. És a dir, no hem de concloure que l'Església consentís les pràctiques màgiques perquè l'autor del *Canon* ataqués la creença en la màgia. Segons Midelfort, la postura del *Canon* era la mateixa que va sostenir l'Església fins al segle XVIII. L'Església condemnava la creença que els actes màgics eren possibles perquè considerava que era una heretgia maniquea atribuir poders divins a bruixes i dimonis. Així i tot, sostenia que era correcte castigar els que practicaven la màgia perquè allotjaven malícia i s'aliaven amb el dimoni (Midelfort, 1975, 16-19).
Midelfort insisteix en el fet que, fins i tot a l'Alemanya del segle XVI, el clero reiterava la necessitat de no creure en els poders del dimoni. Però assenyala que: a) la majoria de judicis els instigaven i administraven autoritats seglars que no estaven interessades en les disquisicions teològiques; b) entre el clero, la distinció entre *voler mal a algú* i *fer mal a algú* tampoc no va tenir gaires conseqüències pràctiques, ja que, al capdavall, molts clergues recomanaven que es castigués les bruixes amb la mort.

Cap a la meitat del segle XV la situació va canviar. És en aquesta època de revoltes populars, epidèmies i una incipient crisi feudal, que trobem els primers judicis a bruixes (al sud de França, Suïssa, Itàlia), les primeres descripcions del sàbat[10] i el desenvolupament de la doctrina de la bruixeria, segons la qual la fetilleria es va declarar una forma d'heretgia i el crim màxim contra Déu, la Natura i l'Estat (Monter, 1976, 11-17). Entre el 1435 i el 1487, es van escriure vint-i-vuit tractats sobre bruixeria (Monter, 1976, 19), un procés que va culminar, en vigílies del viatge de Colom, amb la publicació, el 1486, de l'infame *Malleus Maleficarum (El martell de les bruixes)*, que, seguint una nova butlla pontifícia sobre el tema, la *Summis Desiderantes* (1484) d'Innocenci VIII, indicava que l'Església considerava la bruixeria com una nova amenaça. De tota manera, el clima intel·lectual

10. El sàbat apareix per primera vegada en la literatura medieval cap a la meitat del segle XV. Rossell Hope Robbins escriu: «Per a un dels primers demonòlegs, Johannes Nieder (1435), el sàbat era desconegut, però el fullet francès anònim *Errores Gazariarum* (1459) conté una descripció detallada de la *sinagoga*. Pels volts del 1458, Nicholas Jaquier va fer servir la paraula sàbat, tot i que el seu relat era molt exigu; el mot sàbat també apareixia en un informe sobre la persecució de bruixes a Lió el 1460 [...] al segle XVI, el sàbat era un component establert de la bruixeria.» (1959, 415).

que prevalia durant el Renaixement, especialment a Itàlia, encara es caracteritzava per l'escepticisme respecte a qualsevol cosa relacionada amb el que era sobrenatural. Els intel·lectuals italians, de Ludovico Ariosto a Giordano Bruno i Maquiavel, es miraven amb ironia les històries del clero referents als fets del dimoni i, en canvi (especialment en el cas de Bruno), insistien en el poder nefast de l'or i els diners. *«Non incanti ma contanti»* («no amulets sinó monedes») és el lema d'un personatge d'una de les comèdies de Bruno, que resumeix la perspectiva de l'elit intel·lectual i els cercles aristocràtics de l'època (Parinetto, 1998, 29-99).

Va ser a la segona meitat del segle XVI, durant les mateixes dècades en què els conquistadors espanyols estaven subjugant les poblacions americanes, que el nombre de dones jutjades per bruixes es va disparar i la iniciativa de la persecució va passar de la Inquisició als tribunals seglars (Monter, 1976, 26). La caça de bruixes va assolir el punt àlgid entre el 1580 i el 1630, un període en què les relacions feudals començaven a cedir el pas a les institucions econòmiques i polítiques típiques del capitalisme mercantil. Va ser durant aquest llarg Segle de Ferro que, gairebé per acord tàcit, als països que sovint estaven en guerra entre ells, es van multiplicar les fogueres i l'Estat va començar a denunciar l'existència de bruixes i a prendre la iniciativa de la persecució.

Va ser el *Carolina* —el codi legal imperial promulgat pel catòlic Carles V el 1532— que va establir que la bruixeria es castigués amb la mort. A l'Anglaterra protestant, la persecució es va legalitzar amb tres lleis aprovades pel Parlament el 1542, el 1563 i el 1604 —aquesta última introduïa la pena de mort fins i tot en absència de cap dany infligit sobre persones o coses. Després del 1550, a Escòcia, Suïssa, França i els Països Baixos espanyols, també es van aprovar lleis i ordenances que consideraven la bruixeria un crim capital i incitaven la població a denunciar les sospitoses de bruixeria.

Aquestes lleis es van tornar a emetre els anys següents per augmentar el nombre de les que podien ser executades i per tornar a considerar la *bruixeria en si*, i no els danys que presumiblement produïa, com el crim més greu.

Els mecanismes de la persecució confirmen que la caça de bruixes no va ser un procés espontani, «un moviment que pujava de baix al qual les classes dominants i administratives estaven obligades a respondre» (Larner, 1983,1). Com ha mostrat Christina Larner en el cas d'Escòcia, una caça de bruixes requeria molta organització i administració oficial.[11] Abans que un veí acusés una veïna o que el pànic envaís una comunitat sencera, tenia lloc un adoctrinament

[11] Els judicis per bruixeria eren cars, ja que podien durar mesos i es convertien en una font de treball per a molta gent (Robbins, 1959, 111). Els pagaments pels *serveis* i la gent que hi participava —el jutge, el cirurgià, el torturador, l'escrivà, els guàrdies—, que incloïen el menjar i el vi, estaven descaradament introduïts als arxius dels judicis, als quals s'ha d'afegir el cost de les execucions i el de mantenir les bruixes a la presó. La que segueix és una factura per un judici a la ciutat escocesa de Kirkaldy el 1636:

	Lliures	Xílings	Penics
Per deu càrregues de carbó, per cremar-les cinc marcs o	3	6	8
Per un barril de seu		14	
Per la roba de cànem per a les armilles per a elles	3	10	
Per fer-les		8	
Perquè un vagi a Finmouth perquè el senyor ocupi la sessió com a jutge		6	
Per al botxí pels seus esforços	8	14	
Per a les seves despeses		16	4

El sàbat de les bruixes. Aquest va ser el primer i el més famós d'una sèrie de gravats de l'artista alemany Hans Baldung Grien, que va començar el 1510; explotava pornogràficament el cos femení a manera de denúncia.

regular: les autoritats expressaven públicament la seva ansietat davant l'expansió de les bruixes i viatjaven de poble en poble per ensenyar a la gent com podia reconèixer-les —en alguns casos, portaven una llista amb el nom de bruixes sospitoses i amenaçaven de castigar els qui les amaguessin o les ajudessin (Larner, 1983, 2).

A Escòcia, amb el sínode d'Aberdeen (1603), els ministres de l'Església presbiteriana van rebre ordres de preguntar als parroquians, sota jurament, si sospitaven d'algú que pogués ser bruixa. Es van posar capses a les esglésies perquè els informants poguessin restar en l'anonimat; llavors, després d'haver declarat sospitosa una dona, el ministre va exhortar els fidels des del púlpit perquè testimoniessin contra ella i va prohibir que ningú l'ajudés (Black, 1971, 13). Als altres països, també es van sol·licitar denúncies. A Alemanya, aquesta era la tasca dels *visitants* designats per l'Església luterana amb el consentiment dels prínceps (Strauss, 1975, 549.) Al nord d'Itàlia, eren els ministres i les autoritats els que atiaven les sospites i s'asseguraven que acabessin en denúncies; també procuraven que les acusades estiguessin completament aïllades i les obligaven, entre altres coses, a portar senyals als vestits perquè la gent no s'hi acostés (Mazzali, 1988, 112).

La caça de bruixes també va ser la primera persecució d'Europa que va aprofitar una propaganda multimèdia per generar una psicosi massiva entre la població. Alertar el públic dels perills que suposaven les bruixes, amb pamflets que publicaven els judicis més famosos i els detalls dels seus actes atroços, va ser una de les primeres tasques de la impremta (Mandrou, 1968, 136). Es van reclutar artistes per a aquesta feina, entre els quals hi havia l'alemany Hans Baldung, a qui devem els retrats més irrecusables. Però van ser els juristes, els magistrats i els demonòlegs, sovint encarnats en una mateixa persona, els qui més van contribuir a la persecució. Ells van ser els que van

sistematitzar els arguments, els que van respondre a les crítiques i els que van perfeccionar una màquina legal que, a finals del segle XVI, oferia un format estandarditzat, quasi burocràtic, als judicis, fet que explica les semblances de les confessions als diferents països. Per a aquesta feina, els homes de lleis van comptar amb la col·laboració dels intel·lectuals de més prestigi de l'època, entre els quals hi havia filòsofs i científics que encara avui lloem com els pares del racionalisme modern. Entre ells, hi havia el teòric polític anglès Thomas Hobbes, que, tot i el seu escepticisme respecte a la bruixeria, aprovava la persecució com un mitjà de control social. Un enemic ferotge de les bruixes —obsessiu en l'odi que els professava i en les seves crides a les matances— va ser Jean Bodin, el famós advocat i teòric polític francès, a qui l'historiador Trevor Roper anomena l'Aristòtil i el Montesquieu del segle XVI. Bodin, a qui s'atribueix l'autoria del primer tractat sobre la inflació, va participar en molts judicis i va escriure un llibre de *proves* (*Demomania,* 1580), on insisteix que les bruixes s'havien de cremar de viu en viu en comptes d'estrangular-les «misericordiosament» abans de tirar-les a les flames, que se les havia de cauteritzar perquè se'ls podrís la carn abans de morir, i que els seus fills també s'havien de cremar.

Bodin no era un cas aïllat. En aquest *segle de genis* —Bacon, Kepler, Galileu, Shakespeare, Pascal, Descartes—, el segle que va veure el triomf de la revolució copernicana, el naixement de la ciència moderna i el desenvolupament del racionalisme filosòfic i científic, la bruixeria va esdevenir un dels temes de debat preferits de les elits intellectuals europees. Jutges, advocats, estadistes, filòsofs, científics, teòlegs, tots es van preocupar pel *problema*, van escriure pamflets i demonologies, van acordar que era el crim més execrable i van exigir un càstig.[12]

[12] H. R. Trevor-Roper diu: «[La caça de bruixes] va ser promoguda pels papes cultivats del Renaixement, pels grans reformadors protestants, pels sants de la contrareforma, pels acadèmics, advocats i eclesiàstics [...] Si aquests dos segles van ser l'època de les llums, hem de reconèixer que, almenys en algun aspecte, els anys foscos de l'edat mitjana van ser més civilitzats [...]» (Trevor-Hoper, 1967, 122 i següents).

No hi pot haver cap dubte, per tant, del fet que la caça de bruixes va ser una iniciativa *política* important. Posar èmfasi en aquest punt no significa minimitzar el paper que va tenir l'Església en la persecució. L'Església Catòlica Romana va proveir la caça de bruixes d'un patíbul metafísic i ideològic i va instigar la persecució de les bruixes com abans havia instigat la persecució dels heretges. Sense la Inquisició, les moltes butlles papals que empenyien les autoritats seglars a buscar i castigar les bruixes i, sobretot, sense segles de campanyes misògines de l'Església contra les dones, la caça de bruixes no hauria estat possible. Però, al contrari del que insinua l'estereotip, la caça de bruixes no va ser només conseqüència del fanatisme dels papes o de les maquinacions de la Inquisició romana. Al punt àlgid, la majoria de judicis es van fer en tribunals seglars, mentre que, a les zones on operava la Inquisició (Itàlia i Espanya), el nombre d'execucions es va mantenir comparativament baix. Després de la Reforma protestant, que va minar el poder de l'Església catòlica, la Inquisició fins i tot va començar a restringir el zel de les autoritats contra les bruixes, alhora que intensificava la persecució dels jueus (Milano, 1963, 287-289).[13] A més, la Inquisició

[13] Cardini (1989, 13-16), Prosperi (1989, 217 i següents) i Martin (1989, 32). Com escriu Ruth Martin amb referència a la feina de la Inquisició a Venècia: «Una comparació de [P. F.] Grendler del nombre de penes de mort adjudicades per la Inquisició i pels tribunals civils l'ha portat a concloure que "les inquisicions italianes exercien una gran restricció comparada amb els tribunals civils", i que "la Inquisició veneciana es caracteritzava pels càstigs lleus i les commutacions, més que per la severitat". Una conclusió que ha estat

sempre va dependre de la cooperació de l'Estat per portar a terme les execucions, ja que el clero es volia estalviar la incomoditat dels vessaments de sang. La col·laboració entre l'Església i l'Estat encara era més estreta a les zones de la Reforma on l'Estat havia esdevingut l'Església (com a Anglaterra) o l'Església havia esdevingut l'Estat (com a Ginebra i, en un grau menor, a Escòcia). Aquí, una branca del poder legislava i executava, i la ideologia religiosa revelava obertament les seves connotacions polítiques.

La naturalesa política de la caça de bruixes també queda demostrada pel fet que tant les nacions protestants com les catòliques, en guerra les unes contra les altres en tots els altres aspectes, van unir armes i arguments per perseguir les bruixes. Per tant, no és una exageració dir que *la caça de bruixes va ser el primer terreny unificador en la política dels nous estats-nació europeus, el primer exemple, després del cisma provocat per la Reforma, d'una unificació europea.* I és que, creuant totes les fronteres, la caça de bruixes es va escampar des de França i Itàlia cap a Alemanya, Suïssa, Anglaterra, Escòcia i Suècia.

Quines pors van instigar aquesta política concertada de genocidi? Per què hi havia tanta violència desfermada? I per què l'objectiu principal eren les dones?

confirmada recentment per E. W. Monter en el seu estudi sobre la Inquisició al Mediterrani [...] Pel que fa als judicis de Venècia, no hi va haver sentències d'execució ni de mutilació i l'enviament a galeres era rar. Les sentències de llargues condemnes a presó també eren rares i, quan hi havia condemnes d'aquesta mena o desterraments, sovint es commutaven al cap d'un període de temps relativament breu [...] Les sol·licituds dels qui eren a la presó perquè se'ls permetés passar a arrest domiciliari a causa de malaltia també es tractaven amb benevolència.» (Martin, 1989, 32-33).

La creença en el Dimoni i els canvis en el mode de producció

Ens hem d'afanyar a declarar que, fins avui, no hi ha respostes segures a aquestes preguntes. Un obstacle important a l'hora de trobar-hi una explicació és el fet que les acusacions contra les bruixes són tan grotesques i increïbles que no es poden comparar amb cap altra motivació o crim.[14] Com s'explica el fet que, durant més de dos segles, a diferents països europeus, *centenars de milers* de dones fossin jutjades, torturades, cremades de viu en viu o penjades, acusades d'haver-se venut el cos i l'ànima al diable, d'haver matat, amb mitjans màgics, dotzenes de criatures, d'haver-los xuclat la sang, d'haver fet pocions amb la seva carn, i d'haver provocat la mort dels seus veïns, malmès bestiar i collites, desencadenat tempestes i produït moltes altres abominacions? (Així i tot, encara avui, alguns historiadors ens demanen que creguem que la caça de bruixes va ser una cosa raonable en el context de l'estructura de creences de l'època!)

Un problema afegit és que no tenim el punt de vista de les víctimes, ja que tot el que queda de les seves veus són les confessions redactades pels inquisidors, normalment obtingudes sota tortura, i per molt que escoltem —com ha

[14] També hi ha proves de canvis importants en la gravetat atribuïda a acusacions específiques, a la naturalesa dels crims correntment associats amb la bruixeria i a la composició social dels acusadors i l'acusada. El canvi més important, potser, és que, en una primera fase de la persecució (durant els judicis del segle XV), la bruixeria es veia predominantment com un crim col·lectiu que depenia d'una organització i de reunions massives, mentre que, al segle XVII, es considerava un crim de naturalesa individual, un ofici malèfic en el qual s'havien especialitzat bruixes aïllades s'havien —i això és un senyal del trencament dels lligams comunals provocat per la creixent privatització de la terra i per l'expansió de les relacions comercials d'aquest període.

fet Carlo Ginzburg (1991)— el folklore tradicional que traspua per les esquerdes de les confessions registrades, no tenim manera d'establir-ne l'autenticitat. A més, no es pot explicar l'extermini de les bruixes com una simple conseqüència de la cobdícia, ja que no es podia obtenir cap recompensa comparable a les riqueses d'Amèrica de l'execució i la confiscació dels béns d'unes dones que, majoritàriament, eren molt pobres.[15]

És per aquests motius que molts historiadors, com Brian Levack, s'abstenen de proposar cap teoria explicativa i s'acontenten a identificar les condicions prèvies a la caça de bruixes. Per exemple: el canvi en els procediments legals d'un sistema d'acusació privat a un de públic —que va tenir lloc a les acaballes de l'edat mitjana—, la centralització del poder estatal, l'impacte de la Reforma i la Contrareforma en la vida social (Levack, 1982).

Però no hi ha cap necessitat d'aquest agnosticisme ni tampoc cal que decidim si els caçadors de bruixes creien sinceralment en les acusacions que llançaven contra les seves víctimes o si les feien servir cínicament com a elements de repressió social. Si tenim en compte el context històric en què es va produir la caça de bruixes, el gènere i la classe de les acusades i els efectes de la persecució, hem de concloure que la caça de bruixes a Europa va ser un atac a

[15] Alemanya és una excepció d'aquest patró, ja que, en aquest país, la caça de bruixes va afectar molts membres de la burgesia, entre els quals hi havia consellers. És evident que, a Alemanya, la confiscació de la propietat era un motiu important que hi havia darrere de la persecució, i això explica que en aquest país assolís proporcions que no va atènyer a cap altre país, amb l'excepció d'Escòcia. De tota manera, segons Midelfort, la legalitat de la confiscació era controvertida i, fins i tot en el cas de famílies riques, no els van prendre més d'un terç de la propietat. Midelfort afegeix que, també a Alemanya, «és inqüestionable que la majoria de les executades eren pobres» (Midelfort, 1972, 164-169).

la resistència de les dones davant l'expansió de les relacions capitalistes i al poder que havien adquirit les dones en virtut de la seva sexualitat, el seu control sobre la reproducció i la seva capacitat de curar.

La caça de bruixes també va servir d'instrument per a la construcció d'un nou ordre patriarcal en què el cos de les dones, el seu treball i els seus poders sexuals i reproductius es van col·locar sota el control de l'Estat i es van transformar en recursos econòmics. Això vol dir que els caçadors de bruixes estaven menys interessats en el càstig de qualsevol transgressió específica que en l'eliminació de formes generalitzades de comportament femení que ja no toleraven i que havien de convertir en abominables als ulls de la població. Que les acusacions dels judicis sovint es referissin a esdeveniments que havien passat feia unes quantes dècades, que la bruixa es convertís en un *crimen exceptum*, és a dir, un crim que s'havia d'investigar amb mitjans especials, inclosa la tortura, i que fos punible fins i tot en absència de cap dany comprovat a persones o a coses... tots aquests factors indiquen que el blanc de la caça de bruixes —com passa sovint amb la repressió política en èpoques d'intens canvi social i conflicte— no eren els crims socialment reconeguts, sinó una sèrie de pràctiques anteriorment acceptades i una sèrie de grups d'individus que s'havien d'erradicar de la comunitat mitjançant el terror i la criminalització. En aquest sentit, l'acusació de bruixeria feia una funció semblant a la que feia l'*alta traïció* —que, significativament, es va introduir al codi legal anglès en aquella mateixa època— i a la que fa l'acusació de *terrorisme* en els nostres temps. L'absoluta vaguetat de l'acusació —el fet que fos impossible de demostrar i que, al mateix temps, evoqués el màxim d'horror— significava que es podia fer servir per castigar qualsevol forma de protesta i generar sospita fins i tot en relació amb els aspectes més corrents de la vida quotidiana.

Podem trobar una primera idea del significat de la caça de bruixes europea en la tesi proposada per Michael Taussig al seu treball clàssic *The Devil and Commodity Fetichism in South America [El Dimoni i el fetitxisme de la mercaderia a l'Amèrica del Sud]* (1980), on l'autor manté que les creences en el dimoni sorgeixen durant els períodes històrics en què un mode de producció se substitueix per un altre. En aquests períodes, no només es transformen radicalment les condicions de vida materials, sinó també els substrats metafísics de l'ordre social —per exemple, la idea de com es crea valor, què genera vida i creixement, què és «natural» i què és antagònic amb les relacions socials i els costums establerts (Taussig, 1980, 17 i següents). Taussig va desenvolupar la seva teoria estudiant les creences dels peons agrícoles colombians i dels miners de l'estany bolivians en una època en què, a tots dos països, estaven arrelant unes relacions monetàries que, als ulls de la gent, estaven relacionades amb la mort i fins i tot eren diabòliques, comparades amb les formes de producció, més velles però encara vives, orientades a la subsistència. D'aquesta manera, en els casos que va estudiar Taussig, els pobres eren qui sospitava que els que adoraven el Dimoni eren els rics. Amb tot, l'associació de Taussig entre el dimoni i la forma de mercaderia ens recorda que, darrere la caça de bruixes, també hi havia l'expansió del capitalisme rural, que implicava l'abolició dels drets consuetudinaris, i la primera onada inflacionista de l'Europa moderna. Aquests fenòmens no només van provocar el creixement de la pobresa, la fam i la dislocació social (Le Roy Ladurie, 1974, 208), sinó que també van transferir el poder a mans d'una nova classe de modernitzadors que es miraven amb por i repulsió les formes de vida comunals típiques de l'Europa precapitalista. Va ser per iniciativa d'aquesta classe protocapitalista que es va engegar la caça de bruixes; d'una banda, com «una plataforma mitjançant la qual es podia perseguir una àmplia gamma de pràctiques i creences

populars [...]» (Normand i Roberts, 2000, 65) i, del l'altra, com un mitjà amb què es podia derrotar la resistència a la reestructuració social i econòmica.

És significatiu que, a Anglaterra, la majoria de judicis a bruixes tinguessin lloc a Essex, on al segle XVI s'havia tancat gran part de la terra,[16] mentre que, a les regions de les illes britàniques on no hi havia hagut privatització de la terra ni estava programada, no hi ha registres que hi hagués hagut caça de bruixes. Els exemples més destacats en aquest context són el d'Irlanda i el dels Highlands occidentals escocesos, on no hi ha cap rastre de la persecució, segurament perquè en totes dues àrees encara prevalien un sistema de tinença de terres col·lectiu i els lligams de parentiu que excloïen les divisions de terres comunals i la mena de complicitat amb l'Estat que feia possible una caça de bruixes. Per això —mentre que als anglicitzats i privatitzats Lowlands escocesos, on l'economia de subsistència estava desapareixent sota l'impacte de la Reforma presbiteriana, la caça de bruixes es va cobrar 4000 víctimes pel cap baix, l'equivalent de l'u per cent de la població femenina— als Highlands i a Irlanda, les

16. Encara no s'ha analitzat seriosament la relació entre els canvis en la tinença de terra, sobretot la privatització de la terra, i la caça de bruixes. Alan Macfarlane, que ha estat el primer de suggerir que hi va haver una connexió important entre els tancaments de terres d'Essex i la caça de bruixes de la mateixa època, després es va retractar (Macfarlane, 1978). No obstant això, la relació entre tots dos fenòmens és inqüestionable. Com hem vist (al segon capítol), la privatització de la terra va ser un factor significatiu —directament i indirecta— en el procés d'empobriment que van sofrir les dones a l'època en què la caça de bruixes va assolir proporcions massives. Tan bon punt es va haver privatitzat la terra i se'n va començar a desenvolupar la compra-venda, les dones es van fer vulnerables a un doble procés d'expropiació per part dels compradors de terres benestants i per part dels homes amb qui estaven relacionades.

dones van estar segures durant el temps de la caça de bruixes.

Que l'expansió del capitalisme rural, amb totes les seves conseqüències —expropiació de terres, augment de les distàncies socials, destrucció de les relacions col·lectives—, va ser un factor decisiu en el context de la caça de bruixes, també ho demostra el fet que la majoria de les acusades eren pageses pobres —masoveres, jornaleres a sou—, mentre que els que les acusaven eren membres rics i prestigiosos de la comunitat, sovint els seus patrons o amos, és a dir, individus que formaven part de les estructures de poder locals i que sovint tenien lligams estrets amb l'Estat central. Només quan la persecució va progressar i la por envers les bruixes (així com la por de rebre l'acusació de bruixeria o la d'*associació subversiva*) es va escampar entre la població, les acusacions també van començar a sortir dels veïns. A Anglaterra, les bruixes normalment eren dones grans que vivien de l'assistència pública o dones que sobrevivien anant de casa en casa pidolant bocins de menjar o un pot de vi o de llet; si eren casades, els marits eren jornalers, però sovint eren viudes i vivien soles. A les confessions, queda ben clar que eren pobres. Era en temps de necessitat que se'ls apareixia el Dimoni per assegurar-los que, a partir de llavors, *no els mancaria mai més de res*, tot i que els diners que els donava en aquelles ocasions aviat es convertien en cendra, un detall potser relacionat amb l'experiència d'hiperinflació comuna a l'època (Larner, 1983, 95; Mandrou, 1968, 77). Pel que fa als crims diabòlics de les bruixes, a nosaltres no ens semblen res més que la lluita de classes representada a nivell de poble: el *mal d'ull*, la maledicció d'una captaire a qui s'ha negat una almoina, l'incompliment en el pagament del lloguer, la reclamació d'assistència pública (Macfarlane, 1970, 97; Thomas, 1971, 565; Kittredge, 1929, 163). Les múltiples maneres amb què la lluita de classes va contribuir a la

creació de la bruixa anglesa es veuen reflectides en els càrrecs contra Margaret Harkett, una viuda vella, de seixanta-cinc anys, penjada a Tyburn el 1585:

> *Havia agafat un cistell de peres del camp del veí sense permís. Quan li van demanar que les tornés, les va tirar a terra, furiosa; des de llavors, el camp no ha tornat a produir peres. Més endavant, el criat d'en William Goodwin es va negar a donar-li llevat i, després, el seu alambí de destil·lar es va assecar. Un agutzil que l'havia enxampada prenent fusta de la terra de l'amo li va pegar; l'agutzil es va tornar boig. Un veí no li va voler donar un cavall; se li van morir tots els cavalls. Un altre li va pagar menys del que ella demanava per unes sabates; al cap de*

Una imatge clàssica de la bruixa anglesa: vella, decrèpita, envoltada dels seus animals i les seves companyes, sempre amb una postura desafiadora. De *The Wonderful Discoveries of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flowers [Els meravellosos descobriments de la bruixeria de Margaret i Philip Flowers]*, 1619.

poc, es va morir. Un senyor va dir al seu criat que no li donés sèrum de mantega; després, no van poder fer mantega ni formatge (Thomas, 1971, 556).

Trobem el mateix patró en el cas de les dones que van *comparèixer* davant del tribunal a Chelmsford, Windsor i Osyth. La mare Waterhouse, penjada a Chelmsford el 1566, va ser una «dona molt pobra», descrita demanant una mica d'empanada o mantega, i «renyida» amb molts dels veïns (Rosen, 1969, 76-82). Elizabeth Stile, la mare Devell, la mare Margaret i la mare Dutton, executades a Windsor el 1579, també eren viudes pobres; la mare Margaret vivia en una casa de beneficència, com la seva suposada guia, la mare Seder, i totes elles anaven d'un cantó a l'altre pidolant i presumiblement venjant-se si se'ls negava el que demanaven (*Ibíd.*, 83-91). Quan es van negar a donar-li llevat, Elizabeth Francis, una de les bruixes de Chelmsford, va maleir un veïna, que després va patir d'un fort mal de cap. Després que una veïna li negués el llevat, la Mare Staunton va murmurar sospitosament quan se n'anava i, al cap de poc temps, el fill de la veïna va caure greument malalt (*Ibíd.*, 96). Ursula Kemp, penjada a Osyth el 1582, va fer tornar coixa una tal Grace després que aquesta li negués un tros de formatge; també va fer sortir un bony al cul del fill d'Agnes Letherdale després que aquesta li negués un grapat de sorra per polir. Alice Newman va assetjar Johnson, el recaptador dels pobres, fins a causar-li la mort després que es refusés a donar-li dotze penics; també va castigar un tal Butler que li va negar un tall de carn (*Ibíd.*, 119). Trobem un patró similar a Escòcia, on les acusades també eren masoveres pobres, que encara s'aferraven al tros de terra que tenien, però que amb prou feines subsistien i sovint es guanyaven l'hostilitat dels veïns perquè havien portat el bestiar a pasturar a la seva terra o perquè no havien pagat el lloguer (Larner, 1983).

Caça de bruixes i revolta de classes

Com podem veure a partir d'aquests casos, la caça de bruixes va créixer en un entorn social on les classes més bones vivien amb una por constant de les classes baixes, que no era estrany que tinguessin mals pensaments perquè, en aquest període, estaven perdent tot el que tenien.

No és sorprenent que aquesta por s'expressés com un atac a la màgia popular. La batalla contra la màgia sempre ha acompanyat el desenvolupament capitalista, fins avui. La màgia es basa en la premissa de la creença que el món és animat, imprevisible, i que hi ha una força en totes les coses: «L'aigua, els arbres, les substàncies, les paraules...» (Wilson, 2000, xvii), de manera que cada esdeveniment s'interpreta com l'expressió d'un poder ocult que s'ha de desxifrar i doblegar segons la voluntat de cadascú. Les implicacions que tenia això en la vida quotidiana es descriuen, potser amb una mica d'exageració, a la carta que va enviar un ministre alemany després d'una visita pastoral a un poble el 1594:

L'ús d'encanteris hi està tan estès que no hi ha cap home ni cap dona que comenci a fer o faci qualsevol cosa [...] sense abans recórrer a algun signe, encanteri, ritual màgic o mètode pagà. Per exemple, durant els treballs del part, quan s'agafa un infant a coll o se'l deixa [...], quan es duen les bèsties al camp [...] quan han perdut un objecte o no el troben [...] quan tanquen les finestres a la nit, quan algú es posa malalt o una vaca es comporta de manera estranya, corren a l'endevina a preguntar-li qui els ha robat o els ha encantat, o a demanar-li un amulet. L'experiència diària d'aquesta gent demostra que l'ús de supersticions no té límit [...] Aquí tothom pren part en pràctiques de superstició,

> *amb paraules, noms, rimes, fent servir els noms de Déu, de la Santa Trinitat, de la Verge Maria, dels dotze apòstols [...] Aquestes paraules tant es pronuncien públicament com en privat; s'escriuen en paper, s'empassen, es duen penjades com amulets. També fan signes estranys, sorolls i gestos. I a més, practiquen la màgia amb herbes, arrels i les branques d'un arbre; tenen un dia i un lloc especial per a totes aquestes coses* (Strauss, 1975, 21).

Com assenyala Stephen Wilson a *The Magical Universe [L'univers màgic]* (2000), la gent que practicava aquests rituals eren sobretot persones pobres que lluitaven per sobreviure, sempre procurant evitar els desastres i amb el desig, per tant, «d'aplacar, persuadir i fins i tot manipular aquestes forces que ho controlaven tot [...] prevenir els danys i el mal, i procurar el bé, que consistia en fertilitat, benestar, salut i vida» (p. xviii). Però, als ulls de la nova classe capitalista, aquesta concepció anàrquica i molecular de la difusió del poder en el món era anatema. Amb l'objectiu de controlar la natura, l'organització capitalista del treball havia de rebutjar la impredictibilitat implícita en la pràctica de la màgia i la possibilitat d'establir una relació privilegiada amb els elements naturals, així com la creença en l'existència de poders a l'abast només de certs individus i, per tant, no fàcilment generalitzats ni explotables. La màgia també era un obstacle per a la racionalització del procés de treball i una amenaça a l'establiment del principi de responsabilitat individual. Sobretot, la màgia semblava una forma de rebuig al treball, d'insubordinació, i un instrument de resistència al poder des de la base. El món s'havia de *desencantar* per poder-lo dominar.

Al segle XVI, l'atac contra la màgia estava ben encarrilat i les dones n'eren els blancs més probables. Fins i tot quan no eren fetilleres o magues expertes, se les cridava per

marcar els animals quan estaven malalts, curar els veïns, ajudar-los a trobar objectes perduts o robats, ajudar-los a predir el futur o demanar-los amulets o filtres d'amor. Tot i que la caça de bruixes apuntava a una gran varietat de pràctiques femenines, era sobretot en virtut d'aquesta capacitat —com a fetilleres, remeieres, executants d'encanteris i endevinacions— que es perseguia les dones.[17] Perquè la seva reivindicació del poder de la màgia minava el poder de les autoritats i de l'Estat, i donava confiança als pobres pel que feia a la seva capacitat de manipular l'entorn natural i social i, possiblement, de subvertir l'ordre constituït.

És dubtós, d'altra banda, que les arts màgiques que havien practicat les dones durant generacions s'haguessin magnificat fins al punt de considerar-se una conspiració demoníaca si no haguessin tingut lloc en un context d'intensa crisi social i de lluites. Henry Kamen, que ha assenyalat la coincidència entre la crisi socioeconòmica i la caça de bruixes, ha observat que va ser «precisament en el període en què hi va haver la pujada de preus més important (entre finals del segle XVI i la primera meitat del XVII) [quan] hi va haver el màxim nombre de càrrecs i persecucions» (Kamen, 1972, 249).[18]

---

17. A mesura que es va expandir la caça de bruixes, però, les distincions entre la bruixa professional i les dones que acudien a ella perquè les ajudés, o que participaven en pràctiques màgiques sense que pretenguessin ser-ne expertes, es van difuminar.

18. Midelfort també veu una relació entre la revolució dels preus i la persecució de les bruixes. En un comentari sobre l'escalada dels judicis a bruixes al sud-oest d'Alemanya després del 1620, escriu:

> *Els anys 1622-1623 van ser testimonis de la total disrupció de l'encunyament de moneda. El diner va acabar tan devaluat que els preus es van apujar desorbitadament. Al preu del menjar, a més, no li calia una política monetària per apujar-se. La primavera de l'any 1625 va ser freda i les collites van*

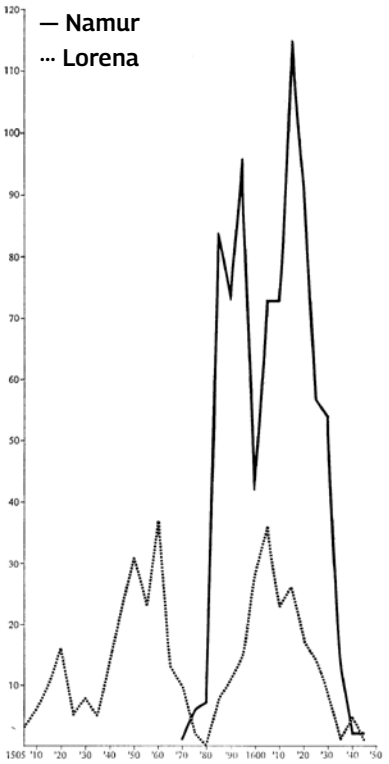
I encara és més significativa la coincidència entre la intensificació de la persecució i l'explosió de revoltes urbanes i rurals. Com van ser les guerres dels pagesos contra la privatització de la terra, que inclouen els alçaments contra els tancaments de camps a Anglaterra (els anys 1549, 1607, 1628 i 1631), en què centenars d'homes, dones i criatures, armats amb forques i pales, es van dedicar a destruir les tanques construïdes al voltant de les terres comunes, tot proclamant: «A partir d'ara no caldrà que treballem». A França, del 1593 al 1595, hi va haver la revolta dels Croquants contra els delmes, les taxes excessives i les pujades del preu del pa, un fenomen que va causar una fam massiva a zones extenses d'Europa.

Durant aquestes revoltes, sovint hi va haver dones que van iniciar i conduir l'acció. N'és un exemple la revolta que va tenir lloc a Montpeller el 1645, iniciada per dones que volien protegir els seus fills de la fam; i la revolta de Còrdova del 1652, també iniciada per dones. I van ser dones, una altra vegada, les que —quan van haver esclafat les revoltes i molts homes eren a la presó o havien mort— van continuar dempeus per tirar endavant la resistència, encara que d'una manera més subterrània. Això és el que devia passar al sud-est d'Alemanya, on hi va haver una caça de bruixes dues dècades després de la fi de la guerra dels pagesos. En els seus escrits sobre el tema, Erik Midelfort ha descartat l'existència d'una connexió entre aquests dos fenòmens (Midelfort, 1972, 68). De tota manera, no s'ha preguntat si hi havia relacions familiars o comunitàries, com les que va trobar Le Roy a Cevennes,[19] entre els

ser dolentes des de Wurzburg, passant per Wuttemberg, fins a tota la vall del Rin. L'any següent, hi va haver fam a la vall del Rin [...] Aquestes condicions, en si mateixes, van fer apujar els preus molt més del que qualsevol treballador podia suportar. (1972, 123-124).

19. Escriu Le Roy Ladurie: «Entre aquests moviments frenètics (*sic*)

Aquest gràfic, que indica la dinàmica dels judicis a bruixes entre el 1505 i el 1650, es refereix específicament a les àrees de Namur i Lorena, a França, però és representatiu de la persecució en altres països europeus. A tot arreu, les dècades crucials van ser entre el 1550 i el 1630, quan hi va haver una escalada del preu del menjar. (De Henry Kamen, 1972.)



milers de pagesos que, del 1476 al 1525, es van estar alçant contínuament en armes contra el poder feudal —i van sofrir una derrota tan brutal— i les dotzenes de dones que, encara no dues dècades després, a la mateixa regió i als mateixos pobles, van morir cremades a la foguera. Però és

[les caces de bruixes] i les autèntiques revoltes populars que també van assolir el clímax en aquelles mateixes muntanyes entre el 1580 i el 1600, hi havia una sèrie de coincidències geogràfiques, cronològiques i, de vegades, familiars» (Le Roy Ladurie, 1987, 208).

fàcil d'imaginar que les ferotges accions repressives que van dirigir els prínceps alemanys contra els centenars de milers de pagesos crucificats, decapitats i cremats de viu en viu es van sedimentar en un odi inextingible, en plans secrets de revenja, sobretot entre les dones que ho havien vist i ho recordaven, que estaven disposades a fer visible la seva hostilitat a les elits locals de maneres diferents.

La persecució de bruixes va créixer en aquest terreny. Era una guerra de classes feta amb altres mitjans. En aquest context, és inevitable veure una relació entre la por d'un alçament i la insistència dels acusadors en el sàbat de les bruixes o la sinagoga,[20] la famosa reunió nocturna on presumiblement es congregaven milers de persones, sovint després d'un viatge des de llocs molt llunyans. No podem saber del cert si, evocant els horrors del sàbat, les autoritats apuntaven a formes reals d'organització. Però no hi ha dubte que, a través de l'obsessió dels jutges per aquestes reunions diabòliques, a més de l'eco de la persecució dels jueus, sentim l'eco de les reunions secretes que feien els pagesos de nit, en turons solitaris i al bosc, per tramar la revolta.[21] La historiadora italiana Luisa Murano

[20] En l'obsessió amb el sàbat o sinagoga, com anomenaven la mítica reunió de bruixes, trobem una prova de la continuïtat entre la persecució de les bruixes i la persecució dels jueus. Com a heretges i propagadors de la saviesa àrab, els jueus es consideraven fetillers, emmetzinadors i adoradors del diable. La representació dels jueus com a éssers diabòlics va contribuir a una sèrie d'històries al voltant de la pràctica de la circumcisió, que explicaven que els jueus mataven les criatures amb un ritual. «Sovint es descrivia els jueus [en els misteris i també en acudits] com "dimonis de l'infern, enemics de la raça humana".» (Trachtenberg, 1944, 23). Sobre la connexió entre la persecució dels jueus i la caça de bruixes, vegeu també els *Ecstasies* de Carlo Ginzburg (1991), primer i segon capítol.

[21] Aquí, la referencia és als conspiradors del Bundschuh —el sindicat alemany dels pagesos, que tenia l'esclop de símbol—, que a la dècada del 1490, a Alsàcia, ordien plans per alçar-se contra l'es-

ha escrit sobre aquest tema a *La Signora del Gioco [La Senyora del joc]* (1977), un estudi dels judicis a bruixes que van tenir lloc als Alps italians a principis del segle XVI:

> *Durant els judicis de Val di Fiemme, una de les acusades va dir espontàniament als jutges que, una nit que ella era a les muntanyes amb la seva sogra, va veure un gran foc en la llunyania. «Corre, fuig!», havia cridat l'àvia, «és el foc de la Senyora del joc». Joc (gioco), en molts dialectes del nord d'Itàlia, és el nom antic del sàbat (als judicis de Val di Fiemme encara s'esmenta una figura femenina que dirigia el joc) [...] A la mateixa regió, el 1525, hi va haver un gran alçament de pagesos. Exigien l'eliminació dels delmes i els tributs, la llibertat per caçar, menys convents, albergs per als pobres, el dret de cada poble a elegir el seu capellà [...] Van cremar castells, convents i les cases del clero. Però van sofrir derrotes i massacres i els que van sobreviure van ser perseguits durant anys per la venjança de les autoritats.*

Murano conclou:

> *El foc de la senyora del joc s'apaga en la distància mentre, a primer terme, hi ha els focs de la revolta i les pires de la repressió [...] Però a nosaltres ens sembla que hi ha una relació entre la revolta dels pagesos que es preparava i les històries de misterioses reunions nocturnes [...] Només podem suposar que els pagesos s'aplegaven de nit, d'amagat, al voltant d'un foc per escalfar-se i per comunicar-se els uns*

glésia i el castell. Friedrich Engels va escriure d'ells que solien fer les reunions de nit al solitari turó de la Fam (Engels, 1977, 66).

> *amb els altres [...] i que els que ho sabien guardaven el secret d'aquestes reunions prohibides, recorrent a la vella llegenda [...] Si les bruixes tenien secrets, aquest devia ser un d'ells* (Murano, 1977, 46-47).

La revolta de classes, junt amb la transgressió sexual, era un element central en les descripcions del sàbat, que es descrivia com una monstruosa orgia sexual i, alhora, com una reunió política subversiva, que culminava amb una enumeració dels crims que havien comès les participants i amb les instruccions del dimoni a les bruixes perquè es revelessin contra els amos. També és significatiu que el pacte de la bruixa amb el Dimoni s'anomenés *conjuratio*, com els pactes que feien sovint els esclaus i els treballadors en lluita (Dockes, 1982, 222; Tigar i Levy, 1977, 136), i que, als ulls dels acusadors, el Dimoni representés una promesa d'amor, poder i riquesa a canvi dels quals una persona estava disposada a vendre's l'ànima, és a dir, a infringir totes les lleis naturals i socials.

L'amenaça de canibalisme, un tema central en la morfologia del sàbat, també recorda, segons Henry Kamen, la morfologia de les revoltes, ja que els treballadors rebels de vegades mostraven el seu desdeny pels que es venien la sang amenaçant-los de menjar-se'ls.[22] Kamen esmenta el

[22] L'historiador italià Luciano Parinetto ha suggerit que el tema del canibalisme pot ser una importació del Nou Món, ja que el canibalisme i l'adoració del diable es barrejaven en els informes sobre els *indis* que feien els conquistadors i els seus còmplices del clergat. Per defensar aquesta tesi, Parinetto cita el *Compendium Maleficarum* (1608) de Francesco Maria Guazzo, que, des del seu punt de vista, demostra que els demonòlegs d'Europa estaven influenciats, en el seu retrat de les bruixes com a caníbals, pels informes que arribaven del Nou Món. De tota manera, les bruixes d'Europa van rebre acusacions de sacrificar les criatures al diable molt abans de la conquesta i la colonització de les Amèriques.

que va passar a la vila de Rumans (Delfinat, França), l'hivern del 1580, quan els pagesos, en revolta contra els delmes, van proclamar: «Abans de tres dies es vendrà carn cristiana». I després, durant el Carnaval, «el dirigent dels rebels, vestit amb una pell d'os, va menjar exquisideses que va fer passar per carn de cristià» (Kamen, 1972, 234; Le Roy Ladurie, 1981, 189, 216). I de nou, a Nàpols, el 1585, durant un motí contra l'encariment del pa, els rebels van mutilar el cos del magistrat responsable de l'apujada del preu i van posar a la venda trossos de la seva carn (Kamen, 1972, 235). Kamen assenyala que menjar carn humana simbolitzava una inversió total dels valors socials, coherent amb la imatge de la bruixa com a personificació de la perversió moral que suggereixen molts dels rituals atribuïts a la pràctica de la bruixeria: la missa celebrada a l'inrevés, les danses en sentit contrari a les agulles del rellotge. (Clark, 1980; Kamen, 1972). Efectivament, la bruixa era el símbol vivent d'*el món del revés*, una imatge recurrent en la literatura de l'edat mitjana, vinculada a aspiracions mil·lenàries de subversió de l'ordre social.

La dimensió subversiva, utòpica, del sàbat de les bruixes també la posa en relleu, des d'un altre angle, Luciano Parinetto, que, a *Streghe e Potere* (1998), ha insistit en la necessitat de donar una interpretació moderna a aquestes reunions, llegint-ne les característiques transgressores des de la perspectiva de la disciplina de treball capitalista en desenvolupament. Parinetto assenyala que la dimensió nocturna del sàbat era una violació de la regularització de l'horari laboral capitalista de l'època i un desafiament a la propietat privada i l'ortodòxia sexual, ja que les ombres de la nit difuminaven les distincions entre sexes i entre *meu i teu*. Parinetto també sosté que la condemna del *vol,* del *viatge*, un element important de les acusacions contra les bruixes, s'hauria d'interpretar com un atac a la mobilitat dels treballadors immigrants i itinerants, un nou fenomen,

reflectit en la por dels vagabunds, que preocupava molt les autoritats d'aquest període. Parinetto conclou que, vist des d'aquesta especificitat històrica, el sàbat nocturn apareix com la demonització de la utopia personificada en la rebel·lió contra els amos i en la destrucció dels rols sexuals, i també representa un ús de l'espai i el temps contrari a la nova disciplina de treball capitalista.

En aquest sentit, hi ha una continuïtat entre la caça de bruixes i les primeres persecucions dels heretges, que també castigaven formes específiques de subversió social amb el pretext d'imposar una ortodòxia religiosa. És simptomàtic que la caça de bruixes es desenvolupés primer a les àrees on la persecució d'heretges havia estat més intensa (el sud de França, el Jura, el nord d'Itàlia). En algunes regions de Suïssa, en una fase primerenca, a les bruixes se les anomenava *herege* (heretges) o *waudois* (valdeses) (Monter, 1976, 22; Russell, 1972, 34 i següents).[23] A més, també van cremar heretges a la foguera com a traïdors a la veritable religió, i els acusaven de crims que es trobaven al decàleg de la bruixeria: sodomia, infanticidi, adoració d'animals. En part, es tractava d'acusacions rituals que l'Església sempre havia llançat contra les religions rivals. Però, com hem vist, la revolució sexual havia sigut un ingredient essencial del moviment herètic, des dels càtars als adamites. Els càtars, en particular, havien desafiat la visió degradada de les dones que tenia l'Església i advocaven pel rebuig al matrimoni i fins i tot a la procreació, que consideraven una forma d'empresonament per a l'ànima. També havien adoptat una religió maniquea que, segons alguns historiadors, era la causa de la preocupació creixent de l'Església per la presència

[23] Durant els segles XIV i XV, la Inquisició acusava de bruixeria les dones, els heretges i els jueus. Va ser en el curs dels judicis celebrats el 1419 i el 1420 a Lucerna i a Interlaken que es va fer servir per primera vegada la paraula *Hexerei* (bruixeria) (Russell, 1972, 202).

Heretges valdesos representats al *Tractatus contra sectium Valdesium*, de Johannes Tinctoris. La caça de bruixes es va desplegar en primer lloc a les àrees on la persecució dels heretges havia estat més intensa. En algunes regions de Suïssa, en una fase primerenca, a les bruixes se les anomenava *waudois* (valdeses).

del Dimoni al món durant la baixa edat mitjana i de la visió inquisitorial de la bruixeria com una contraesglésia. Per això, és indubtable la continuïtat entre heretgia i bruixeria, si més no en la primera fase de la caça de bruixes. Però la caça de bruixes va tenir lloc en un context històric diferent, un context que s'havia transformat dramàticament, en primer lloc pels traumes i les dislocacions que havia produït la Mort Negra —un punt d'inflexió en la història d'Europa— i, més endavant, als segles XV i XVI, pel canvi profund en les relacions de classe provocades per la reorganització de la vida econòmica i social capitalista. Inevitablement, llavors, fins i tot els elements de continuïtat aparents (per exemple,

el banquet nocturn promiscu) tenien un significat diferent del que havien tingut els seus antecessors en la lluita de l'Església contra els heretges.

La caça de bruixes, la caça de dones i l'acumulació del treball

La diferència més important entre la bruixeria i l'heretgia és que la bruixeria es considerava un crim femení. Això era especialment cert al punt àlgid de la persecució, al període entre el 1550 i el 1560. En una fase anterior, els homes representaven fins al quaranta per cent dels acusats i, posteriorment, van continuar sent acusats en un nombre menor, majoritàriament extrets dels grups de vagabunds, captaires i jornalers itinerants, a més de gitanos i capellans de classe baixa. Al segle XVI, a més, el càrrec d'adoració al diable havia esdevingut un tema comú en la lluita política i religiosa; amb prou feines hi havia cap bisbe o cap polític que, en el moment de més exaltació, no hagués estat acusat de bruixot. Els protestants acusaven els catòlics, especialment el papa, d'estar al servei del diable; el mateix Luter va ser acusat de practicar la màgia, i també John Knox a Escòcia i Jean Bodin a França; també molts altres jueus van ser ritualment acusats d'adorar el diable, sovint representat amb banyes i arpes. Però el fet més destacable és que més del vuitanta per cent de les persones que van jutjar i executar a Europa durant els segles XVI i XVII pel crim de bruixeria eren dones. De fet, en aquest període, es va perseguir més dones per bruixeria que per cap altre crim, excepte, significativament, per infanticidi.

Els demonòlegs també posaven èmfasi en el fet que la bruixa fos dona i celebraven que Déu hagués estalviat aquest flagell a l'home. Com ha observat Sigrid Brauner

(1995), els arguments utilitzats per justificar aquest fenomen van canviar. Mentre els autors del *Malleus Maleficarum* explicaven que les dones tenien més tendència a la bruixeria a causa de la seva «luxúria insaciable», Martin Luter i els escriptors humanistes afirmaven que la debilitat mental i moral de la dona eren l'origen d'aquesta perversió. Però tots assenyalaven les dones com a éssers dolents.

Una altra diferència entre les persecucions dels heretges i les de les bruixes és que, en aquestes darreres, els càrrecs de perversió sexual i d'infanticidi tenien un paper central, acompanyats de la virtual demonització de les pràctiques contraceptives.

L'associació entre contracepció, avortament i bruixeria va aparèixer per primera vegada a la butlla d'Innocenci VIII (1484), que es queixava:

> *amb els seus encanteris, sortilegis, conjurs i altres supersticions maleïdes i amulets, atrocitats i delictes, (les bruixes) destrueixen els fills de les dones [...] Dificulten que els homes puguin engendrar i les dones concebre; i per això ni els marits amb les dones ni les dones amb els marits no poden fer l'acte sexual* (Kors i Peters, 1972, 107-108)

A partir de llavors, els crims reproductius van ser els protagonistes dels judicis. Al segle XVII, s'acusava les bruixes de conspirar per destruir el poder reproductiu dels humans i els animals, de procurar avortaments i de pertànyer a una secta infanticida dedicada a matar criatures o a oferir-les al diable. També en la imaginació popular, es va començar a associar la bruixa amb una vella lasciva, hostil a les noves vides, que s'alimentava de carn d'infant o feia servir els cossos de les criatures per a les seves pocions màgiques —un estereotip que, més endavant, els llibres de contes infantils van popularitzar.

Per què aquest canvi en la trajectòria de l'heretgia a la bruixeria? Per què, en altres paraules, en el decurs d'un segle, l'heretge va esdevenir una dona, i per què es va redefinir la transgressió social i religiosa predominantment com un crim reproductiu?

A la dècada del 1920, l'antropòloga anglesa Margaret Murray, a *The Witch-Cult in Western Europe [El culte a les bruixes a l'Europa occidental]* (1921), va proposar una explicació que recentment han revifat les ecofeministes i les practicants de *wicca*. Murray sostenia que la bruixeria era una antiga religió matrifocal en la qual la Inquisició havia centrat l'atenció després de la derrota dels heretges, esperonada per una nova por de la desviació doctrinal. En altres paraules, les dones que els demonòlegs perseguien com a bruixes eren (segons aquesta teoria) practicants d'antics cultes a la fertilitat destinats a propiciar el naixement i la reproducció —cultes que feia milers d'anys que existien a les zones del Mediterrani, però que l'Església no aprovava perquè considerava com a ritus pagans i un desafiament al seu poder.[24] La presència de llevadores entre

[24] La tesi de Murray s'ha revifat durant els últims anys, gràcies a l'interès renovat de les ecofeministes per la relació entre les dones i la natura en les primeres societats matrifocals. Entre les que han interpretat les bruixes com a defensores d'una antiga religió centrada en la dona que idolatrava els seus poders reproductius, hi ha Mary Condren. A *The Serpent and the Goddess [La serp i la deessa],* Condren sosté que la caça de bruixes va formar part d'un llarg procés a través del qual la cristiandat va desplaçar les sacerdotesses de l'antiga religió, i comença afirmant que aquestes usaven els seus poders per a propòsits malignes, però després nega que tinguessin aquests poders (Condren, 1989, 80-86). Un dels arguments més interessants a què recorre Condren en aquest context està relacionat amb la connexió entre la persecució de les bruixes i l'intent dels sacerdots cristians d'apropiar-se dels poders reproductius de les dones. Condren mostra com els sacerdots van participar en una autèntica competència amb les *dones sàvies* fent

les acusades, el paper que tenien les dones a l'edat mitjana com a remeieres de la comunitat o el fet que fins al segle XVI l'infantament es considerés un *misteri* femení, tots aquests factors s'han citat per donar suport a aquesta opinió. Però aquesta hipòtesi no pot explicar la cronologia de la caça de bruixes, ni ens diu per què aquests cultes a la fertilitat van esdevenir tan abominables als ulls de les autoritats fins al punt que exigissin l'exterminació de les dones que practicaven la vella religió.

Una explicació diferent és la que diu que la preponderància de crims reproductius als judicis de bruixes era una conseqüència dels alts índexs de mortalitat infantil típics dels segles XVI i XVII a causa de l'augment de la pobresa i la malnutrició. S'argumenta que es culpava les bruixes del fet que morissin tantes criatures, que morissin sobtadament, poc després d'haver nascut, o que fossin vulnerables a tot un seguit de malalties. Però aquesta explicació tampoc no arriba prou lluny. No explica el fet que les dones titllades de bruixes també fossin acusades d'impedir la concepció; i no aconsegueix situar la bruixeria en el context de la política econòmica i institucional del segle XVI. Per tant, passa per alt la connexió important entre l'atac a les bruixes i el desenvolupament d'una nova preocupació, entre els estadistes i economistes europeus, per la qüestió de la reproducció i el volum de la població —la rúbrica sota la qual es discutia la qüestió del volum de la força de treball en aquella època. Com hem vist abans, la qüestió de la mà d'obra es va fer especialment urgent al segle XVII, quan la població d'Europa va començar a disminuir una altra vegada i va aparèixer l'espectre d'un descens demogràfic

miracles reproductius, procurant que dones estèrils quedessin prenyades, canviant el sexe dels infants, practicant avortaments sobrenaturals i, a l'últim, però no pas menys important, acollint criatures abandonades (Condren, 1989, 84-85).

Bruixes rostint criatures.
Del *Compendium Maleficarum* (1608), de Francesco Maria Guazzo.

semblant al que hi havia hagut a les colònies americanes les dècades posteriors a la conquesta. En aquest context, és versemblant que la caça de bruixes fos, si més no en part, un intent de criminalitzar el control de naixements i de posar el cos de la dona, l'úter, al servei de l'augment de la població i de la producció i l'acumulació de força de treball.

Això és una hipòtesi. El que sí que és cert és que la caça de bruixes va ser promoguda per una classe política que estava preocupada pel descens de la població i motivada per la convicció que una població nombrosa era la riquesa de la nació. El fet que els segles XVI i XVII representessin l'auge del mercantilisme i fossin testimonis del

començament dels registres demogràfics (de naixements, morts i matrimonis), els censos i la formalització de la demografia com la primera *ciència estatal* és una prova clara de la importància estratègica que estaven adquirint els moviments de control de la població en els cercles polítics que instigaven la caça de bruixes (Cullen, 1975, 6 i següents).[25]

També sabem que moltes bruixes eren llevadores o *dones sàvies*, les dipositàries, tradicionalment, dels coneixements i el control reproductius de les dones (Midelfort, 1972, 172). El *Malleus* els dedica tot un capítol, amb l'argument que eren pitjors que qualsevol altra dona, ja que ajudaven la mare a destruir el fruit del seu ventre, i aquesta conspiració es veia afavorida, deien, per l'exclusió dels homes de les cambres on parien les dones.[26] Veient

[25] Cap a la meitat del segle XVI, la majoria de països europeus van començar a reunir estadístiques demogràfiques regularment. El 1560, l'historiador italià Francesco Guicciardini va expressar sorpresa quan va saber que, a Anvers i, en general, a tots els Països Baixos, les autoritats no recollien dades demogràfiques si no era en cas de «necessitat urgent» (Helleneir, 1958, 1-2). Al segle XVII, a tots els estats on hi havia caça de bruixes s'estava estimulant el creixement de la població (*Ibíd.,* 46).

[26] Monica Green, així i tot, ha desafiat la idea que a l'edat mitjana hi hagués una divisió sexual del treball mèdic tan rígida que exclogués els homes de l'assistència a dones, especialment en ginecologia i obstetrícia. També sosté que hi havia dones, tot i que menys, que formaven part de la comunitat mèdica, no només com a llevadores, sinó també com a metges, apotecàries, barberes-cirurgianes. Green qüestiona l'argument corrent que les llevadores van ser especialment perseguides per les autoritats i que puguem traçar una connexió entre la caça de bruixes i l'expulsió de les dones de la professió mèdica a partir dels segles XIV i XV. Sosté que les restriccions a la pràctica van ser conseqüència d'un bon nombre de tensions socials (a Espanya, per exemple, del conflicte entre cristians i musulmans) i, si bé les limitacions creixents a la pràctica mèdica de les dones es poden documentar, les raons que hi havia al darrere, no. Green

El drama de la mortalitat infantil està ben representat en aquesta imatge de Hans Holbein el Jove, *La dansa de la mort*, una sèrie de quaranta-un dibuixos impresos a França el 1538.

que no hi havia ni una sola barraca que no allotgés una llevadora, els autors recomanaven que no es permetés la pràctica d'aquest art a cap dona si no és que, prèviament, havia demostrat que era una *bona catòlica*. Aquestes recomanacions van tenir efecte. Com hem vist, les llevadores eren reclutades per controlar les dones —per comprovar, per exemple, si amagaven un embaràs o si tenien un fill fora del matrimoni— o bé se les marginava. Tant a França com a Anglaterra, des de finals del segle XVI, poques dones tenien permís per practicar l'obstetrícia, una activat que,

reconeix que les preocupacions predominants que hi havia darrere d'aquestes limitacions eren d'origen *moral*; és a dir, estaven relacionades amb consideracions referents al caràcter de les dones (Green, 1999, 453 i següents).

fins llavors, havia sigut el seu misteri inviolable. Després, a inicis del segle XVII, van començar a aparèixer els primers llevadors i, al cap d'un segle, l'obstetrícia estava quasi absolutament sota el control de l'Estat. Segons Alice Clark:

> *El procés continu mitjançant el qual es van anar substituint les dones per homes en la professió és un exemple de la manera com van ser excloses de totes les branques del treball professional, ja que se'ls va negar l'oportunitat d'adquirir una formació professional adequada (Clark, 1968, 265).*

Però interpretar la degradació social de la llevadora com un cas de desprofessionalització de la dona passa per alt la importància del fet. Hi ha proves convincents, de fet, que van marginar les llevadores perquè no hi confiaven i perquè, excloent-les de la professió, minaven el control de la dona sobre la reproducció.[27]

De la mateixa manera que els tancaments dels camps van expropiar la pagesia de les terres comunes, la caça de bruixes va expropiar les dones del seu cos, que, així, va ser

[27] J. Gelis escriu que «l'Estat i l'Església, tradicionalment, van desconfiar de la dona que feia pràctiques secretes, impregnades de màgia, si no de bruixeria, i que comptaven, sens dubte, amb el suport de la comunitat rural». («*L'état et l'église se mefient traditionellement de cette femme dont la practique reste souvent secrète, empreinte de magie, voire de sorcellerie et qui dispose au sein de la communauté rurale d'une audience certaine.*»). Afegeix que, sobretot, calia destruir la complicitat, real o imaginària, de les *sages femmes* en els crims d'avortament, infanticidi i abandonament d'infants (Gelis, 1977, 927 i següents). A França, el primer edicte que regulava l'activitat de les *sages femmes* es va promulgar a Estrasburg a finals del segle XVI. Cap a finals del segle XVII, les *sages femmes* estaven completament sota el control de l'Estat, que les utilitzava com a força reaccionària en la campanya de reforma moral (Gelis, 1977).

alliberat de qualsevol impediment que les privés de funcionar com a màquines per a la producció de mà d'obra. Perquè l'amenaça de la foguera va erigir unes barreres més gegantines al voltant del cos de les dones que les que mai s'havien alçat amb les tanques de les terres comunes.

Podem imaginar, de fet, quin efecte va tenir en les dones veure les seves veïnes, amigues i parentes cremades a la foguera i entendre que qualsevol iniciativa per a la contracepció per la seva banda es podria interpretar com el resultat d'una perversió demoníaca.[28] Mirar d'entendre què devien pensar, sentir i concloure les dones perseguides com a bruixes i les altres dones de la comunitat a partir d'aquest atac atroç contra elles —mirar, en altres paraules, la persecució *des de dins*, com ha fet Anne L. Barstow a *Witchcraze* (1994)— també ens permet evitar les especulacions sobre les intencions dels perseguidors i concentrar-nos, en canvi, en els efectes de la caça de bruixes en la posició social de les dones. Des d'aquesta perspectiva, no hi ha cap dubte que la caça de bruixes va destruir els mètodes que havien fet servir les dones per controlar la procreació, acusant-los d'instruments diabòlics, i va institucionalitzar el control de l'Estat sobre el cos femení —la condició prèvia a la subordinació de la dona a fer de reproductora de mà d'obra.

[28] Això potser explica per què els contraceptius, que s'havien fet servir d'una manera generalitzada a l'edat mitjana, van desaparèixer al segle XVII i van sobreviure només al *milieu* de la prostitució; i per què quan van tornar a aparèixer en escena ho van fer en mans dels homes, de manera que a les dones no els era permès fer-los servir si no era amb permís de l'home. Durant molt de temps, de fet, l'únic contraceptiu ofert per la medicina burgesa seria el preservatiu masculí. El *condó* comença a aparèixer a Anglaterra al segle XVIII i una de les primeres vegades que se l'esmenta és al *Diari* de James Boswell (citat per Helleiner, 1958, 94).

Però la bruixa no era només la llevadora, la dona que evitava la maternitat o la captaire que subsistia amb penes i treballs rampinyant una mica de llenya o mantega als veïns. També era la dona depravada, promíscua —la prostituta o l'adúltera i, en general, la dona que practicava la sexualitat fora dels vincles del matrimoni i la procreació. Per això, en els judicis per bruixeria, *mala reputació* era sinònim de culpabilitat. La bruixa també era la dona rebel que contestava, discutia, renegava i no plorava quan la torturaven. Aquí, *rebel* no es refereix necessàriament a cap activitat subversiva específica en què estiguessin implicades les dones. Més aviat descriu la *personalitat femenina* que s'havia desenvolupat, especialment entre la pagesia, en el curs de les lluites contra el poder feudal, quan les dones havien estat a primera línia dels moviments herètics, sovint organitzades en associacions de dones, suscitant un desafiament cada vegada més gran a l'autoritat masculina i a l'Església. Les descripcions de bruixes ens recorden dones tal com les representaven a les obres morals medievals i als *fabliaux*: disposades a prendre la iniciativa, tan

Bruixes oferint criatures al Diable. Gravat del pamflet sobre el judici d'Agnes Sampson, 1591.

agressives i vigoroses com els homes, amb roba d'home o orgullosament muntades als lloms del seu marit amb un fuet a la mà.

És cert que, entre les acusades, hi havia dones sospitoses de crims específics. A una se la culpava d'haver enverinat el marit, a una altra de provocar la mort del seu patró i a una altra d'haver prostituït la seva filla (Le Roy Ladurie, 1974, 293-304). Però no era només la dona desviada, sinó *la dona en si, particularment la dona de classe baixa, la que anava a judici*; una dona que generava tanta por que, en el seu cas, la relació entre educació i càstig es va capgirar. «Hem d'escampar el terror —va declarar Jean

Al mercat de Guernsey, Anglaterra, cremen tres dones de viu en viu. Gravat anònim del segle XVI.

Bodin— entre unes quantes castigant-ne moltes». I, efectivament, en alguns pobles, se'n van salvar poques.

El sadisme sexual que exhibeixen les tortures a què sotmetien les acusades també revela una misogínia que no té parangó en la història i que no es pot justificar a partir de cap crim específic. Segons el procediment estàndard, es despullava les acusades de pèl a pèl i se les rapava completament (amb l'argument que el dimoni s'amagava entre els cabells); després, se les punxava amb agulles llargues per tot el cos, també la vagina, buscant el senyal amb què, presumiblement, el dimoni havia marcat amb foc les seves criatures (com feien els amos anglesos amb els esclaus que s'escapaven). Sovint les violaven, s'investigava si eren verges —un senyal d'innocència—; i, si no confessaven, les sotmetien a proves encara més dures: els arrencaven els membres, les feien seure en cadires de ferro amb un foc encès a sota, els aixafaven els ossos. I, quan les penjaven o cremaven, es cuidaven prou que tothom aprengués la lliçó de com havien acabat. L'execució era un esdeveniment públic important, al qual havien d'assistir tots els membres de la comunitat, inclosos els fills de les bruixes i, especialment les filles, que, en alguns casos, eren assotades davant de la foguera on veien cremar les seves mares de viu en viu.

La caça de bruixes, per tant, va ser una guerra contra les dones; va ser un intent concertat de degradar-les, demonitzar-les i destruir el seu poder social. Al mateix temps, les cambres de tortura i les fogueres on va morir les bruixes van ser el lloc on es van forjar els ideals burgesos de feminitat i domesticitat.

En aquest cas, també, la caça de bruixes va ampliar les tendències socials de l'època. De fet, hi ha una continuïtat inequívoca entre les pràctiques que perseguia la caça de bruixes i les que va prohibir la nova legislació que, aquells mateixos anys, es va introduir per regular la vida familiar,

el gènere i les relacions de propietat. Mentre tenia lloc la caça de bruixes, es van promulgar lleis que castigaven les adúlteres amb la mort a tota l'Europa occidental (a Anglaterra i Escòcia, a la foguera, com en els casos d'alta traïció). Al mateix temps, es proscrivia la prostitució i els naixements fora del matrimoni, mentre que l'infanticidi es convertia en un crim castigat amb la pena de mort.[29] Simultàniament, les amistats femenines van esdevenir objecte de sospita i es denunciaven des del púlpit com a subversores de l'aliança entre marit i muller; de la mateixa manera que les relacions entre dones eren demonitzades pels acusadors de les bruixes, que les forçaven a denunciar-se les unes a les altres com a còmplices en el crim. També va ser en aquest període que la paraula *gossip*, que a l'edat mitjana significava *amiga*, va canviar de significat i va adquirir una

[29] El 1556, Enric II de França va promulgar una llei que castigava com a assassina qualsevol dona que amagués l'embaràs o que parís un fill mort. El 1563, es va promulgar una llei semblant a Escòcia. Fins al segle XVIII, a Europa, l'infanticidi es castigava amb la pena de mort. A Anglaterra, durant el Protectorat, es va introduir la pena de mort per l'adulteri.
A l'atac als drets reproductius de les dones i a la introducció de noves lleis que sancionaven la subordinació de la dona al marit dins la família, hi hem d'afegir la criminalització de la prostitució des de mitjan segle XVI. Com hem vist (al capítol 2), se sotmetia les prostitutes a càstigs atroços com el de l'*acabussade*. A Anglaterra, els marcaven el front amb ferro candent d'una manera que recordava la *marca del diable* i les fuetejaven i rapaven com a les bruixes. A Alemanya, podien ofegar, cremar o enterrar viva una prostituta. També se la rapava —es deia que els cabells eren el lloc preferit del dimoni. De vegades, els tallaven el nas, una pràctica d'origen àrab usada per castigar els *crims d'honor* i infligida, també, a dones acusades d'adulteri.
Com la bruixa, la prostituta es reconeixia, presumiblement, pel seu *mal d'ull*. Es creia que la transgressió sexual era diabòlica i que donava poders màgics a la dona. Sobre la relació entre eros i màgia al Renaixement, vegeu Ioan P. Couliano (1987).

connotació despectiva —un altre senyal de fins a quin punt s'havien degradat el poder de les dones i els lligams comunals.

També en el terreny ideològic, hi ha una estreta correspondència entre la imatge degradada de les dones que havien forjat els demonòlegs i la imatge de feminitat construïda pels debats de l'època sobre *la naturalesa dels sexes*,[30] que van canonitzar una dona estereotípica, dèbil de cos i de ment, i biològicament inclinada al mal; una imatge que va servir, efectivament, per justificar el control dels homes sobre les dones i el nou ordre patriarcal.

La caça de bruixes i la supremacia masculina: la domesticació de la dona

La política sexual de la caça de bruixes queda palesa en la relació entre la bruixa i el dimoni, que és una de les novetats introduïdes als judicis dels segles XVI i XVII. La Gran Caça de Bruixes va marcar un canvi en la imatge del dimoni comparada amb la que trobem a les vides de sants medievals o als llibres dels mags del Renaixement. A les primeres, es retratava el dimoni com un ésser dolent, però amb poc poder —amb una ruixada d'aigua beneita i un grapat de paraules sagrades, n'hi havia prou, normalment, per espatllar-li els plans. La seva imatge era la d'un malfactor fracassat que, lluny d'inspirar horror, tenia algunes virtuts. El dimoni medieval era un expert en lògica, tenia competència en assumptes legals; de vegades, se'l representa en l'acte de defensar la seva causa davant d'un

[30] El debat sobre la naturalesa dels sexes va començar a l'edat mitjana i es va reobrir al segle XVII.

El dimoni s'emporta l'ànima d'una dona que l'ha servit. Gravat d'Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus* (Roma, 1555)

tribunal (Seligman, 1948; 151-158).[31] També era un treballador destre que podia servir per cavar mines o construir els murs de la ciutat, tot i que se l'enredava per sistema quan arribava l'hora de pagar-li la feina. A més, la visió renaixentista de la relació entre el dimoni i el mag sempre pintava el dimoni com un ésser subordinat, cridat a treballar, tant si ho volia com si no, com un criat i obligat a doblegar-se a la voluntat de l'amo.

[31] «*Tu non pensavi ch'io loico fossi!*» («No et pensaves que jo sabia lògica?», segons la traducció catalana de Joan F. Mira, Proa, 2000), diu amb una rialleta el diable de l'*Inferno* de Dante Alighieri, mentre arrenca l'ànima de Bonifaci III, que havia tramat astutament escapar-se del foc etern penedint-se en el mateix acte de perpetrar els crims (*Divina comèdia, Infern,* cant XXVII, vers 123).

La caça de bruixes va revertir la relació de poder entre el dimoni i la bruixa. Ara, era la dona la que era la serventa, l'esclava, el súcube en cos i ànima, mentre que el dimoni li feia d'amo i senyor, de marit i de macarró. Era el dimoni, per exemple, qui «s'acostava a la pretesa bruixa; rarament el conjurava ella» (Larner, 1983, 148). Després de revelar-se-li, li demanava que fos la seva criada i el que seguia després era un clàssic exemple de relació amo/esclava o marit/muller. Ell li estampava la seva marca, hi tenia relacions sexuals i, en alguns casos, fins i tot li canviava el nom (Larner, 1983, 148). A més, com una clara prefiguració del destí matrimonial de les dones, la caça de bruixes va introduir *un únic Dimoni* en lloc de la multitud de dimonis que trobem en el món medieval i renaixentista i, *a més*, *un Diable masculí,* en contrast amb les figures femenines (Diana, Hera, *la Signora del gioco*), de culte estès entre les dones de l'edat mitjana, tant a les regions mediterrànies com a les germàniques.

Es pot veure fins a quin punt l'afirmació de la supremacia masculina preocupava els caçadors de bruixes a partir del fet que, fins i tot quan es revoltaven contra la llei humana i la divina, les dones s'havien de retratar com a subordinades a un home, i la culminació de la seva rebel·lió —el famós pacte amb el diable— s'havia de representar com un contracte matrimonial pervertit. L'analogia matrimonial es portava fins al punt que les bruixes confessaven que «no gosaven desobeir el dimoni», o, més curiosament, que no trobaven cap plaer en les copulacions amb ell —una contradicció respecte a la ideologia de la caça de bruixes, que atribuïa la bruixeria a la luxúria insaciable de les dones.

La caça de bruixes no només santificava la supremacia masculina, sinó que també instigava els homes a tenir por de les dones i fins i tot a mirar-se-les com a destructores del sexe masculí. Les dones, sermonejaven els autors del *Malleus Maleficarum*, són boniques de mirar, però

contaminen el qui les toca; atreuen els homes, però només per debilitar-los; ho fan tot per donar-los gust, però el plaer que els donen és més amarg que la mort, ja que els seus vicis costen als homes la pèrdua de l'ànima —i potser dels òrgans genitals (Kors i Peters, 1972, 114-115). Es creia que una bruixa podia castrar els homes o tornar-los impotents, bé glaçant-los les forces generatives, bé fent que el penis s'aixequés i s'encongís segons el seu desig.[32] Algunes robaven el penis als homes, i n'amagaven en grans quantitats en nius d'ocell o en capses, fins que, sota coacció, es veien forçades a tornar-lo als seus amos.[33]Però, qui eren aquestes bruixes que castraven homes o els tornaven impotents? Potencialment, qualsevol dona. En un poble o una petita ciutat d'uns pocs milers de persones, on a l'època àlgida de la caça de bruixes es van cremar dones a dotzenes en pocs anys i fins i tot poques setmanes, cap home no podia estar tranquil ni segur de no estar vivint amb una bruixa.

Molts devien estar aterrits de saber que, de nit, algunes dones abandonaven el llit matrimonial per viatjar cap al sàbat i que enredaven el marit adormit posant-li un bastó al costat; o de saber que les dones tenien el poder de fer-los desaparèixer el penis, com la bruixa de què parla el *Malleus*, que en tenia unes quantes dotzenes en un arbre.

[32] El sabotatge de l'acte conjugal també era un tema important en els processos jurídics de l'època relacionats amb el matrimoni i la separació, especialment a França. Com observa Robert Mandrou, els homes tenien tanta por que les dones els deixessin impotents, que el capellà del poble sovint prohibia assistir als casaments a les dones expertes a *fer nusos* (una presumpta tàctica que causava la impotència masculina) (Mandrou, 1968, 81-82, 391 i següents; Le Roy Ladurie, 1974, 204-205; Lecky, 1886, 100).

[33] Trobem aquest relat a diverses demonologies. Sempre acaba que l'home descobreix el dany que li ha infligit i obliga la bruixa a tornar-li el penis. Ella el porta fins a la capçada d'un arbre, on n'hi té una pila d'amagats en un niu; l'home en tria un, però ella s'hi encara: «No, aquest no. És del bisbe.»

El fet que, malgrat els intents individuals de fills, marits i pares de salvar les seves parentes de la foguera, no tinguem registres de cap organització d'homes —amb una excepció— que s'oposés a la persecució suggereix que aquesta propaganda va ser tot un èxit pel que fa a l'objectiu de crear una divisió entre dones i homes. L'excepció és el cas dels pescadors del País Basc, on l'inquisidor francès Pierre Lancre conduïa judicis massius, que van culminar amb la crema d'unes sis-centes dones. Mark Kurlansky explica que els pescadors no eren al poble perquè treballaven en la temporada del bacallà. Però,

Dones que volen amb l'escombra cap al sàbat després d'untar-se el cos amb ungüents. Gravat francès del segle XVI dels *Dialogues touchant le pouvoir des sorcières* (1570), de Thomas Erastus.

[quan els homes] de la flota bacallanera de Sant Joan Lohitzune, una de les més grans [del País Basc], van sentir rumors que deien que havien despullat, apunyalat i fins i tot executat moltes de les seves dones, mares i filles, la campanya del bacallà del 1609 va acabar dos mesos abans d'hora. Els pescadors van tornar, empunyant garrots, i van alliberar la caravana de bruixes que portaven a la foguera. Amb aquesta única acció de resistència popular n'hi va haver prou per aturar els judicis [...] (Kurlansky, 2001, 102).

La intervenció dels pescadors bascos contra la persecució de les seves parentes va ser una acció única. No hi va haver cap altre grup ni organització que s'alcés en defensa de les bruixes. Sí que sabem, en canvi, que alguns homes van convertir la denúncia de bruixes en un negoci i es van anomenar a si mateixos *caçadors de bruixes*; viatjaven de poble en poble amenaçant de denunciar les dones si no pagaven. Altres homes es van aprofitar del clima de sospita que envoltava les dones per alliberar-se de mullers i amants que ja no volien o per aplacar la venjança de dones que havien violat o seduït. Sens dubte, el fet que els homes no reaccionessin contra les atrocitats a què se sotmetia les dones sovint estava motivat per la por que els impliquessin en els càrrecs, ja que la majoria d'homes jutjats per aquest crim eren parents de bruixes suspectes o convictes. Però no hi ha cap dubte del fet que tants anys de propaganda i terror van sembrar entre els homes llavors d'una profunda alienació psicològica respecte a les dones que van destruir la solidaritat de classe i van minar el seu poder col·lectiu. Podem estar d'acord amb Marvin Harris que:

La caça de bruixes [...] va dispersar i fragmentar totes les energies de protesta latents. Va fer que

tothom se sentís impotent i dependent dels grups socials dominants i, a més, va donar una vàlvula d'escapament local per a les frustracions. D'aquesta manera, va impedir que els pobres, més que cap altre grup social, s'enfrontessin amb l'autoritat eclesiàstica i amb l'ordre seglar i que reclamessin la redistribució de la riquesa i l'anivellament dels estatus socials (Harris, 1974, 239-240).

Reprimint les dones, les classes dominants —com passa encara avui— reprimien amb més eficàcia tot el proletariat. Instigaven els homes a qui havien expropiat, empobrit i criminalitzat a donar les culpes de les seves desgràcies personals a la bruixa castradora, i a considerar el poder que les dones s'havien guanyat contra l'autoritat com un poder que les dones farien servir contra ells. En aquest context, es van mobilitzar totes les pors arrelades que allotjaven els homes respecte a les dones (la majoria per culpa de la propaganda misògina de l'Església). No només s'acusava les dones de tornar impotents els homes, sinó que la sexualitat de la dona també es va convertir en un objecte temible, una força perillosa i demoníaca; es deia als homes que una bruixa els podia esclavitzar i encadenar-los a la seva voluntat (Kors i Peters, 1972, 130-132).

Un altre càrrec recurrent als judicis de bruixes era que aquestes participaven en pràctiques sexuals degenerades, centrades en la copulació amb el dimoni i en la participació a les orgies que presumptament tenien lloc durant el sàbat. Però també s'acusava les bruixes de generar una passió eròtica excessiva ens els homes, de manera que, per a un home, era un recurs fàcil dir que la dona l'havia embruixat quan l'enxampaven en un afer il·lícit; igualment, quan una família volia posar fi a la relació d'un fill amb una dona que no els agradava, l'acusaven de bruixa. Podem llegir al *Malleus*:

> *hi ha [...] set mètodes amb què [les bruixes] infecten [...] l'acte veneri i la concepció de la matriu: primer, inclinant l'esperit dels homes a una passió desenfrenada; segon, obstruint-los la força generativa; tercer, prenent-los el membre destinat a aquest acte; quart, convertint els homes en bèsties amb les seves arts màgiques; cinquè, destruint la força generativa de les dones; sisè, procurant l'avortament; setè, oferint criatures al dimoni* [...] (1971, 47).

Que s'acusés les bruixes, simultàniament, de tornar els homes impotents i de provocar-los una passió sexual excessiva només és una contradicció aparent. En el nou codi

El dimoni sedueix una dona perquè faci un pacte amb ell. De De Lamies (1489), d'Ulrich Molitor.

patriarcal que s'estava desenvolupant en concomitància amb la caça de bruixes, la impotència física era l'equivalent de la impotència moral; era la manifestació física de l'erosió de l'autoritat masculina sobre les dones, ja que *funcionalment* no hi havia diferència entre un home castrat i un que estigués desesperadament enamorat. Els demonòlegs es miraven amb recel tots dos estats, clarament convençuts que seria impossible portar a la pràctica el tipus de família que la prudència de la burgesia contemporània exigia —modelada com l'Estat, amb el marit com a rei i la dona subordinada a la seva voluntat, abnegadament consagrada a l'administració de la llar (Schochet, 1975)— si les dones, amb el seu *glamur* i els seus filtres d'amor, podien exercir prou poder per convertir els homes en els súcubes dels seus desitjos.

La passió sexual no només minava l'autoritat masculina sobre les dones —com lamentava Montaigne, l'home pot conservar el seu *decor* en tot excepte en l'acte sexual (Easlea, 1980, 243)—, sinó que també minava la capacitat de l'home per a l'autocontrol i li feia perdre aquell cap preciós on la filosofia cartesiana situaria la font de la Raó. Una dona sexualment activa, per tant, era un perill públic, una amenaça a l'ordre social, ja que subvertia el sentit de responsabilitat de l'home i la seva capacitat de treball i autocontrol. Si no es volia que les dones arruïnessin els homes moralment —i encara més important, econòmicament—, la sexualitat femenina s'havia d'exorcitzar. Això es va fer per mitjà de la tortura, la mort a la foguera i els meticulosos interrogatoris a què se sotmetia les bruixes, que eren un barreja d'exorcisme sexual i violació psicològica.[34]

[34] Carolyn Merchant sosté que els interrogatoris i la tortura de les bruixes van subministrar el model de la metodologia de la Nova Ciència, tal com la defineix Francis Bacon:

Per a les dones, doncs, els segles XVI i XVII van inaugurar una època de repressió sexual. La censura i les prohibicions van definir la seva relació amb la sexualitat. Si pensem en Michel Foucault, també hem d'insistir en el fet que *no* va ser la pastoral catòlica, ni la confessió, el que va demostrar millor com el Poder va obligar la gent a parlar de sexe a l'albada de l'edat moderna (Foucault, 1978, 116). L'*explosió discursiva* sobre el sexe que Foucault va detectar en aquesta època no s'exhibia enlloc tan poderosament com a la cambra de tortures de la caça de bruixes. Però no va tenir res a veure amb l'excitació mútua que imagina Foucault entre la dona i el seu confessor. Passant la mà per la cara a qualsevol capellà de poble, els inquisidors van forçar les bruixes a revelar les seves aventures sexuals amb pèls i senyals, sense immutar-se pel fet que sovint eren dones grans i les seves proeses sexuals dataven d'unes quantes dècades enrere. D'una manera gairebé ritual, forçaven les presumptes bruixes a explicar com les havia posseïdes el dimoni durant la seva joventut, què havien sentit quan les penetrava i quins pensaments impurs havien tingut. Però l'escenari on es desplegava aquest discurs peculiar sobre el sexe era la cambra de tortures, i les preguntes es feien entre aplicacions de l'estrapada a dones enfollides pel dolor. Ni amb un esforç immens de la imaginació no podem suposar que l'orgia de paraules que estaven obligades a pronunciar les dones torturades els incités el plaer o reorientés, per sublimació

Gran part de la imatgeria que [Bacon] feia servir per delinear els seus objectius i mètodes científics prové dels tribunals i, com que tracta la natura com una dona que s'ha de torturar amb ginys mecànics, fa pensar directament en els interrogatoris dels judicis de bruixes i en els aparells mecànics que es feien servir per torturar-les. En un fragment rellevant, Bacon afirmava que el mètode amb què es podien descobrir els secrets de la natura consistia a investigar els secrets de la bruixeria mitjançant la inquisició [...] (Merchant, 1980, 168).

lingüística, el seu desig. En el cas de la caça de bruixes —que Foucault, sorprenentment, ignora a la seva *Història de la sexualitat* (vol. 1, 1978)—,«l'interminable discurs sobre el sexe» no s'utilitzava com una alternativa, sinó que estava al servei de la repressió, la censura, la negació. Certament, podem dir que el llenguatge de la caça de bruixes *va forjar* la dona com una espècie diferent, un ésser *sui generis*, de naturalesa més carnal i pervertida. També podem dir que la *dona pervertida* va ser un pas en la transformació de la dona *vis erotica* a la *vis lavorativa —és a dir, un primer pas en la transformació de la sexualitat femenina en treball*. Però hauríem d'apreciar el caràcter destructiu d'aquest procés, que també demostra els límits d'una *història de la sexualitat* general del tipus que proposa Foucault, que tracta la sexualitat des de la perspectiva d'un subjecte indiferenciat, de gènere neutre, i com una activitat que presumiblement té les mateixes conseqüències per als homes que per a les dones.

La caça de bruixes i la racionalització capitalista de la sexualitat

La caça de bruixes no va donar lloc a noves capacitats sexuals ni plaers sublims per a les dones. Ben al contrari, va ser el primer pas de la llarga marxa cap al *sexe net entre llençols nets* i cap a la transformació de l'activitat sexual femenina en treball, servei als homes i procreació. Un element crucial d'aquest procés va ser la prohibició de totes les formes de sexualitat femenina no productives i no procreatives —considerades antisocials i virtualment demoníaques.

La repulsió que començava a inspirar la sexualitat no procreativa està ben representada pel mite de la bruixa

vella que vola amb l'escombra, que, com els animals que també muntava —cabres, eugues, gossos—, era la projecció d'un penis erecte, símbol d'una luxúria desbridada. Aquesta imatgeria revela una nova disciplina sexual que negava a la dona *vella i lletja*, ja no fèrtil, el dret a una vida sexual. En la creació d'aquest estereotip, els demonòlegs es van adequar a la sensibilitat moral de l'època, com il·lustren les paraules de dos insignes contemporanis de la caça de bruixes:

> *Hi ha res més repugnant que veure una persona vella lasciva? Què hi pot haver de més absurd? I és tan corrent [...] És pitjor en les dones que en els homes [...] Mentre que ella és una bruixa vella, una harpia, no hi veu ni hi sent, és una rampoina, miola i deu tenir un semental* (Burton, 1977, 56).

> *Però encara és més divertit veure les velles que amb prou feines s'aguanten dretes de tants anys que traginen i semblen cadàvers que s'hagin alçat d'entre els morts. I encara ronden dient «la vida fa de bon viure», i encara van calentes i busquen parella [...] sempre s'estan empastifant la cara amb potingues, s'arrenquen el pèl púbic amb pinces, exposen els pits caiguts i secs i volen excitar el desig afeblit amb gemecs tremolosos, mentre beuen i ballen entre nois i gargotegen cartes d'amor* (Erasme, 1941, 42).

Això no tenia res a veure amb el món de Chaucer, en què la Comare de Bath, després d'enterrar cinc marits, encara podia declarar públicament: «Benvingut el sisè [...] No vull ser casta a cap a preu. Quan un marit se me'n va, un altre cristià m'ha de prendre» (Chaucer, 1977, 277). En el món de Chaucer, la vitalitat sexual d'una dona gran era una afirmació de la vida contra la mort; en la iconografia de la caça de bruixes, la vellesa exclou la possibilitat de vida sexual en

Disputa entre una bruixa i un inquisidor. Hans Burkmair (abans de 1514). Moltes dones acusades i jutjades per bruixeria eren velles i pobres. Sovint depenien de la beneficència pública per subsistir. La bruixeria —diuen— és l'arma dels que no tenen poder. Però les velles també eren, segurament, els membres de la comunitat que més es van resistir a la destrucció de les relacions comunals causada per l'expansió de les relacions capitalistes. Eren les que encarnaven els coneixements i la memòria de la comunitat. La caça de bruixes va capgirar la imatge de la dona gran: tradicionalment considerada una dona sàvia, es va convertir en símbol de l'esterilitat i de l'hostilitat envers la vida.

una dona, la contamina, converteix l'activitat sexual en una eina mortal més que en un mitjà de regeneració.

Sense tenir en compte l'edat (però sí la classe), als judicis de bruixes hi ha una identificació constant entre la sexualitat femenina i la bestialitat. Això ho havia suggerit la copulació amb el deu boc (una de les representacions del dimoni), l'infame bes *sub cauda* i el càrrec que les bruixes tenien una varietat d'animals —*dimoniets* o *esperits familiars*— que les

ajudaven a cometre crims i amb els quals tenien una relació particularment íntima. Podien ser gats, gossos, llebres, granotes, que la bruixa cuidava per, presumptament, poder mamar d'ells amb unes mugroneres especials.

També hi havia altres animals que tenien un paper en la vida de la bruixa com a instruments del diable: cabres i eugues nocturnes[35] que la portaven volant al sàbat; gripaus que la proveïen de verí per a les pocions. La presència dels animals en la vida de les bruixes arribava a tal punt que sembla que fins i tot les bèsties eren sotmeses a judici.

El matrimoni entre la bruixa i els seus *familiars* potser era una referència a les pràctiques *bestials* que caracteritzaven la vida sexual dels pagesos d'Europa, que van continuar sent un delicte castigat amb la pena de mort fins molt de temps després de la caça de bruixes. En una era en què es començava a venerar la raó i a dissociar el que és humà del que és corpori, també es va sotmetre els animals a una degradació dràstica —se'ls va reduir a meres bèsties, al pitjor *altre*—; van passar a ser el símbol perenne dels pitjors instints humans. No hi havia cap crim, per tant, que inspirés més horror que la copulació amb una bèstia: un veritable atac als fonaments ontològics d'una naturalesa humana cada vegada més identificada amb els aspectes més immaterials. Però l'abundància de presència animal en la vida de les bruixes també suggereix que les dones es trobaven en un enforcall (relliscós) entre els homes i els animals, i no solament la sexualitat femenina, sinó la mateixa feminitat s'assimilava a l'animalitat. Per segellar aquesta equació, sovint s'acusava les bruixes de canviar de forma i de transformar-se en animals; el familiar a què es feia

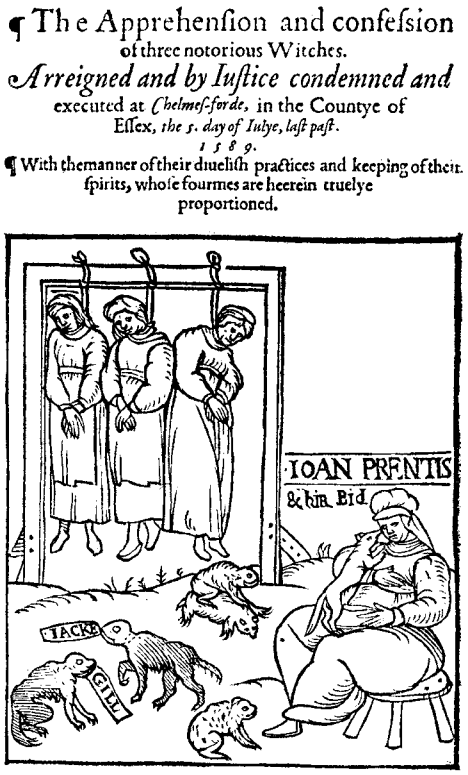
[35] *Nightmare* a l'original, que aquí traduïm com *euga* (en anglès *mare*) *nocturna* perquè es tracta d'un animal, en realitat és la paraula que en anglès significa *malson*. Antigament, *nightmare* era un monstre o un mal esperit que angoixava les persones mentre dormien. [*N. de la t.*]

més referència era el gripau, que, com a símbol de la vagina, sintetitzava la sexualitat, la bestialitat, la feminitat i el mal.

La caça de bruixes va condemnar la sexualitat femenina com l'origen de tots els mals, però també va ser el vehicle principal per a una gran reestructuració de la vida sexual, que, adaptada a la nova disciplina de treball capitalista, criminalitzava qualsevol activitat sexual que amenacés la procreació i la transmissió de la propietat dins la família o que prengués temps i energia al treball.

Els judicis a les bruixes ens proveeixen d'una llista instructiva de formes de sexualitat que estaven prohibides perquè eren *no productives*: l'homosexualitat, l'activitat sexual entre una persona jove i una de gran,[36] les relacions sexuals entre gent de classes socials diferents, el coit anal,

[36] És significatiu, en aquest context, que les bruixes sovint fossin acusades per nens. Norman Cohn ha interpretat aquest fenomen com una revolta dels joves contra els vells i, en particular, contra l'autoritat dels pares (N. Cohn, 1975; Trevor Roper, 2000). Però s'han de considerar altres factors. En primer lloc, és possible que el clima de por creat per la caça de bruixes durant anys fos la causa de la gran presència de criatures entre els acusadors, que es va començar a materialitzar al segle XVII. També és important observar que les acusades com a bruixes eren majoritàriament dones proletàries, mentre que els nens que les acusaven sovint eren els fills dels seus patrons. Per tant, podem suposar que els nens havien estat manipulats pels seus pares perquè formulessin acusacions que els mateixos pares es resistien a fer, com sens dubte va passar als judicis de les bruixes de Salem. També hem de tenir en compte que, durant els segles XVI i XVII, hi havia una preocupació creixent entre les classes benestants per la intimitat física que hi pogués haver entre els seus fills i els criats, sobretot les mainaderes: aquesta relació es veia com una font d'indisciplina. La familiaritat que hi havia hagut a l'edat mitjana entre amos i criats va desaparèixer amb l'arribada de la burgesia, que, formalment, va instituir unes relacions més igualitàries entre patrons i subordinats (per exemple, anivellant l'estil de la roba), però que en realitat va augmentar la distància física i psicològica entre uns i altres. En una casa burgesa, l'amo ja no es despullava davant dels criats, ni dormia a la mateixa habitació que ells.



L'execució de les bruixes de Chelmsford, el 1589. Hi veiem Joan Prentice, una de les víctimes, amb els seus *familiars*.

el coit per darrere (es creia que la relació era estèril), la nuesa i les danses. També es va proscriure la sexualitat pública i col·lectiva que havia prevalgut a l'edat mitjana, com la de les festes de primavera d'orígens pagans que, al segle XVI, encara se celebraven per tot Europa. Comparem, en aquest context, la manera com P. Stubbes descriu, a *Anatomy of Abuse [Anatomia de l'abús]* (1583), la celebració del May Day [festes del Maig] a Anglaterra, amb els típics relats del sàbat que acusaven les bruixes de ballar sempre en aquestes reunions, saltant amunt i avall al so

de gaites i flautes, abandonant-se del tot al sexe col·lectiu i a la tabola.

> *Quan arriba el maig [...] la gent de la parròquia, de la ciutat o del poble s'aplega; homes, dones i criatures, vells i joves [...] corren cap a les brugueres i els boscos, cap als turons i les muntanyes, i hi passen la nit amb entreteniments agradables, i l'endemà al matí tornen a casa amb arcs de bedoll i branques d'arbre [...] La joia més preuada que porten és l'arbre de maig, que traginen amb gran veneració [...] després fan un banquet i festegen, salten i ballen al voltant de l'arbre, com feien els pagans quan adoraven els seus ídols [...]* (Partridge III).

Podem trobar analogies entre les descripcions del sàbat i les descripcions que feien les autoritats presbiterianes escoceses dels pelegrinatges (a fonts sagrades i altres llocs sagrats), que l'Església catòlica encoratjava, però que els presbiterians condemnaven com a congregacions del dimoni i com una ocasió per fer coses lascives. Com a tendència general, durant tot aquest període, qualsevol reunió potencialment transgressora —aplecs de pagesos, campaments de rebels, festes i balls— era descrita per les autoritats com un sàbat virtual.[37]

[37] Per a un sàbat real en què es combinen els elements sexuals i els temes que evoquen la revolta de classe, vegeu la descripció de Julian Cornwall d'un campament de rebels que van organitzar els pagesos durant l'alçament de Norfolk del 1549. El campament va provocar molt d'escàndol entre la noblesa, que es veu que el considerava un autèntic sàbat. Escriu Cornwall:

> *La conducta dels rebels es va tergiversar en tots els sentits. Deien que el campament s'havia convertit en la meca de totes les persones depravades del comtat [...] Bandes de rebels van*

També és simptomàtic que, en algunes zones del nord d'Itàlia, d'anar al sàbat se'n digués *anar al ball* o *anar al joc* (*al gioco*), especialment si considerem la campanya que estaven tirant endavant l'Església i l'Estat contra aquests passatemps (Murano, 1977, 109 i següents; Hill, 1964, 183 i següents). Com assenyala Ginzburg, «un cop hem eliminat [del sàbat] els mites i els guarniments fantàstics, descobrim una reunió de gent, amb danses i promiscuïtat sexual» (Ginzburg, 1966, 189), i molt de menjar i beure, hi hauríem d'afegir —sense dubte, una fantasia difícil de fer realitat en una època en què la fam era una experiència habitual a Europa. (Que revelador de la naturalesa de les relacions de classe a l'època de la caça de bruixes, el fet que la burgesia, que menjava bistecs, arronsés el nas davant dels somnis de moltó rostit i cervesa i els considerés un senyal de connivència diabòlica!) Ginzburg, amb tot, seguint un camí molt fressat, descriu les orgies associades amb el sàbat com «al·lucinacions de pobres desgraciades, que els serveixen de recompensa per una vida miserable». D'aquesta manera, culpa les víctimes de la seva desaparició; també passa per alt que no van ser les dones acusades de bruixes, sinó l'elit europea, qui va dedicar raimes de paper a discutir sobre aquestes *al·lucinacions*, a debatre, per exemple, sobre el paper dels súcubes i dels íncubes,

sortir a buscar provisions i diners. 3000 bous i 20.000 ovelles, per no dir res dels porcs, l'aviram, els cérvols, els cignes i els milers de faneques de blat de moro que hi van portar i van consumir, es deia, en pocs dies. Homes que normalment feien un règim escàs i monòton es van rabejar en l'abundància de carn i es va malbaratar el menjar desassenyadament. I era encara més bo perquè venia de les bèsties que eren la causa de tant de ressentiment (Cornwall, 1977, 147).

Les *bèsties* eren les tan preuades ovelles productores de llana, que, efectivament, com va dir Thomas More a la seva *Utopia*, «es menjaven els humans», ja que s'havien tancat les terres de conreu i els camps comuns per convertir-los en pastures per criar aquelles ovelles.

Els tiberis són un tema important en moltes representacions del sàbat —una fantasia en una època en què la fam era una experiència corrent a Europa. Detall de la làmina de Jan Ziarnko per al *Tableau de l'inconstance*, de Pierre De Lancre (1612).

o sobre si una bruixa podia ser fecundada pel Dimoni, una qüestió que, aparentment, encara era d'interès per als intel·lectuals del segle XVIII (Couliano, 1987, 148-151). Avui, es procura que aquestes disquisicions grotesques no surtin als llibres d'història de la *Civilització Occidental* o, simplement, s'han oblidat, tot i que van teixir una xarxa que va condemnar a mort centenars de milers de dones.

D'aquesta manera, el paper que va tenir la caça de bruixes en el desenvolupament del món burgès, i específicament

en el desenvolupament de la disciplina capitalista de la sexualitat, se'ns ha esborrat de la memòria. Així i tot, si rastregem aquest procés, hi trobarem uns quants dels tabús principals del nostre temps. Posem per cas l'homosexualitat, que a diferents llocs d'Europa encara era plenament acceptada durant el Renaixement, però que es va voler erradicar amb la caça de bruixes. La persecució dels homosexuals va ser tan ferotge que el record ha deixat pòsit en el llenguatge que encara fem servir. La paraula *faggot*[38] ens recorda que, de vegades, es feien servir els homosexuals per encendre les fogueres on es cremaven les bruixes, mentre que l'italià *finocchio* (fonoll) es refereix a la pràctica d'escampar aquesta planta aromàtica sobre la foguera per dissimular la pudor de carn cremada.

Té un significat especial la relació que va establir la caça de bruixes entre la prostituta i la bruixa: reflecteix el procés de devaluació que va sofrir la prostitució en la reorganització capitalista del treball sexual. Com feia la dita, *de jove puta, de vella bruixa*, ja que tant l'una com l'altra només utilitzaven el sexe per enganyar els homes i corrompre'ls fingint un amor que només era mercenari (Stiefelmeir, 1977, 48 i següents). I tant l'una com l'altra *es venien* a canvi de diners i d'un poder il·lícit, de manera que la bruixa (que venia l'ànima al Diable) era la imatge magnificada de la prostituta (que venia el cos als homes). A més, tant la bruixa (vella) com la prostituta eren símbols d'esterilitat, la personificació de la sexualitat no procreativa. Per això, mentre que a l'edat mitjana tant la prostituta com la bruixa eren considerades figures positives que feien un servei social per a la comunitat, amb la caça de bruixes, totes dues van adquirir unes connotacions del tot negatives i se les va rebutjar

[38] *Faggot*, en anglès, és un terme despectiu per referir-se a un homosexual; la mateixa paraula significava, abans que adquirís aquest altre sentit, feix de llenya per al foc. (*N. de la t.*)

com a possibles identitats femenines, físicament amb la mort i socialment amb la criminalització. Perquè la prostituta no va morir com a subjecte legal fins després d'haver mort mil vegades a la foguera com a bruixa. O, més ben dit, a la prostituta se li permetria sobreviure (fins i tot seria útil, tot i que d'una manera clandestina) amb la condició que morís la bruixa; perquè la bruixa era el subjecte més perillós socialment, la que (als ulls dels inquisidors) era menys controlable; era la que podia donar dolor o plaer, curar o perjudicar, barrejar els elements i encadenar la voluntat dels homes; fins i tot podia causar danys només amb la mirada, un *malocchio* (mal d'ull) que presumptament podia matar.

La naturalesa sexual dels seus crims i la seva extracció social baixa era el que distingia la bruixa del mag del Renaixement, que, en general, va ser immune a la persecució. L'Alta Màgia i la bruixeria compartien molts elements. Els demonòlegs van introduir temes que procedien de la tradició màgica culta en la definició de bruixeria. Entre aquests temes, hi havia la creença, d'origen neoplatònic, que Eros és una força còsmica que connecta l'univers mitjançant relacions de *simpatia* i atracció que permeten al mag manipular i imitar la natura amb els seus experiments. S'atribuïa un poder semblant a la bruixa, de qui es deia que podia provocar tempestes amb l'acte mimètic de remenar un bassal, o que podia exercir una *atracció* semblant als aliatges de metalls de la tradició alquímica (Yates, 1964, 145 i següents; Couliano, 1987). La ideologia de la bruixeria també reflectia el principi bíblic, comú a la màgia i a l'alquímia, que estipula una connexió entre *sexualitat* i *saviesa.* La tesi que les bruixes adquirien poders copulant amb el diable era un eco de la creença alquímica que les dones s'havien apropiat dels secrets de la química copulant amb dimonis rebels (Seligman, 1948, 76). L'Alta Màgia, però, no va ser perseguida, tot i que l'alquímia cada vegada es veia amb més mals ulls perquè es considerava una recerca inútil i, per tant, una

pèrdua de temps i de recursos. Els mags eren una elit, sovint al servei dels prínceps i altres persones d'alta posició social (Couliano, 1987, 156 i següents), i els demonòlegs feien una distinció acurada entre mags i bruixes i incloïen l'Alta Màgia o Teúrgia (particularment l'astrologia i l'astronomia) en l'àmbit de les ciències.[39]

La caça de bruixes i el Nou Món

Els homòlegs de la típica bruixa europea, per tant, no eren els mags del Renaixement, sinó els nadius americans colonitzats i els esclaus africans, que, a les plantacions del Nou Món, compartien un destí semblant al d'aquelles

[39] Thorndike, (1923-58, 69), Ronald Holmes (1974, 85-86) i Monter (1969, 57-58). Kurt Seligman escriu que, des de mitjan segle XIV fins al segle XVI, s'acceptava universalment l'alquímia, però que, amb el creixement del capitalisme, l'actitud dels monarques va canviar. Als països protestants, l'alquímia es considerava una cosa ridícula. Es pintava l'alquimista com un venedor de fum que prometia la transformació dels metalls en or, però no ho aconseguia (Seligman, 1948, 12 i següents). Sovint se'l representava treballant al seu estudi, envoltat de recipients i instruments estranys, absent de tot el que l'envoltava, mentre a l'altra banda del carrer la seva dona i els seus fills trucaven a la porta de la casa de misericòrdia. El retrat satíric de l'alquimista que fa Ben Johnson reflecteix aquesta nova actitud. Al segle XVII també es practicava l'astrologia. En la seva *Demonologia* (1597), Jaume I d'Anglaterra mantenia que era legítima, sobretot si es limitava a l'estudi de les estacions i al pronòstic del temps. Al llibre *Sex and Society in Shakespeare's Age [Sexe i societat en l'època de Shakespeare]* (1974) d'A. L. Rowse, trobem una descripció detallada de la vida d'un astròleg anglès de finals del segle XVI. També hi descobrim que, durant el mateix període, quan la bruixeria estava al punt àlgid, un mag (home) podia continuar fent la seva feina, tot i que amb certa dificultat i de vegades corrent algun risc.

dones d'Europa i proveïen el capital del subministrament de treball, aparentment inesgotable, necessari per a l'acumulació.

Els destins de les dones d'Europa i els dels amerindis i africans de les colònies estaven tan connectats que les influències eren recíproques. La caça de bruixes i les acusacions d'adoració del diable es van portar a Amèrica per destruir la resistència de les poblacions locals amb el fi de justificar la colonització i el comerç d'esclaus davant del món. Al seu torn, segons Luciano Parinetto, va ser l'experiència americana la que va persuadir les autoritats europees perquè creguessin en l'existència de poblacions senceres de bruixes, i les va instigar a aplicar a Europa les mateixes tècniques d'exterminació de masses que s'havien desplegat a Amèrica (Parinetto, 1998).

A Mèxic, «del 1536 al 1543, el bisbe Zumarraga va conduir 19 judicis a 75 indis herètics, sobretot dirigents polítics i religiosos de les comunitats del Mèxic central, molts dels quals van morir a la foguera. El frare Diego de Landa va dirigir judicis per idolatria al Yucatán durant la dècada del 1560, en els quals van figurar prominentment la tortura, els assots i l'*auto de fe*» (Behar, 1987, 51). També es van fer caces de bruixes al Perú per destruir el culte als déus locals, considerats dimonis pels europeus. «Els espanyols veien la cara del dimoni a tot arreu: al menjar [...] [en] "els vicis primitius dels indis" [...] en les seves llengües bàrbares» (de León, 1985 I, 33-34). També a les colònies, les dones es van guanyar que les titllessin de bruixes perquè, com que els europeus les desdenyaven especialment i les consideraven estúpides, aviat es van convertir en les defensores més acèrrimes de la seva comunitat (Silverblatt, 1980, 173, 176-179).

El destí comú de les bruixes europees i dels súbdits colonials d'Europa es demostra, a més, per l'intercanvi creixent, durant el segle XVII, entre la ideologia de la bruixeria i la ideologia racista que es va desenvolupar sobre el

Representació del segle XVI dels indígenes caribenys com a dimonis, del llibre *A Compedium of Authentic and Entertaining Voyages, Digested in a Chronological Series* [...] (1766), compilat per Tobias George Smollet. Al peu de la imatge es llegeix: «Els nadius de les illes del Carib fent un tiberi de carn humana».

terreny de la conquesta i del comerç d'esclaus. Es retratava el dimoni com un home negre i es tractava cada vegada més les persones negres com si fossin dimonis, de manera que «l'adoració del dimoni i les intervencions diabòliques [van esdevenir] l'aspecte més àmpliament descrit de les societats no europees que es van trobar els comerciants d'esclaus» (Barker, 1978, 91). «Des dels lapons als samoiedes, els hotentots i els indonesis [...] no hi havia societat —escriu Anthony Barker— de la qual algun anglès no

hagués escrit que estava activament sota influències diabòliques» (1978, 91). Com a Europa, la marca del diabolisme era una lascívia anormal i una potència sexual extraordinària.[40] Sovint es retratava el dimoni amb dos penis, mentre que els relats de pràctiques sexuals brutals i l'entusiasme desmesurat per la música i la dansa es van convertir en els ingredients bàsics dels reportatges dels missioners i viatgers que visitaven el Nou Món.

Segons l'historiador Brian Easlea, aquesta exageració sistemàtica de la potència sexual dels negres traeix l'ansietat que sentien els propietaris blancs respecte a la seva sexualitat; presumiblement els homes blancs de classe alta tenien por de la competència de la gent que esclavitzaven, ja que la veien més a prop de la natura i ells se sentien sexualment inadequats per culpa de les dosis excessives d'autocontrol i de raonament prudent (Easlea, 1980, 249-250). Però la hipersexualització de les dones i dels mascles negres —les bruixes i els dimonis— també devia tenir els fonaments en la posició que ocupaven en la divisió internacional del treball que estava emergint a partir de la colonització d'Amèrica, el comerç d'esclaus i la caça de bruixes. Perquè la definició de negror i de feminitat com a marques de bestialitat i d'irracionalitat s'ajustava a l'exclusió de les dones, a Europa, i dels homes i les dones, a les colònies, del contracte social implícit en el salari, i a la consegüent naturalització de l'explotació.

40. Amb referència als territoris antillans, Anthony Barker diu que no hi havia cap aspecte de la imatge desfavorable del negre construïda pels propietaris d'esclaus que tingués unes arrels més extenses o més profundes que l'argument d'un apetit sexual insaciable. Els missioners deien que els negres es refusaven a ser monògams i que eren excessivament libidinosos; i explicaven històries de negres que tenien relacions sexuals amb mones. L'afició dels africans a la música també es va utilitzar contra ells, ja que era una prova de la seva naturalesa instintiva i irracional.

La bruixa, la remeiera i el naixement de la ciència moderna

Hi havia més motius darrere de la persecució de les bruixes. Les acusacions de bruixeria sovint servien per castigar l'atac a la propietat, sobretot robatoris, que van augmentar dràsticament durant els segles XVI i XVII a conseqüència de la creixent privatització de la terra i l'agricultura. Com hem vist, a Anglaterra, les dones pobres que pidolaven o robaven llet o vi de les cases dels veïns o que vivien de l'assistència pública es podien convertir fàcilment en sospitoses de practicar arts malèfiques. Alan Macfarlane i Keith Thomas han demostrat que, en aquest període, hi va haver un deteriorament notable de la condició de les dones grans, després de la pèrdua de les terres comunes i la reorganització de la vida familiar, que va donar prioritat a la criança dels fills a costa de l'atenció que prèviament es dedicava a la gent gran (Macfarlane, 1970, 205).[41] Amb això, els vells estaven obligats a dependre dels amics o dels veïns per a la subsistència o s'afegien a les Llistes de Pobres (precisament en el moment en què la nova ètica protestant començava a assenyalar l'acte de donar almoina com un malbaratament i un encoratjament de la ganduleria). A més, les institucions que en el passat s'havien fet càrrec dels pobres començaven a fer fallida. Presumiblement, algunes dones pobres utilitzaven la por que inspirava la seva reputació de bruixes per obtenir el que necessitaven. Però no es condemnava només la *bruixa dolenta*

[41] A l'edat mitjana, quan un fill o una filla es feien càrrec de la propietat familiar, assumien automàticament l'atenció als pares ancians, mentre que al segle XVI es van començar a abandonar els pares per donar prioritat a la inversió en els fills (Macfarlane, 1970, 205).

L'herbari de la bruixa, gravat de Hans Weiditz (1532). Com suggereix el globus estel·lar, la virtut de les herbes es reforçava amb la conjunció astral propícia.

que maleïa el bestiar per deixar-lo tolit, arruïnava les collites o causava la mort dels fills del patró. També es castigava, i sovint amb més severitat, la *bruixa bona* que feia de la fetilleria la seva carrera professional.

Històricament, la bruixa era la llevadora del poble, la metge, l'endevina o la fetillera, l'àrea privilegiada de competència de la qual era la intriga amorosa (segons va consignar Burckhardt amb relació a les bruixes italianes: Burckhardt, 1927, 319-320). Una encarnació urbana d'aquest tipus de bruixa era la Celestina, de l'obra de Fernando de Rojas (*La Celestina,* 1499). D'ella es deia que:

> *Tenia sis oficis, a saber: bugadera, perfumera, mestra de fer ungüents i en la reparació de virginitats danyades, alcavota i una mica bruixa. La seva primera feina era cobrir els altres i, amb aquesta*

excusa, moltes mosses que feien de criades anaven a ca seva a rentar. Tenia uns tràfecs increïbles. Era metge de criatures; agafava lli d'una casa i el portava a una altra casa, tot això amb el pretext de ficar-se a tot arreu. Algú li deia: «Comare, veniu!» O: «Ja ve la mestressa!» Tothom la coneixia. I amb totes les tasques que feia, encara trobava temps per anar a missa o a vespres (Rojas, 1959, 17-18)

Una remeiera més típica, però, va ser Gostanza, una dona jutjada per bruixa a San Miniato, un poble de la Toscana, el 1594. Quan va quedar viuda, Gostanza es va establir com a remeiera professional i aviat es va fer famosa a la regió pels seus remeis terapèutics i exorcismes. Vivia amb una neboda i dues altres dones, també viudes. Una veïna, també viuda, li subministrava les espècies per a les medecines. Rebia els clients a casa, però també viatjava allà on la necessitaven per *marcar* un animal, visitar un malalt, ajudar algú a portar a terme una venjança o a alliberar-se dels efectes d'un amulet medicinal (Cardini, 1989, 51-58). Les seves eines eren olis i pólvores naturals, i també objectes que curaven o protegien per *simpatia* o per *contacte*. No tenia cap interès a inspirar por a la comunitat, ja que la pràctica de les seves arts era una manera de guanyar-se la vida. De fet, era molt popular; tothom volia anar-se a curar amb ella, a demanar-li que li digués la fortuna, que l'ajudés a trobar un objecte perdut o a comprar-li un filtre d'amor. Però no es va salvar de la persecució. Després del Concili de Trento (1545-1563), la Contrareforma va prendre una postura forta contra les remeieres populars, ja que temien el seu poder i el profund arrelament en la cultura de les seves comunitats. També a Anglaterra, el destí de les bruixes bones es va segellar el 1604, quan un estatut promulgat per Jaume I va establir la pena de mort

per a qualsevol que fes servir els esperits i la màgia, encara que no causés cap dany visible.[42]

Amb la persecució de la remeiera del poble, es va expropiar les dones d'un patrimoni de coneixement empíric pel que feia a les herbes i els remeis; un patrimoni que les dones havien acumulat i transmès de generació en generació, la pèrdua del qual aplanava el camí a una nova forma de tancament. Això va significar l'ascens de la medicina professional, que va erigir al voltant de les classes baixes un mur de coneixement científic inqüestionable, inassequible i aliè, tot i les seves pretensions curatives (Ehrenreich i English, 1973; Starhawk, 1997).

El desplaçament de la remeiera-del-poble/bruixa pel metge planteja la qüestió del paper que van tenir el desenvolupament de la ciència moderna i la visió científica del món en l'ascens i el final de la caça de bruixes. Sobre aquesta qüestió, tenim dos punts de vista diferents.

D'una banda, hi ha la teoria que prové de la Il·lustració, que reconeix l'arribada del racionalisme científic com el factor clau en la fi de la persecució. Tal com la formula Joseph Klaits (1985), aquesta teoria sosté que la nova ciència va transformar la vida intel·lectual i va generar un nou escepticisme, ja que «va revelar que l'univers era un mecanisme que s'autoregulava, en què la intervenció divina directa i constant era innecessària» (pàg. 162). De tota manera, Klaits admet que els mateixos jutges que a la dècada del 1650 van posar fi als judicis de bruixes no van qüestionar mai la realitat de la bruixeria. «Ni a França ni enlloc més, els jutges del segle XVII que van posar fi a la caça de

[42] L'estatut que va promulgar Jaume I d'Anglaterra el 1604 imposava la pena de mort per a qualsevol que «fes servir esperits i màgia» encara que no hagués causat cap mal. Més endavant, aquell estatut va esdevenir la base sobre la qual es va portar a terme la persecució de les bruixes a les colònies americanes.

bruixes van professar que no hi havia bruixes. Com Newton i altres científics de l'època, els jutges van continuar acceptant la màgia sobrenatural com a teòricament plausible» (*Ibíd.*, 163).

Efectivament, no hi ha cap prova que la nova ciència tingués un efecte alliberador. La visió mecanicista de la natura que havia començat a existir a partir del sorgiment de la ciència moderna *va desencantar el món*. Però no hi ha cap indici del fet que els que la van impulsar parlessin mai en defensa de les dones acusades de bruixes. Descartes es va declarar agnòstic en aquesta matèria; altres filòsofs mecanicistes (com Joseph Glanvil i Thomas Hobbes)

Una bruixa muntant una cabra travessa el cel i provoca una pluja de foc. Gravat en fusta de Francesco-Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum (1610)*

van donar suport enèrgicament a la caça de bruixes. El que va posar fi a la caça de bruixes (com ha demostrat convincentment Brian Easlea) va ser l'aniquilació del món de les bruixes i la imposició de la disciplina social que requeria el victoriós sistema capitalista. En altres paraules, la caça de bruixes es va acabar a finals del segle XVII perquè, en aquella època, la classe dominant gaudia d'una sensació de seguretat cada vegada més forta amb relació al seu poder i no perquè emergís una visió del món més il·lustrada.

La qüestió que queda per resoldre és si el sorgiment del mètode científic modern es pot considerar la causa de la caça de bruixes. Carolyn Merchant sosté aquesta opinió amb contundència a *The Death of Nature [La mort de la natura]* (1980), que situa l'origen de la persecució de les bruixes en el canvi de paradigma que va provocar la revolució científica i, particularment, l'aparició de la filosofia mecanicista cartesiana. Segons Merchant, aquest canvi va reemplaçar una visió del món orgànica que considerava la natura, les dones i la terra com a mares nodridores per una de mecànica que les va degradar a la categoria de «recursos permanents», i que eliminava qualsevol restricció ètica a l'explotació d'aquests recursos (Merchant, 1980, 127 i següents). Es va perseguir la dona-com-a-bruixa, sosté Merchant, com a encarnació de «l'aspecte salvatge» de la natura, de tot el que en la natura semblava anàrquic, incontrolable i, per tant, antagònic amb el projecte que emprenia la nova ciència. Merchant troba una prova de la connexió entre la persecució de les bruixes i el sorgiment de la ciència moderna en l'obra de Francis Bacon, un dels prestigiosos pares del nou mètode científic; demostra que la seva idea d'investigació científica de la natura es va modelar a partir dels interrogatoris fets a les bruixes sota tortura i retrata la natura com una dona que s'ha de conquistar, desvelar i violar (Merchant, 1980, 168-172).

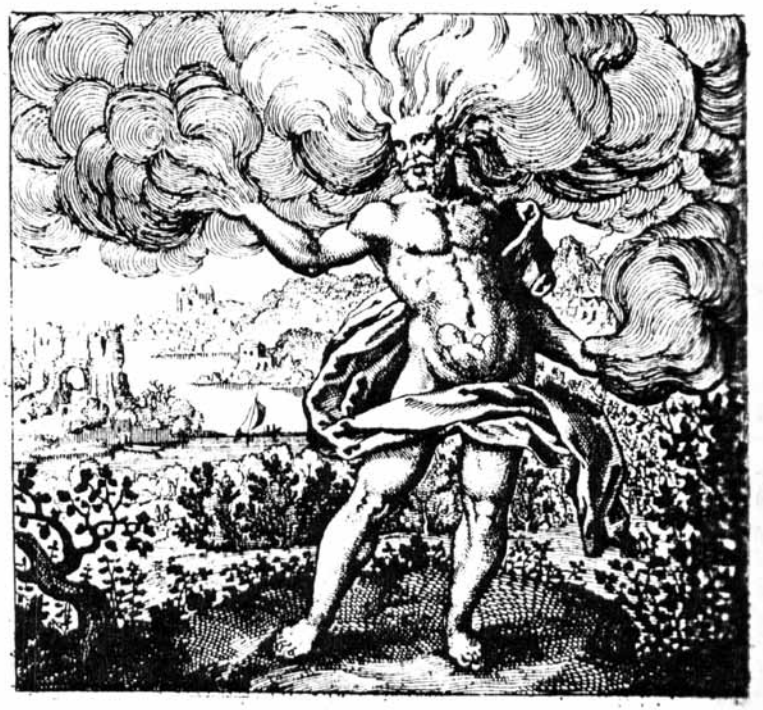
L'explicació de Merchant té el gran mèrit de desafiar la suposició que el racionalisme científic va ser un vehicle de progrés i centra la nostra atenció en l'alienació profunda que ha instituït la ciència moderna entre els éssers humans i la natura. També relaciona la caça de bruixes amb la destrucció del medi ambient i connecta l'explotació capitalista del món natural amb l'explotació de la dona.

Merchant, però, passa per alt el fet que la *visió orgànica del món* que van adoptar les elits a l'Europa precientífica va deixar espai per a l'esclavitud i l'exterminació dels heretges. També sabem que l'aspiració al domini tecnològic de la natura i l'apropiació dels poders creatius de les dones s'han ajustat a diferents estructures cosmològiques. Els mags del Renaixement no estaven pas menys interessats en aquests objectius,[43] mentre que els físics newtonians atribuïen el seu descobriment de l'atracció gravitacional no pas a una visió mecanicista de la natura, sinó a una visió màgica. A més, quan la moda del mecanicisme filosòfic es va acabar, a principis del segle XVIII, van emergir noves tendències filosòfiques que van posar èmfasi en el valor de la «simpatia», la «sensibilitat» i la «passió», que, així i tot, es van integrar fàcilment en el projecte de la nova ciència (Barnes i Shapin, 1979).

[43] A «Outrunning Atlanta: Feminine Destiny in Alchemic Transmutations», Allen i Hubbs escriuen:

> *El simbolisme recurrent de les obres alquímiques suggereix una obsessió per revertir o potser fins i tot aturar l'hegemonia femenina en el procés de la creació biològica [...] Aquest control desitjat també es descriu en imatgeries com la de Zeus parint Atena pel cap [...] o la d'Adam quan Eva li neix d'una costella. L'alquimista que exemplifica els esforços primordials per controlar el món natural busca precisament la màgia de la maternitat [...] Per això el gran alquimista Paracels dona una resposta afirmativa a la pregunta de «si és possible per a l'art i la natura que un home pugui néixer fora del cos d'una dona i d'una mare natural»* (Allen i Hubbs, 1980, 213).

També hem de tenir en compte que la bastida intel·lectual que aguantava la persecució de les bruixes no estava directament extreta de les pàgines del racionalisme filosòfic. Més aviat era un fenomen transitori, una mena de bricolatge ideològic que va evolucionar sota la pressió de la tasca que havia d'acomplir. S'hi combinaven elements procedents del fantàstic món del cristianisme



El *desig d'apropiar-se la funció de la maternitat* de l'alquimista està ben representada en aquesta imatge d'Hermes Trimegist (el mític fundador de l'alquímia) amb un fetus a la matriu, que suggereix *el paper inseminador del mascle*.

medieval, arguments racionalistes i procediments judicials burocràtics moderns, de la mateixa manera que en la forja del nazisme es van combinar el culte a la ciència i la tecnologia amb un escenari que pretenia restaurar un món mític i arcaic de vincles de sang i aliances premonetàries.

Això ho suggereix Parinetto, que observa que la caça de bruixes va ser un exemple clàssic (no pas l'últim, per desgràcia) de com, en la història del capitalisme, «anar enrere» era una manera de fer passos endavant, des de la perspectiva d'establir les condicions per a l'acumulació de capital. Perquè conjurant el diable, els inquisidors es van desfer de l'animisme i el panteisme populars i van redefinir d'una manera més centralitzada la localització i la distribució del poder en el cosmos i en la societat. Per això, paradoxalment (diu Parinetto), en la caça de bruixes, el dimoni va funcionar com el veritable servent de Déu; va ser l'agent que més va contribuir a aplanar el camí cap a la nova ciència. Com un agutzil o un agent secret de Déu, el Dimoni va portar ordre al món, el va buidar d'influències conflictives i va reafirmar Déu com el governant exclusiu. Va consolidar tan bé els manaments de Déu en els afers humans que, al cap d'un segle, amb l'arribada de la física newtoniana, Déu ja es podria retirar del món, content de poder vigilar de lluny les operacions precises del seu mecanisme.

El racionalisme i el mecanicisme, doncs, no van ser la causa *immediata* de les persecucions, tot i que van contribuir a crear un món dedicat a l'explotació de la natura. I encara és més important el fet que, en la instigació de la caça de bruixes, hi havia la necessitat de les elits europees d'erradicar tot un *modus vivendi* que, al final de l'edat mitjana, amenaçava el seu poder polític i econòmic. Quan aquesta tasca es va haver acomplert —quan es va haver restaurat la disciplina social i la classe dominant va

poder veure la seva hegemonia consolidada—, es van acabar els judicis a bruixes. La creença en la bruixeria fins i tot podia ser una cosa ridícula, menyspreada com una superstició, i aviat es va esborrar de la memòria.

Aquest procés va començar a tot Europa cap a finals del segle XVII, tot i que els judicis de bruixes van continuar a Escòcia durant tres dècades més. Un factor que va contribuir a posar fi a la caça de bruixes va ser el fet que la classe dominant va començar a perdre'n el control i a ser víctima del foc de la seva pròpia màquina repressiva, amb denúncies fins i tot contra els seus membres. Midelfort escriu això a Alemanya:

> *a mesura que les flames s'acostaven als noms de persones d'alt rang i poder, els jutges van perdre la confiança en les confessions i va cessar el pànic [...]* (Midelfort, 1972, 206).

També a França, l'última onada de judicis va portar un desordre social generalitzat: els criats acusaven els amos, els fills acusaven els pares, els marits acusaven les mullers. En aquestes circumstàncies, el rei va decidir intervenir-hi i Colbert va estendre la jurisdicció de París a tot França per posar fi a la persecució. Es va promulgar un nou codi legal en què la bruixeria ni tan sols s'esmentava (Mandrou, 1968, 443).

Tan bon punt l'Estat va haver pres el control de la caça de bruixes, els diferents governs, un a un, també van prendre la iniciativa de posar-hi fi. A partir de mitjan segle XVII, es van fer esforços per frenar el zel judicial i inquisitorial. Una conseqüència immediata va ser que, al segle XVIII, els *crims comuns* es van multiplicar de sobte (*Ibíd.*, 437). A Anglaterra, entre el 1686 i el 1712, quan la caça de bruixes ja agonitzava, les detencions per danys a la propietat (sobretot pallisses, cases i graners incendiats)

i els assalts van augmentar molt (Kittredge, 1929, 333), mentre els nous crims entraven als codis legals. La blasfèmia es va començar a considerar un delicte punible —a França, es va decretar que, després de la sisena condemna, es tallaria la llengua al blasfem— i també el sacrilegi (la profanació de relíquies i el robatori d'hòsties). També es van posar nous límits a la venda de verins; se'n va prohibir l'ús privat, només es podien comprar a condició que s'adquirís una llicència i es va estendre la pena de mort als emmetzinadors. Tot això suggereix que el nou ordre social ja estava prou consolidat perquè els delictes s'identifiquessin i es castiguessin com a tals, sense haver de recórrer a res sobrenatural. En paraules d'un parlamentari francès:

> *Ja no es condemna les bruixes i les fetilleres, primer perquè és difícil establir una prova de la bruixeria, i segon perquè aquestes condemnes han servit per fer mal. Per això s'ha deixat de blasmarles per coses incertes i només se les acusa de coses certes* (Mandrou, 1968, 361).

Un cop es va haver destruït el potencial subversiu de la bruixeria, fins i tot es podia permetre continuar la pràctica de la màgia. Quan es va haver acabat la caça de bruixes, moltes dones van continuar guanyant-se la vida predient el futur, venent amulets i practicant altres formes de màgia. Com anunciava Pierre Bayle el 1704, «a moltes províncies de França, a Savoia, al cantó de Berna i a molts altres llocs d'Europa [...] no hi ha cap poble ni llogarret, per petit que sigui, on no hi hagi algú que es consideri una bruixa» (Erhard, 1963, 30). A la França del segle XVIII, es va despertar un interès per la bruixeria, també entre la noblesa urbana, que —exclosa de la producció econòmica i amb la sensació que s'atacaven els

seus privilegis— satisfeia el desig de poder recorrent a les arts màgiques (*Ibíd.*, 31-32). Però en aquell moment les autoritats ja no estaven interessades en la persecució d'aquestes pràctiques, sinó que més aviat tendien a veure la bruixeria com un producte de la ignorància o un desordre de la imaginació (Mandrou, 1968, 519). Al segle XVIII, la intel·lectualitat europea fins i tot va començar a estar orgullosa de la il·lustració que havia adquirit i, segura de si mateixa, va començar a reescriure la història de la caça de bruixes despatxant-la com una conseqüència de la superstició medieval.

Però el fantasma de les bruixes va continuar rondant la imaginació de la classe dominant. El 1871, la burgesia parisenca el va recuperar per demonitzar les *communards* acusant-les de voler calar foc a París. No hi pot haver gaires dubtes del fet que els models per a les imatges i les històries escabroses que va fer servir la premsa burgesa per crear el mite de les *petroleuses* estaven extrets del repertori de la caça de bruixes. Com explica Edith Thomas, els enemics de la Comuna van al·legar que milers de proletàries rondaven per la ciutat (com bruixes), dia i nit, amb pots plens de querosè i etiquetes amb la inscripció B.P.B. (*bon pour bruler*, bo per cremar), segurament seguint les instruccions que els havien donat, com a part d'una gran conspiració per reduir París a cendra davant de les tropes que avançaven des de Versalles. Thomas escriu: «Hi havia *petroleuses* pertot arreu. A les zones ocupades per l'exèrcit de Versalles, n'hi havia prou que una dona fos pobra i anés mal vestida, que portés un cistell, una caixa o una gerra de llet» perquè fos sospitosa (Thomas, 1966, 166-167). Van executar sumàriament centenars de dones d'aquesta manera, mentre la premsa les vilipendiava als diaris. Com la bruixa, pintaven la *petroleuse* com una vella amb mirada de boja, salvatge i escabellada. A les mans

portava el pot amb el líquid que feia servir per perpetrar els seus crims.[44]

Amerigo Vespucci desembarca a la costa de l'Amèrica del Sud el 1497. Davant seu, seductorament ajaguda en una hamaca, hi ha Amèrica. Darrere seu, uns caníbals estan rostint restes humanes. Dibuix de Jan van der Straet, gravat per Theodore Galle (1589).

44. Pel que fa a la imatge de la *petroleuse*, vegeu *Art and the French Commune [L'art i la Comuna francesa]* (1995, 109-111; 196-199) d'Albert Boime, i *Paris Babylon: the Story of the Paris Commune [La Babilònia de París: història de la Comuna de París* (1994, 352-353) de Rupert Christiansen.

Colonització i cristianització

Caliban i les bruixes al Nou Món

«...i diuen que hem vingut a aquesta terra per destruir el món. Diuen que els vents esgavellen les cases, i tomben els arbres, i que el foc els crema, però que nosaltres ho devorem tot, consumim la terra, desviem els rius, no estem mai quiets, no descansem mai, sinó que sempre correm d'un cantó a l'altre, buscant or i plata, i no estem mai satisfets, i després hi juguem, fem guerres, ens matem els uns als altres, robem, reneguem, no diem mai la veritat, i els hem pres els seus mitjans de subsistència. I finalment maleeixen el mar que ha portat a la terra unes criatures tan dolentes i cruels.»

Girolamo Benzoni

Historia del Mondo Nuovo, 1565.

«...aclaparades per la tortura i el dolor, van obligar [les dones] a confessar que adoraven els huacas *[...] Es lamentaven, «Ara, en aquesta vida, les dones [...] som cristianes; potser el capellà té la culpa que les dones adorem les muntanyes, que fugim als turons i a la* puna*, ja que aquí no hi ha justícia per a nosaltres.»*

Felipe Guamán Poma de Ayala,

Nueva chronica y Buen Gobierno, *1615.*

Introducció

La història del cos i de la caça de bruixes que he presentat es basa en el supòsit que es pot resumir amb la referència a Caliban i la bruixa, els personatges de *La tempesta* que simbolitzen la resistència dels indis americans a la colonització.[1] El supòsit és la continuïtat entre la subjugació de la població del Nou Món i la d'Europa, les dones en particular, durant la transició al capitalisme. En tots dos casos veiem l'expulsió forçada de comunitats senceres de la seva terra, un empobriment a gran escala, el llançament de campanyes de *cristianització* destructores de l'autonomia de la gent i de les relacions comunals. També veiem una influència recíproca amb la qual les formes de repressió que s'havien desenvolupat al Vell Món es van transportar al Nou i, després, es van tornar a importar a Europa.

Les diferències no s'haurien de subestimar. Al segle XVIII, a causa de l'afluència d'or, plata i altres recursos provinents de les Amèriques a Europa, havia pres forma una divisió

1. De fet, Sícorax —la bruixa— no ha entrat en la imaginació revolucionària llatinoamericana de la manera que hi ha entrat Caliban; ella encara és invisible, com ho ha sigut la lluita de les dones contra la colonització durant molt de temps. Pel que fa a Caliban, l'escriptor cubà Roberto Fernández Retamar (1989, 5-21) explica molt bé què representa en un influent assaig:

> *El nostre símbol no és Ariel [...], sinó Caliban. Això ho veiem especialment clar els habitants mestissos de les mateixes illes on vivia Caliban. Pròspero va envair les illes, va matar els nostres avantpassats, va esclavitzar Caliban i li va ensenyar el seu llenguatge per fer-se entendre. Quina altra cosa pot fer, Caliban, sinó fer servir aquest mateix llenguatge —avui no en té cap altre— per maleir-lo [...]? Des de Tupac Amaru [...] Toussaint-Louverture, Simón Bolívar [...] José Martí [...] Fidel Castro [...] Che Guevara [...] Franz Fanon [...] Què és la nostra història, què és la nostra cultura, si no la història i la cultura de Caliban? (pàg. 14)*

internacional del treball que dividia el nou proletariat global mitjançant diferents relacions de classe i sistemes de disciplina, i això va marcar el començament d'historials sovint conflictius en la classe treballadora. Però les semblances en el tractament a què es van sotmetre les poblacions d'Europa i Amèrica són suficients per demostrar l'existència d'una lògica única que governava el desplegament del capitalisme i el caràcter estructural de les atrocitats perpetrades en aquest procés. Un exemple notable és l'extensió de la caça de bruixes a les colònies americanes.

Els historiadors del passat consideraven que la persecució de dones i homes amb el càrrec de bruixeria era un fenomen que estava limitat a Europa. L'única excepció que es va admetre a aquesta regla van ser els judicis de Salem, que continuen sent el centre d'interès dels acadèmics que estudien la caça de bruixes al Nou Món. Ara ja es reconeix, però, que el càrrec d'adoració al dimoni va tenir una funció crucial també en la colonització de la població aborigen americana. Sobre aquest tema, s'han d'esmentar dos textos, en particular, que constitueixen la base de la meva argumentació en aquest capítol. El primer és *Moon, Sun, and Witches [Lluna, sol i bruixes]* (1987), un estudi sobre la caça de bruixes i la redefinició de les relacions de gènere en la societat inca i al Perú colonial, que —pel que jo sé— és la primera que reconstrueix en anglès la història de les dones andines perseguides com a bruixes. L'altre és *Streghe e Potere* (1998) de Luciano Parinetto, una sèrie d'assaigs que documenten l'impacte de la caça de bruixes a Amèrica sobre els judicis de bruixes a Europa, tot i que espatllats per la insistència de l'autor en el fet que la persecució de bruixes era neutral pel que feia al gènere.

Aquests dos treballs demostren que, també al Nou Món, la caça de bruixes va ser *una estratègia deliberada utilitzada per les autoritats per infondre terror*, destruir la resistència col·lectiva, silenciar comunitats senceres

i enfrontar els seus membres entre ells. *També era una estratègia de tancament,* que, segons el context, podia ser tancament de terres, de cossos o de relacions socials. Sobretot, com a Europa, la caça de bruixes va ser un mitjà de deshumanització i, com a tal, la forma paradigmàtica de repressió per justificar l'esclavitud i el genocidi.

La caça de bruixes no va destruir la resistència dels colonitzats. Sobretot a causa de la lluita de les dones, la connexió dels indis americans amb la terra, les religions locals i la natura van sobreviure a la persecució i van significar, durant més de cinc-cents anys, una font de resistència anticolonial i anticapitalista. Això és extremament important per a nosaltres, en una època en què s'està perpetrant una assalt renovat als recursos i a la manera de viure dels indígenes de tot el planeta; hem de repensar com van lluitar els conquistadors per sotmetre aquells a qui colonitzaven i què va permetre que aquests darrers subvertissin el pla dels colonitzadors i creessin, contra la destrucció del seu univers físic i social, una nova realitat històrica.

El naixement dels caníbals

Quan Colom va salpar cap a *les Índies*, la caça de bruixes a Europa encara no era un fenomen de masses. Així i tot, l'ús de l'adoració del diable com una arma per atacar els enemics polítics i vilipendiar poblacions senceres (com els musulmans i els jueus) ja era comú entre els membres de l'elit. I encara més, com explica Seymour Phillips, s'havia desenvolupat una «societat persecutòria» a l'Europa medieval, alimentada pel militarisme i la intolerància cristiana, que mirava l'altre bàsicament com un objecte agressiu (Phillips, 1994). Per això no és estrany que «caníbal», «infidel», «bàrbar», «races monstruoses» i «adorador del diable»

fossin els «models etnogràfics» amb què els europeus «van entrar a la nova era d'expansió» (*Ibíd.,* 62) i els models que imposaven el filtre a través del qual els missioners i els conquistadors interpretaven les cultures, les religions i els costums sexuals dels pobles que trobaven.[2] Altres marques culturals van contribuir a la invenció dels indis. El més estigmatitzador, i potser una projecció de la necessitat de mà d'obra dels espanyols, era la *nuesa* i la *sodomia*, trets que qualificaven els amerindis com a éssers que vivien en un estat animal (per tant, susceptibles de convertir-se en bèsties de càrrega), tot i que alguns relats també consideraven un senyal de la seva bestialitat la propensió a compartir-ho tot i a «donar tot el que tenen a canvi de coses de poc valor» (Hulme, 1994, 198).

Definint les poblacions aborígens americanes com caníbals, adoradores del diable i sodomites, els espanyols van donar suport a la ficció que la conquesta no va ser un saqueig flagrant d'or i plata, sinó una missió de conversió; i aquesta reivindicació va ajudar la Corona espanyola, el 1508, a guanyar-se la benedicció del papa i l'autoritat absoluta de l'Església a les Amèriques. També va eliminar, als ulls del món i possiblement als dels mateixos colonitzadors, qualsevol sanció contra les atrocitats que poguessin cometre contra els indis, de manera que això va funcionar com una llicència per matar, independentment del que les presumptes víctimes poguessin fer. I, efectivament, «el fuet, la forca i el cep, la presó, la tortura, la

[2] En un informe sobre l'illa de La Hispaniola, en la seva *Historia general de las Indias* (1551), Francisco López de Gomara podia declarar amb certesa absoluta que «el principal déu que tenen en aquesta illa és el dimoni», i que el dimoni vivia entre les dones (De Gomara, 49). De manera semblant, el llibre v de la *Historia* (1590) d'Acosta, on l'autor parla de la religió i els costums dels habitants de Mèxic i el Perú, es dedica a les moltes formes que tenen d'adorar el diable, entre les quals hi ha els sacrificis humans.

violació i, ocasionalment, la mort es van convertir en les armes habituals per fer complir la disciplina de treball» al Nou Món (Cockroft, 1990, 19).

En una primera fase, però, la imatge dels colonitzats com a adoradors del diable podia coexistir amb una de més positiva, fins i tot idíl·lica, que representava els indis com uns éssers innocents i generosos, que feien una vida «lliure d'esforç i tirania» que recordava la mítica «època daurada» en un paradís terrenal (Brandon, 1986, 6-8; Sale, 1991, 100-101).

Aquesta caracterització podria ser un estereotip literari o, com ha suggerit Roberto Retamar, entre altres, l'homòleg retòric de la imatge del salvatge, que expressa la incapacitat dels europeus de veure les persones que es troben com a éssers humans reals.[3] Però aquesta visió optimista també corresponia a un període de la conquesta (del 1520 a la dècada del 1540) en què els espanyols encara creien que podrien convertir i sotmetre fàcilment les poblacions aborígens (Cervantes, 1994).

Va ser l'època dels bateigs massius, l'època en què es va desplegar un gran zel per convèncer els indis que es

[3] «La imatge de carib/caníbal», escriu Retamar, «contrasta amb una altra, la de l'americà present als escrits de Colom: la de l'arauac de les grans Antilles —el *taïno* del principi—, que descriu com un ésser pacífic, mans i fins i tot poruc i covard. Totes dues visions de l'aborigen americà circularan vertiginosament per Europa [...] El taïno es convertirà en l'habitant paradisíac d'un món utòpic [...] El carib, d'altra banda, esdevindrà un caníbal —un home bestial, antropòfag, situat al marge de la civilització i al qual s'ha de combatre a mort. Però, entre totes dues visions, hi ha menys contradicció del que podria semblar a primera vista.». Cada una de les imatges correspon a una intervenció colonial —que assumeix el dret de controlar la vida de la població aborigen del Carib— que Retamar considera que encara continua en el present. Una prova del parentiu entre aquestes dues imatges, assenyala Retamar, és el fet que tant els benignes taïnos com els ferotges caribs van ser exterminats (*Ibíd.,* 6-7).

canviessin el nom i abandonessin els seus déus i els seus costums sexuals, especialment la poligàmia i l'homosexualitat. Van obligar les dones que portaven el pit descobert a cobrir-se'l; els homes amb tapalls es van haver de posar pantalons (Cockroft, 1983, 21). Però, en aquesta època, la lluita contra el dimoni consistia sobretot a cremar *ídols* locals en focs de camp, tot i que el pare franciscà Juan de Zumarraga va fer jutjar i cremar a la foguera molts dirigents polítics i religiosos al Mèxic central entre l'any 1536 (quan es va introduir la Inquisició a l'Amèrica del Sud) i el 1543.

A mesura que avançava la conquesta, però, no quedava espai per als acords. Imposar el poder sobre un altre poble no és possible sense denigrar-lo fins al punt que es descarta la possibilitat d'identificació. D'aquesta manera, tot i les primeres prèdiques sobre els benignes taïnos, es va posar en marxa una màquina ideològica, complementària de la militar, que retratava els colonitzats com a éssers *bruts* i demoníacs que practicaven tota mena d'abominacions, mentre que els mateixos crims que prèviament s'havien atribuït a la falta d'educació religiosa —sodomia, canibalisme, incest, transvestisme— ara es tractaven com un senyal que els indis estaven sota el domini del diable i eren una justificació per privar-los de la terra i de la vida (Williams, 1986, 136-137). En referència a aquest canvi d'imatge, Fernando Cervantes escriu a *The Devil and the New World [El dimoni i el Nou Món]* (1994):

> *abans del 1530, hauria estat difícil predir quina d'aquestes visions resultaria dominant. Cap a la meitat del segle XVI, però, havia triomfat una visió negativa, demoníaca, de les cultures amerínd*ies, *i la seva influència descendia com una boira espessa sobre cada declaració, oficial o no oficial, que es feia sobre el tema (1994, 8).*

Es podria conjecturar, a partir de les cròniques contemporànies dels indis —com la de Gomara (1556) i la d'Acosta (1590)—, que aquest canvi de perspectiva el va provocar la trobada d'Europa amb estats imperialistes com l'asteca i l'inca, la maquinària repressora dels quals incloïa la pràctica de sacrificis humans (Martínez *et al*., 1976). A la *Historia natural y moral de Las Indias*, publicat a Sevilla el 1590 pel jesuïta José de Acosta, trobem descripcions que ens ofereixen la vívida sensació de repulsió que provocaven als espanyols els sacrificis en massa efectuats particularment pels asteques, que implicaven milers de joves (presoners de guerra o nens i esclaus comprats).[4] En canvi, quan llegim la crònica de la destrucció de les índies o qualsevol altra crònica de la conquesta de Bartolomé de las Casas, ens preguntem per què els espanyols s'escandalitzaven tant davant d'aquestes pràctiques, si ells mateixos no tenien cap escrúpol a l'hora de cometre les atrocitats més esborronadores en nom de Déu i de l'or i, segons Cortés, l'any 1521 havien massacrat 100.000 persones per conquerir Tenochtitlán (Cockroft, 1983, 19).

De manera semblant, els rituals caníbals que havien descobert a Amèrica, que figuren de manera prominent als registres de la conquesta, no devien ser gaire diferents de les pràctiques mèdiques que eren populars a Europa en aquella mateixa època. Durant els segles XVI, XVII i fins i tot XVIII, el fet de beure sang humana (especialment la sang

4. Els sacrificis humans ocupen un espai considerable en el relat d'Acosta sobre els costums religiosos dels inques i els asteques. Descriu com, durant algunes festes del Perú, se sacrificaven tres-centes o quatre-centes criatures, de dos a quatre anys —«duro e inhumano spetaculo», en les seves paraules. També descriu, entre altres, el sacrifici de setanta soldats espanyols capturats a la batalla de Mèxic i, com De Gomara, declara amb absoluta convicció que aquestes morts eren obra del diable (p. 250 i següents).

dels que havien mort de forma violenta) i l'aigua de mòmia, que s'obtenia sucant carn humana en diferents licors, era un remei comú per a l'epilèpsia i altres malalties a molts països europeus. A més, aquest tipus de canibalisme, «que incloïa carn humana, sang, el cor, el crani, el moll de l'os i altres parts corporals, no es limitava a grups marginals de la societat, sinó que es practicava en els cercles més respectables» (Gordon-Grube, 1988, 406-407).[5] Per tant, el nou horror que sentien els espanyols per les poblacions aborígens, després de la dècada del 1550, no es pot atribuir simplement a un xoc cultural, sinó que s'ha de veure com una reacció inherent a la lògica de la colonització, que, inevitablement, ha de deshumanitzar i témer els que vol esclavitzar.

L'èxit d'aquesta estratègia es pot veure en la facilitat amb què els espanyols racionalitzaven els alts índexs de mortalitat causats per les epidèmies que van arrasar la regió després de la conquesta i que ells interpretaven com un càstig de Déu per la conducta bestial dels indis.[6] Igual-

5. A Nova Anglaterra, els metges administraven remeis «fets amb cadàvers humans». Entre els més populars, universalment recomanat com a panacea per a qualsevol mal, hi havia la *mòmia*, un remei preparat amb les restes d'un cadàver assecat o embalsamat. Pel que fa al consum de sang humana, Gordon-Grube (1988, 407) assenyala: «Els botxins tenien la prerrogativa de vendre's la sang dels criminals decapitats. Es donava, encara calenta, a epilèptics i a altres pacients que esperaven en munió al lloc de l'execució amb el pot a la mà».

6. Walter L. Williams escriu:

> *Els espanyols no s'adonaven del motiu per què els indis es morien contínuament de malalties, sinó que s'ho prenien com una indicació que formava part del pla de Déu per eliminar els infidels. Oviedo va concloure: «Hi ha una causa que fa que Déu permeti que siguin destruïts. I no tinc dubtes que, per culpa dels seus pecats, Déu aviat els haurà suprimit.». Després raonava, en una carta al rei en què condemnava els maies*

ment, el debat que va tenir lloc el 1550 a Valladolid, Espanya, entre Bartolomé de las Casas i el jurista espanyol Juan Ginés de Sepúlveda, sobre si els indis s'havien de considerar éssers humans o no, hauria estat impensable sense una campanya ideològica que els representés com animals i dimonis.[7]

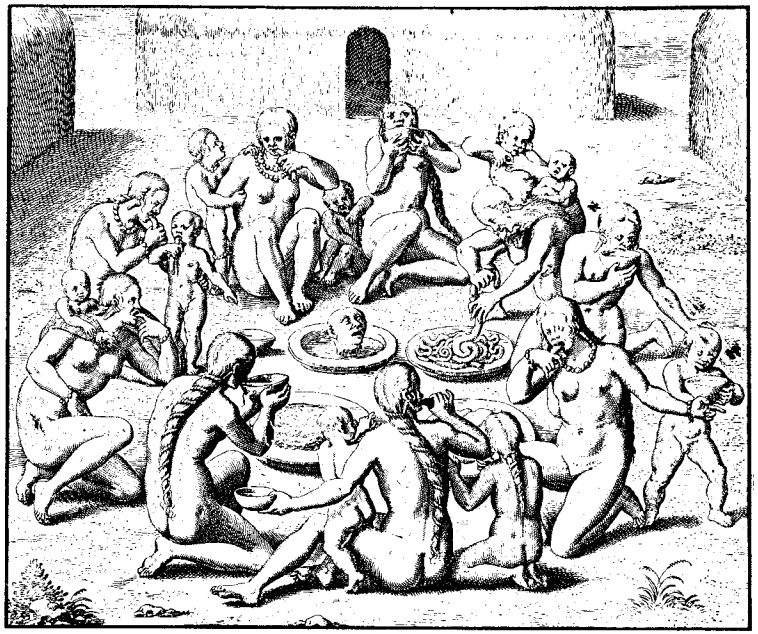
La proliferació d'il·lustracions que retrataven la vida al Nou Món, i que van començar a circular per Europa a partir de la dècada del 1550, van acabar de completar aquesta feina de degradació amb una munió de cossos nus i tiberis caníbals —que recordaven el sàbat de les bruixes— amb caps i membres humans com a plat principal. Un exemple tardà d'aquest gènere de literatura és *Le Livre des Antipodes* (1630), compilat per Johann Ludwig Gottfried, on podem veure un bon nombre d'imatges terrorífiques: dones i criatures afartant-se de vísceres humanes o la comunitat caníbal aplegada al voltant d'una graella cruspint-se braços i cames mentre veu rostir-se les restes humanes. Una de les contribucions prèvies a la producció cultural dels amerindis com a éssers bestials són les il·lustracions de *Les Singularitéz de la France Antarctique* (París, 1557) del franciscà francès André Thevet, que ja se centrava en els temes de la manera d'esquarterar, coure i assaborir la carn humana; i una altra és la *Wahrhaftige Historia* (Marburg, 1557) de Hans Staden, en què l'autor descriu el seu captiveri entre indis caníbals del Brasil (Parinetto, 1998, 428).

perquè acceptaven la conducta homosexual: «Ho vull esmentar per declarar amb més força la culpa per la qual Déu castiga els indis i la raó per què no s'han merescut la seva misericòrdia.» (Williams, 1986, 138).

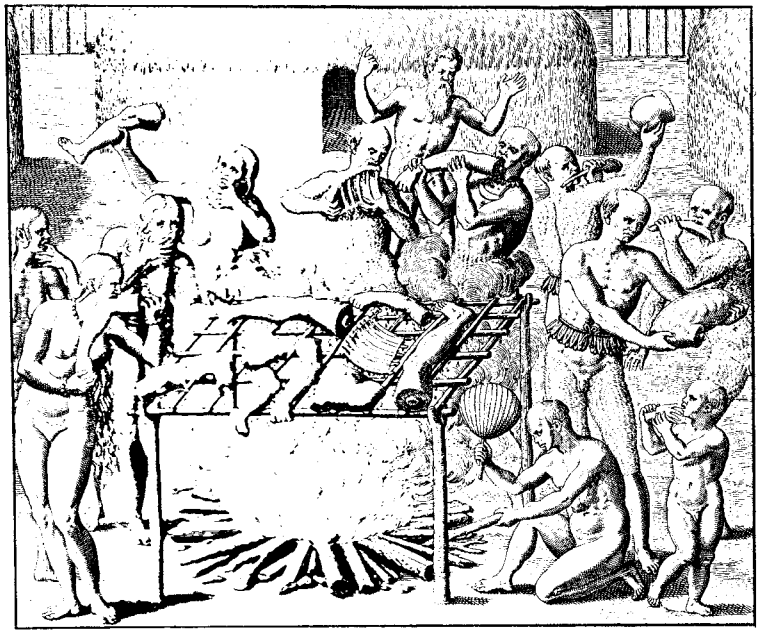
7. El fonament teòric del raonament de Sepúlveda a favor de l'esclavització dels indis era la doctrina aristotèlica sobre l'*esclavitud natural* (Hanke, 1970, 16 i següents).

Explotació, resistència i demonització

La decisió de la Corona espanyola, a la dècada del 1550, d'introduir un sistema molt més sever d'explotació a les colònies americanes va representar un punt d'inflexió en la campanya de propaganda antiíndia i antiidolatria que va acompanyar el procés de colonització. La decisió va ser motivada per la crisi de *l'economia de saqueig* que s'havia implantat després de la conquesta, amb la qual l'acumulació de riquesa continuava depenent de l'expropiació dels béns excedents dels indis més que de l'explotació directa del seu treball



Els diaris de viatge il·lustrats amb imatges terrorífiques de caníbals endrapant restes humanes van proliferar a Europa després de la conquesta. Un tiberi caníbal a Bahia, al Brasil, segons la descripció de l'alemany J. G. Aldenburg.



Caníbals de Bahia fent un tiberi amb carn humana. Les il·lustracions que retrataven la comunitat ameríndia rostint restes humanes i menjant-se-les van acabar de completar la degradació de les poblacions americanes aborígens iniciada per obra dels missioners.

(Spalding, 1984; Steve J. Stern, 1982). Fins a la dècada del 1550, tot i les massacres i l'explotació associades al sistema de l'*encomienda*, els espanyols no havien desbaratat del tot les economies de subsistència que s'havien trobat a les zones que colonitzaven. Pel que feia a la riquesa que acumulaven, havien confiat en els sistemes de tributs establerts pels asteques i els inques, mitjançant els quals uns caps designats (*caciques* a Mèxic, *kurakas* al Perú) els entregaven unes quotes de béns i de treball suposadament compatibles amb la supervivència de les economies locals. El tribut que exigien

els espanyols era molt més alt que el que mai havien reclamat els asteques i els inques a les poblacions que conquistaven; així i tot, no era suficient per satisfer les seves necessitats. A la dècada del 1550, els costava aconseguir prou mà d'obra tant per als *obrajes* —tallers de manufactura on es produïen articles per al mercat internacional— com per a l'explotació de les mines de plata i de mercuri acabades de descobrir, com la llegendària del Potosí.[8]

La necessitat d'esprémer les poblacions aborígens per extreure'n més treball provenia principalment de la situació interna de la Corona espanyola, que, literalment, surava sobre els lingots d'or americans, que servien per comprar menjar i articles que Espanya ja no produïa. A més, la riquesa saquejada va finançar l'expansió territorial europea de la Corona. Aquesta situació depenia fins a tal punt de l'arribada contínua de càrregues de plata i or del Nou Món que, a la dècada del 1550, la Corona estava disposada a minar el poder dels *encomenderos* per apropiar-se del gruix del treball dels indis per a l'extracció de la plata que s'enviava a Espanya.[9] Però cada vegada hi havia més resistència a la colonització (Spalding, 1984, 134-135); Stern, 1982).[10] Va ser com a reacció a aquest desafiament que,

8. La mina es va descobrir el 1545, cinc anys abans que tingués lloc el debat entre Las Casas i Sepúlveda.

9. A la dècada del 1550, la Corona espanyola depenia tant de l'or i la plata d'Amèrica per a la seva supervivència —el necessitaven per pagar els mercenaris que lluitaven a les seves guerres— que confiscava les càrregues de lingots d'or i plata que arribaven en vaixells privats. Normalment, aquests vaixells transportaven els diners que havien estalviat els que havien participat en la conquesta i que es disposaven a retirar-se a Espanya. Per això, durant uns quants anys, va esclatar un conflicte entre els expatriats i la Corona, que va culminar amb una nova legislació que limitava el poder d'acumulació dels expatriats.

10. Al llibre *Tribute to the Household [Tribut a l'administració domèstica]* (1982) d'Enrique Mayer, hi ha una potent descripció d'aquesta

tant a Mèxic com al Perú, es va declarar una guerra a les cultures indígenes que va aplanar el camí a una intensificació draconiana del domini colonial.

A Mèxic, el canvi es va produir el 1562, quan, per iniciativa del provincial Diego de Landa, es va engegar una campanya antiidolatria a la península del Yucatán, en el decurs de la qual es van acorralar i torturar brutalment més de 4500 persones sota l'acusació de practicar sacrificis humans. Després, les van sotmetre a un càstig públic molt ben orquestrat que va acabar destruint-los el cos i la moral (Clendinnen, 1987, 71-92). Els càstigs infligits van ser tan cruels (assots tan severs que van fer rajar sang; anys d'esclavitud a les mines) que molta gent va morir o va quedar incapacitada per a la feina; altres van fugir de casa o es van suïcidar, de manera que es va acabar la feina i es va desbaratar l'economia regional. De tota manera, la persecució que va organitzar Landa va ser la base d'una nova economia colonial, ja que indicava a la població local que els espanyols havien arribat per quedar-s'hi i que s'havia acabat el reialme dels vells déus (*Ibíd.*, 190).

Al Perú, també, el primer atac al diabolisme a gran escala va tenir lloc a la dècada del 1560, coincidint amb el sorgiment del moviment Taqui Onqoy,[11] un moviment natiu mil·lenarista que predicava contra la col·laboració amb els europeus i a favor d'una aliança panandina dels déus locals (*huacas*) que posés fi a la colonització. Els taquionqos atribuïen la derrota que havien sofert i la mortaldat creixent

resistència que descriu les famoses *visitas* que els *encomenderos* feien als pobles per fixar el tribut que cada comunitat els devia a ells i a la Corona. Els nadius dels pobles de muntanya dels Andes clissaven la processó d'homes a cavall hores abans que arribessin i molts joves fugien del poble, distribuïen la canalla en cases diferents i amagaven els recursos.

11. El nom Taqui Onqoy descriu el trànsit en què entraven els participants del moviment quan ballaven.

a l'abandonament dels déus locals i encoratjaven la gent a rebutjar la religió cristiana i els noms, el menjar i la roba que rebien dels espanyols. També esperonaven la gent perquè es negués a pagar els tributs i a fer els treballs forçats que els imposaven els colonitzadors i a «deixar de portar camises, barrets, sandàlies o qualsevol altra roba d'Espanya» (Stern, 1982, 53). Si ho feien —prometien—, els *huacas* revifats girarien el món de cap per avall i destruirien els espanyols enviant malalties i inundacions a les seves ciutats: l'oceà creixeria per esborrar qualsevol record de la seva existència (Stern, 1982, 52-64).

L'amenaça que feien els taquionqos era seriosa, ja que, amb la convocatòria d'una unificació panandina dels *huacas*, el moviment va marcar el començament d'un nou sentit d'identitat capaç de superar les divisions relacionades amb l'organització tradicional dels *ayullus* (unitat familiar). En paraules de Stern, va marcar la primera vegada que la gent dels andes va començar a pensar-se com un sol poble, com a indis (Stern, 1982, 59). I, de fet, el moviment es va estendre molt; va arribar «cap al nord, fins a Lima; cap a l'est, fins a Cusco, i per l'alta *puna* del sud, fins a La Paz, a l'actual Bolívia» (Spalding, 1984, 246). La reacció va arribar amb el Concili eclesiàstic de Lima del 1567, que va establir que els capellans «haurien d'extirpar les innombrables supersticions, cerimònies i ritus diabòlics dels indis. [...] També haurien d'arrencar de soca-rel l'embriaguesa, arrestar els metges-bruixots i, sobretot, descobrir i destruir els llocs sagrats i els talismans» relacionats amb l'adoració de déus locals (*huacas*). Aquestes recomanacions es van repetir en un sínode de Quito, el 1570, on es va tornar a denunciar que «hi ha famosos metges-bruixot que custodien els *huacas* i conversen amb el dimoni» (Hemming, 1970, 397).

Els *huacas* eren muntanyes, fonts, pedres i animals que encarnaven els esperits dels avantpassats. Com a tals, se'ls cuidava, alimentava i adorava col·lectivament, ja que

tothom reconeixia en ells el lligam principal amb la terra i amb les pràctiques agrícoles, crucials per a la reproducció econòmica. En algunes regions de l'Amèrica del Sud, les dones hi parlaven —i es veu que encara ho fan— per assegurar una bona collita (Descola, 1994, 191-214).[12] Destruir-los o prohibir-ne l'adoració era atacar la comunitat, les seves arrels històriques, la relació de la gent amb la terra i la seva relació intensament espiritual amb la natura. Els espanyols ho van entendre i, durant la dècada del 1550, es van embrancar en una destrucció sistemàtica de qualsevol cosa que recordés un objecte de culte. El que van escriure Claude Baudez i Sydney Picasso sobre la campanya antiidolatria que van conduir els franciscans contra els maies del Yucatán també es pot aplicar a la resta de Mèxic i al Perú.

«Es van destruir ídols, es van cremar temples, es va castigar amb la mort els qui celebraven ritus natius i practicaven sacrificis. Es van prohibir les festes, els banquets, les cançons i les danses, així com qualsevol activitat artística o intel·lectual (la pintura, l'escultura, l'observació de les estrelles, l'escriptura jeroglífica) —ja que se sospitava que

[12] Philippe Descola explica que, entre els achuar, una població de la part alta de l'Amazònia, «la condició necessària per a un conreu eficaç depèn del comerç directe, harmoniós i constant amb Nunkui, l'esperit protector dels horts» (Descola, 1994, 192). Això és el que fan totes les dones cantant cançons secretes «des del cor» i encanteris màgics a les plantes i les herbes de l'hort per instigar-les a créixer (*Ibíd.*, 198). La relació entre una dona i l'esperit que li protegeix l'hort és tan íntima que, quan la dona mor, «l'hort la segueix, ja que, amb excepció de la seva filla soltera, cap altra dona no gosaria entrar en una relació d'aquesta mena si no és que ella mateixa l'havia iniciada». Pel que fa als homes, són «per tant, incapaços de substituir la seva dona si n'hi hagués necessitat [...] Quan un home ja no té cap dona (mare, muller, germana o filla) que li cultivi l'hort i li faci el menjar, no té cap altra possibilitat que suïcidar-se». (Descola, 1994, 175).

les inspirava el dimoni—, i es va perseguir implacablement qualsevol que hi participés» (Baudez i Picasso, 1992, 21).

Aquest procés va anar de bracet amb la reforma que exigia la Corona espanyola, que va augmentar l'explotació de la mà d'obra indígena per assegurar una afluència més gran d'or i plata als seus cofres. Es van introduir dues mesures amb aquest propòsit, totes dues facilitades per la campanya antiidolatria. Segons la primera, la quota de mà d'obra que els caps locals havien de subministrar per a les mines i els *obrajes* es va incrementar molt, i l'execució de la nova norma es va posar sota la supervisió d'un representant local de la Corona (*corregidor*), que tenia el poder d'arrestar i administrar altres formes de càstig en cas d'incompliment. Amb la segona mesura, es va introduir un programa de reassentament (*reducciones*) que va fer traslladar gran part de la població rural a pobles designats per

Dona andina forçada a treballar als *obrajes*, tallers de manufactura que produïen per al mercat internacional. Escenes de Felipe Guamán Poma de Ayala.

tenir-la sota un control més directe. La destrucció dels *huacas* i la persecució de la religió dels avantpassats que hi estava relacionada va tenir un paper decisiu per a totes dues mesures, ja que les *reducciones* van guanyar força a partir de la demonització dels llocs de culte locals.

Aviat es va fer evident, però, que sota la tapadora de la cristianització la gent continuava adorant els seus déus, de la mateixa manera que tornaven als seus *milpas* (camps) quan els havien fet fora de casa seva. Per això, en comptes de disminuir, l'atac als déus locals es va intensificar amb el temps i va tenir el seu clímax entre el 1619 i el 1660, quan la destrucció dels ídols es va acompanyar d'autèntiques caces de bruixes, aquesta vegada adreçades en particular a les dones. Karen Spalding ha descrit una d'aquestes caces de bruixes, efectuada al *repartimiento* de Huarochirí el 1660 pel capellà inquisidor Don Juan Sarmiento. Segons Spalding, la investigació es va portar a terme seguint el mateix patró de les caces de bruixes d'Europa. Va començar amb la lectura de l'edicte contra la idolatria i la pronúncia d'un sermó contra aquest pecat. Va seguir amb una sèrie de denúncies secretes aportades per informants anònims; després, va venir l'interrogatori a les sospitoses, l'ús de la tortura per extreure'n confessions i, finalment, la sentència i el càstig, que en aquest cas va consistir en una flagel·lació pública, l'exili i altres formes diferents d'humiliació:

> *Van portar a la plaça pública les persones sentenciades [...] Les van posar sobre mules i ases, amb una creu de fusta d'unes sis polzades de llargada penjada al coll. Les van obligar a portar aquestes marques d'humiliació a partir d'aquell dia. Les autoritats religioses els van posar sobre el cap una* coroza *medieval, un barret en forma de con, fet de cartró, que era la marca catòlica europea de la infàmia i la vergonya. Els tallaven arran els cabells de sota aquesta caputxa —un senyal d'humiliació andí. Les que estaven condemnades a rebre assots, portaven l'esquena nua. Els lligaven una corda al voltant del coll. Les feien desfilar a poc a poc pels carrers de la ciutat amb un pregoner al capdavant que llegia en veu alta els seus crims [...] Després d'aquest espectacle, les persones condemnades es retiraven, algunes amb l'esquena sagnant pels 20, 40 o 100 assots amb el gat de nou cues que els havia brandat el botxí del poble* (Spalding, 1984, 256).

Spalding conclou que:

> *Les campanyes contra la idolatria eren rituals exemplars, peces de teatre didàctic adreçades al públic tant com als participants, semblants als penjaments públics de l'Europa medieval* (*Ibíd.*, 65)

L'objectiu era intimidar la població, crear un «espai de mort»[13] on els rebels potencials quedessin tan paralitzats

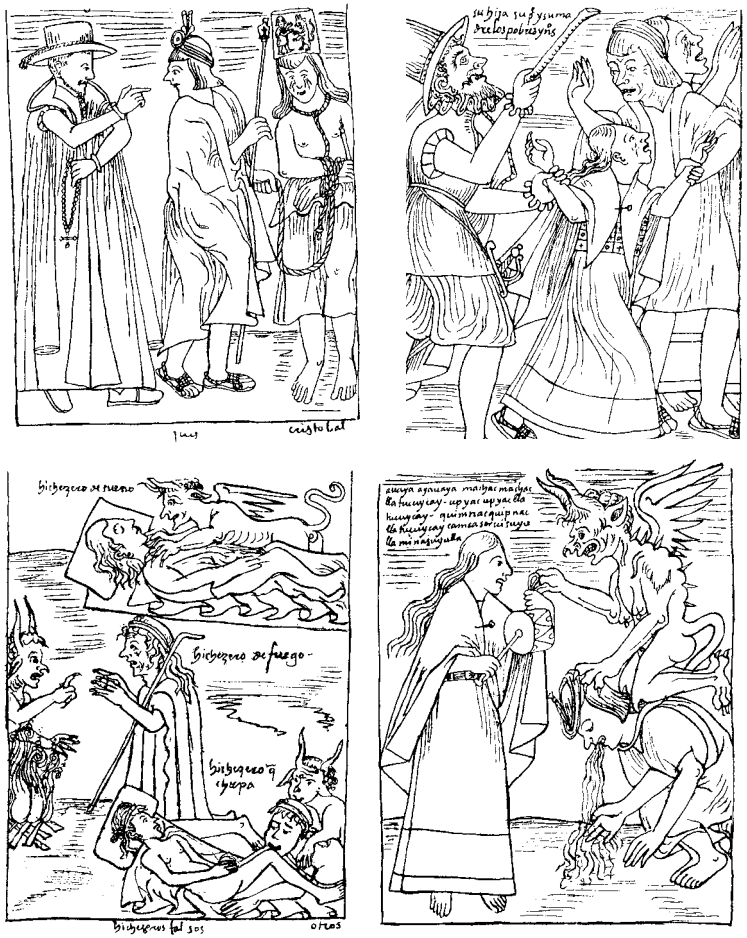
[13] Aquesta és l'expressió que fa servir Michael Taussig a *Shamanism, Colonialism and the Wild Man [Xamanisme, colonialisme i l'home salvatge]* (1911) per donar èmfasi a la funció del terror en l'establiment de l'hegemonia colonial d'Amèrica:

> *Siguin quines siguin les conclusions que extraiem de la rapidesa amb què es va aconseguir l'hegemonia, seria poc assenyat menystenir el paper del terror. I amb això vull dir que hem d'examinar amb detall el terror, que, a més de ser una condició fisiològica, també és una condició social amb unes característiques especials que li permeten servir de mediador* par excellance *de l'hegemonia colonial: l'*espai de mort *on els indis, els africans i els blancs van crear un Nou Món*» (pàg. 5) (El destacat és meu).

per la por que acabessin acceptant qualsevol cosa abans que haver-se de sotmetre a les mateixes proves que els públicament assotats i humiliats. En això, els espanyols van tenir èxit en part. Per por de la tortura, hi va haver denúncies anònimes i humiliacions públiques; es van trencar moltes aliances i amistats; es va debilitar la fe de la gent en els seus déus, i l'adoració es va convertir en una pràctica secreta individual més que no pas col·lectiva, com havia estat a Amèrica abans de la conquesta.

Podem deduir fins a quin punt el terror d'aquestes campanyes va afectar el teixit social, segons Spalding, pels canvis que, amb el temps, es van produir en la naturalesa de les acusacions. Mentre que a la dècada del 1550 la gent podia reconèixer públicament el seu lligam i el de la comunitat amb la religió tradicional, cap a la dècada del 1650, els crims de què se'ls acusava giraven al voltant de la bruixeria, una pràctica que en aquell moment suposava una conducta secreta, i les acusacions cada vegada s'assemblaven més a les que es feien a les bruixes d'Europa. En la campanya engegada el 1660 a la zona de Huarochirí, per exemple, «els crims descoberts per les autoritats [...] estaven relacionats amb els actes de curar, trobar objectes perduts i altres formes del que generalment es podria anomenar *bruixeria* rústica». Així i tot, la mateixa campanya va revelar que, tot i la persecució, als ulls de les comunitats, «els avantpassats i els *huacas* continuaven sent essencials per a la seva supervivència» (Spalding, 1984, 261).

Taussig afegeix, però, que l'espai de mort també és un «espai de transformació», ja que, «amb l'experiència de sentir la mort a prop, és ben possible que hi hagi un sentiment vital més vivaç; amb la por no només es produeix un augment de la inseguretat, sinó també una fragmentació i, a partir d'aquí, una pèrdua de l'adaptació a l'autoritat (*Ibíd.*, 7).



Escenes de Felipe Guamán Poma de Ayala que representen les terribles experiències que havien de viure les dones andines i els seguidors de la religió dels avantpassats. Escena 1: Humiliació pública durant una campanya contra la idolatria. Escena 2: Dones com a *botí de la conquesta*. Escena 3: Els *huacas*, representats com el dimoni, parlen a través d'un somni. Escena 4: Un membre del moviment Taqui Onqoy amb un indi borratxo posseït per un *huaca* representat com el dimoni. (De Steve J. Stern, 1982).

Dones i bruixes a Amèrica

No és una coincidència que «la majoria de persones condemnades en la investigació de Huarochirí del 1660 fossin dones (28 de 32)» (Spalding, 1984, 258), de la mateixa manera que les dones havien representat la presència majoritària al moviment Taqui Onqoy. Eren les dones les que defensaven més enèrgicament el vell estil de vida i les que s'oposaven a la nova estructura de poder, possiblement perquè també eren elles les que en sofrien les pitjors conseqüències.

Les dones havien tingut una posició poderosa en les societats precolombines, com reflecteix l'existència de moltes divinitats femenines importants en les diferents religions. Quan Hernández de Córdoba, el 1517, va arribar a una illa propera a la costa de la península del Yucatán, la va batejar amb el nom d'Isla Mujeres «perquè els temples que van visitar contenien nombrosos ídols femenins» (Baudez i Picasso, 1992, 17). Les dones americanes d'abans de la conquesta tenien les seves organitzacions, les seves esferes d'activitat socialment reconegudes i, tot i que no eren iguals que els homes,[14] el grup les considerava complementàries als homes pel que feia a la seva contribució a la família i a la societat.

[14] Sobre la situació de les dones al Mèxic i el Perú d'abans de la conquesta, vegeu, respectivament, June Nash (1978, 1980), Irene Silverblatt (1987) i Maria Rostworowski (2001). Nash parla de la pèrdua de poder de les dones sota el domini asteca en relació amb la transformació d'una «societat basada en el parentiu [...] a un imperi estructurat en classes». Assenyala que, al segle XV, un cop els asteques van haver evolucionat fins a convertir-se en un imperi orientat a la guerra, va aparèixer una rígida divisió sexual del treball; al mateix temps, les dones (d'enemics derrotats) van esdevenir «el botí que es repartien els vencedors» (Nash, 1978, 356-358). Simultàniament, els déus masculins —especialment el sanguinari Huitzilopochtli— van desplaçar les divinitats femenines, tot i que el poble baix les va continuar adorant. Així i tot, «les dones, en la societat asteca, tenien moltes especialitzacions, com a artesanes independents productores de ceràmica i teixits i com a sacerdotesses, metges i comerciants. La

A més de ser pageses, mestresses de casa i teixidores, encarregades de fer la roba de coloraines que portaven els dies de cada dia i a les cerimònies, també eren terrissaires herbolàries, remeieres (*curanderas*) i sacerdotesses (*sacerdotisas*) al servei dels déus de la llar. Al sud de Mèxic, a la regió d'Oaxaca, estaven implicades en la producció del *pulque-maguey*, una substància sagrada que creien que havien inventat uns déus i que relacionaven amb Mayahuel, una deessa mare-terra que era «el centre de la religió dels pagesos» (Taylor, 31-32).

Però, amb l'arribada dels espanyols, tot va canviar perquè van portar el seu bagatge de creences misògines i van reestructurar l'economia i el poder polític de manera que afavorien els homes. Les dones també van sofrir en mans dels caps tradicionals, que, per mantenir el poder, van començar a fer-se seves les terres comunals i a expropiar l'ús de la terra i els drets d'aigua als membres femenins de la comunitat. D'aquesta manera, en l'economia colonial, es va reduir les dones a la condició de serventes que feien de criades (als *encomenderos*, als capellans, als *corregidores*) o de teixidores als *obrajes*. També s'obligava les dones a seguir el marit quan havia de fer treball de *mita* a les mines —un destí que tothom considerava pitjor que la mort— ja que, el 1528, les autoritats van establir que els esposos no podien estar separats; a partir de llavors, es va obligar les dones i les criatures a treballar a la mina, a més de fer el menjar per als treballadors masculins.

Una altra mesura de degradació per a les dones va ser la nova legislació espanyola, que va declarar il·legal la

política de desenvolupament espanyola [en canvi], exercida per capellans i administradors de la corona, va desviar la producció domèstica a tallers artesans i molins conduïts per homes» (*Ibíd.*)

poligàmia i, per tant, de la nit al dia, els homes es van haver de separar de les seves dones o bé reclassificar-les com a criades (Mayer, 1981), mentre que les criatures nascudes d'aquestes unions es van etiquetar en funció de cinc tipus diferents d'il·legitimitat (Nash, 1980, 143). Irònicament, mentre d'una banda es dissolien les unions polígames, amb l'arribada dels espanyols, ni una sola dona aborigen es va salvar de la violació o de l'apropiació, de manera que molts homes, en comptes de casar-se, van començar a recórrer a les prostitutes públiques (Hemming, 1970). Segons la fantasia europea, Amèrica era una dona nua, reclinada, convidant seductorament un estranger blanc a acostar-se-li. De vegades, eren els mateixos homes indis els que entregaven les seves parentes als capellans o als *encomenderos* a canvi d'una recompensa econòmica o d'un càrrec públic.

Per tots aquests motius, les dones es van convertir en les principals enemigues del govern colonial: es negaven a anar a missa, a batejar les criatures o a col·laborar de cap manera amb les autoritats colonials i els capellans. Als Andes, algunes es van suïcidar i van matar els fills mascles, segurament per evitar que anessin a les mines i, aparentment, també per la repugnància que els provocava el maltractament que els infligien els parents mascles (Silverblatt, 1987). Algunes altres van organitzar comunitats i, davant de la defecció de molts caps locals que es van incorporar a l'estructura colonial, es van fer sacerdotesses, dirigents i guardianes dels *huacas;* i, per tant, van adoptar funcions que mai no havien exercit. Això explica per què les dones eren el pal de paller del moviment Taqui Onqoy. Al Perú, també organitzaven confessions per preparar la gent per a la trobada amb els capellans catòlics; els aconsellaven què els podien explicar sense perill i què no havien de revelar. I si abans de la conquesta les dones s'havien encarregat exclusivament de les cerimònies dedicades a divinitats femenines, després van esdevenir assistents o

oficiants principals en cultes dedicats als *huacas* dels avantpassats masculins —cosa que abans de la conquesta estava prohibida (Stern, 1982). Una altra forma de lluita contra el poder colonial va ser el retir a les planes altes (*punas*), on podien practicar l'antiga religió. Com diu Irene Silverblatt:

> *Mentre que els indígenes sovint fugien de l'opressió de la* mita *i dels tributs abandonant la comunitat per anar-se'n a treballar com a* yaconas *(quasi serfs)* a les haciendas *emergents, les dones s'escapaven a les* punas, *inaccessibles i molt llunyanes de les* reducciones *de les seves comunitats natals. Un cop eren a les* punas, *les dones rebutjaven les forces i els símbols d'opressió; desobeïen els administradors espanyols, el clergat i també els funcionaris de la seva comunitat. A més, rebutjaven enèrgicament la ideologia colonial, que reforçava l'opressió, i es negaven a anar a missa, a participar en les confessions catòliques o a aprendre la doctrina catòlica. I el que és més important és que les dones no rebutjaven només el catolicisme; recuperaven la seva religió nativa i, fins on podien, la qualitat de les relacions socials que propugnava la seva religió* (1987, 197).

Amb la persecució de les dones com a bruixes, per tant, el espanyols apuntaven tant a les practicants de la vella religió com a les instigadores de la revolta anticolonial i, alhora, intentaven redefinir «les esferes d'activitat en què les dones indígenes podien participar» (Silverblatt, 1987, 160). Com assenyala Silverblatt, el concepte de bruixeria era aliè a la societat andina. Al Perú, igualment, com a totes les societats preindustrials, moltes dones eren «especialistes en coneixements mèdics», estaven familiaritzades amb les propietats de les herbes i les plantes i també eren

endevines. Però la idea cristiana del dimoni els era desconeguda. No obstant això, al segle XVII, sota l'impacte de la tortura, la persecució intensa i l'«aculturació forçada», les dones andines arrestades, majoritàriament velles i pobres, confessaven els mateixos crims de què s'acusava les dones als judicis de bruixes europeus: pactes i copulació amb el diable, prescripció de remeis amb herbes, ús d'ungüents, vols per l'aire, confecció d'imatges de cera (Silverblatt, 1987, 174). També confessaven que adoraven pedres, muntanyes i fonts i que donaven menjar als *huacas*. El pitjor de tot era que reconeixien que embruixaven les autoritats i altres homes poderosos i els causaven la mort (*Ibíd.*, 187-188).

De la mateixa manera que a Europa, la tortura i el terror es feien servir per forçar les acusades a donar altres noms i, amb això, els cercles de la persecució eren cada vegada més amplis. Però un dels objectius de la caça de bruixes, l'aïllament de les bruixes de la resta de la comunitat, no es va aconseguir. Les bruixes andines no es van convertir en marginades. Ben al contrari, «se les buscava activament com a *comadres* i se'n requeria la presència en reunions informals del poble, ja que, en la consciència dels colonitzats, la bruixeria, la preservació de les antigues tradicions i la resistència política conscient estaven cada vegada més entrellaçades» (*Ibíd.*). De fet, va ser en gran part gràcies a la resistència de les dones que es va preservar la vella religió. Hi va haver canvis en el significat de les pràctiques que s'hi relacionaven. El culte es va començar a fer en la clandestinitat, en detriment del caràcter col·lectiu que tenia en els temps d'abans de la conquesta. Però els lligams amb les muntanyes i els altres llocs dels *huacas* no es van destruir.

Trobem una situació semblant al centre i el nord de Mèxic, on les dones, sobretot les sacerdotesses, van tenir un paper important en la defensa de les seves comunitats i les seves cultures. En aquesta regió, a partir de la

conquesta, segons el llibre *Resistencia y Utopía* d'Antonio García, «les dones van dirigir o assessorar totes les grans revoltes anticolonials» (De León, 1985, vol. 1, 31). A Oaxaca, la presència de dones en les rebel·lions populars va durar fins ben entrat el segle XVIII, quan, en un de cada quatre casos, elles dirigien l'atac contra les autoritats «i eren visiblement més agressives, més ofensives i més rebels» (Taylor, 1979, 116). També a Chiapas, van ser elles les peces clau en la preservació de l'antiga religió i la lluita anticolonització. Per això, quan el 1524 els espanyols van engegar una campanya per sotmetre els chiapanencs rebels, va ser una sacerdotessa qui va guiar les tropes contra ells. Les dones també participaven en les xarxes clandestines d'adoradors d'ídols i resistents que el clergat descobria periòdicament. El 1584, per exemple, en una visita a Chiapas, el bisbe Pedro de Feria va saber que uns quants caps locals indis encara practicaven els vells cultes i que seguien els consells de les dones, amb les quals mantenien pràctiques obscenes, com ara cerimònies (com la del sàbat) en què es barrejaven i es convertien en déus i deesses, i les dones eren les encarregades d'enviar la pluja i de donar riquesa als qui en demanaven» (De León, 1985, vol. 1, 76).

És irònic, doncs, tenint en compte aquesta crònica, que fos Caliban i no la seva mare Sícorax, la bruixa, la figura que van prendre els revolucionaris llatinoamericans com a símbol de la resistència a la colonització. Perquè Caliban només podia lluitar contra el seu amo maleint-lo amb la llengua que havia après d'ell, de manera que, en la seva rebel·lió, depenia de *les eines de l'amo*. També se'l podia enredar fent-li creure que el seu alliberament podia arribar mitjançant una violació i mitjançant la iniciativa d'alguns proletaris blancs oportunistes trasplantats al Nou Món, que ell adorava com si fossin déus. Sícorax, en canvi, una bruixa «tan potent que tenia control sobre la

lluna i empenyia i xuclava les marees»[15] (*La tempesta,* Acte v, escena 1), podria haver ensenyat el seu fill a valorar els poders locals —la terra, l'aigua, els arbres, els «tresors de la natura»— i els llaços comunals que, durant segles de sofriment, han continuat nodrint la lluita per l'alliberament fins al dia d'avui i que ja rondaven, com una promesa, en la imaginació de Caliban:

> *No tinguis por. Aquesta illa sempre és plena*
> *de sorollets, de sons, de cançonetes*
> *que porten alegria i no fan mal.*
> *Hi ha cops que uns instruments fan ressonar-me*
> *les orelles; hi ha cops que sento veus*
> *que, si m'he despertat d'un son profund,*
> *em tornen a adormir. I després, en somni,*
> *veig obrir-se'm els núvols i mostrar-me*
> *les riqueses que guarden per mi sol,*
> *i, un cop despert, ja ansio tornar al somni.*[16]
>
> *La tempesta,* acte iii.

Les bruixes europees i els *indios*

Van tenir algun impacte sobre els esdeveniments d'Europa, les caces de bruixes del Nou Món? O les dues persecucions simplement extreien recursos del mateix arsenal d'estratègies i tàctiques repressives que havia forjat la classe dominant europea des de l'edat mitjana amb la persecució dels heretges?

Plantejo aquestes preguntes a partir de la lectura de la tesi proposada per l'historiador italià Luciano Parinetto,

15. Vg. nota 117
16. Vg. nota 117

que sosté que la caça de bruixes del Nou Món va tenir un impacte important en l'elaboració de la ideologia relacionada amb la bruixa a Europa, així com en la cronologia de la caça de bruixes en aquest continent.

Resumint, la tesi de Parinetto diu que va ser sota l'impacte de l'experiència americana que la caça de bruixes va esdevenir un fenomen de masses a Europa durant la segona meitat del segle xvi. Perquè, a Amèrica, les autoritats i el clergat van trobar la confirmació de la seva visió de l'adoració del diable i van arribar a creure en l'existència de poblacions de bruixes; després, van aplicar aquesta convicció a la campanya de cristianització a Europa. D'aquesta manera, un altre producte importat del Nou Món, descrit com *la terra del diable* pels missioners, va ser l'adopció, per part dels estats europeus, de l'*exterminació com a estratègia política.* I això, presumiblement, va inspirar la massacre dels hugonots i la massificació de la caça de bruixes que va començar les últimes dècades del segle xvi (Parinetto, 1998, 417-435).[17]

L'ús que feien els demonòlegs d'Europa de les cròniques de les Índies, segons Parinetto, és una prova de la connexió crucial entre les dues persecucions. Parinetto se centra en Jean Bodin, però també esmenta Francesco Maria Guazzo i cita, com a exemple de l'«efecte bumerang»

17. Parinetto escriu que la relació entre l'exterminació dels salvatges amerindis i la dels hugonots estava molt clara en la consciència i en la literatura dels protestants francesos després de la nit de Sant Bartomeu, que, indirectament, va influir els assaigs de Montaigne sobre els caníbals i, d'una manera completament diferent, l'associació de Jean Bodin entre les bruixes europees i els indis caníbals i sodomites. Citant fonts franceses, Parinetto sosté que aquesta relació (entre el salvatge i l'hugonot) va tenir el punt àlgid durant les últimes dècades del segle xvi, quan les massacres perpetrades pels espanyols a Amèrica (inclosa la matança de milers de colons francesos acusats de ser luterans a Florida el 1565) van esdevenir «una arma política generalitzada» en la lluita contra el domini espanyol (Parinetto, 1998, 429-430).

Compendium Maleficarum (Milà, 1608) de Francesco Maria Guazzo. Guazzo va ser un dels demonòlegs més influenciats per les cròniques de les Amèriques. Aquest retrat de bruixes al voltant de les restes de cadàvers desenterrats o despenjats de la forca és una reminiscència del banquet dels caníbals.

produït pel trasplantament de la caça de bruixes a Amèrica, el cas de l'inquisidor Pierre Lancre, que, durant una persecució d'uns quants mesos a la regió de Lapurdi (al País Basc), va denunciar la població sencera com a bruixa. A més, com a prova de la seva tesi, Parinetto cita una sèrie de temes que, a la segona meitat del segle XVI, van adquirir molta importància en el repertori de la bruixa a Europa: el canibalisme, l'ofrena d'infants al diable, la referència a ungüents i drogues, i la identificació de l'homosexualitat (sodomia) amb el diabolisme —i tots, argumenta, tenien la matriu al Nou Món.

Caníbals preparant l'àpat. *Wahrhaftige Historia* (Marburg, 1557), de Hans Staden.

Quin servei ens pot fer, aquesta teoria, i on hem de traçar la línia entre el que té explicació i el que és purament especulatiu? Aquesta qüestió l'hauran de resoldre els acadèmics del futur. Jo em limito a fer unes quantes observacions.

La tesi de Parinetto és important perquè ens ajuda a dissipar l'eurocentrisme que ha caracteritzat l'estudi de la caça de bruixes i pot respondre, potencialment, algunes de les preguntes plantejades per la persecució de les bruixes europees. Però la contribució més important és que

eixampla la nostra consciència del caràcter global del desplegament capitalista i ens fa veure que, al segle XVI, a Europa, s'havia format una classe dominant que estava implicada en tots els sentits —pràcticament, políticament i ideològicament— amb la formació d'un proletariat mundial i, per tant, actuava contínuament amb el coneixement recollit a escala internacional per a l'elaboració dels seus models de dominació.

Pel que fa als enunciats, podem observar que la història d'Europa d'abans de la conquesta és una prova suficient del fet que als europeus no els calia travessar oceans per generar la voluntat d'exterminar tots els que li feien nosa.

Preparant el sàbat. Gravat alemany del segle XVI.

També és possible justificar la cronologia de la caça de bruixes a Europa sense recórrer a la hipòtesi de l'impacte del Nou Món, ja que, durant les dècades que van del 1560 al 1620, hi va haver un empobriment generalitzat i dislocacions socials a la major part dels territoris de l'Europa occidental.

Les correspondències temàtiques i iconogràfiques entre la caça de bruixes europea i la caça de bruixes a Amèrica són molt suggestives i provoquen un replantejament de la caça de bruixes europea des de la perspectiva de la d'Amèrica. La qüestió de l'acte d'untar-se el cos és una de les més reveladores, ja que les descripcions del comportament dels sacerdots asteques o inques en ocasió dels sacrificis humans evoquen les que s'han trobat en algunes demonologies que descriuen la preparació de les bruixes per al sàbat. Vegem el següent fragment trobat als escrits d'Acosta, que interpreta la pràctica americana com una perversió del costum cristià de consagrar capellans ungint-los:

> *Els sacerdots-ídols de Mèxic es van ungir ells mateixos de la manera següent. Es van untar des dels peus fins al cap, els cabells inclosos [...] la substància amb què es greixaven el cos era te ordinari, perquè des de l'antiguitat havia estat sempre una ofrena per als déus i per això era molt venerat [...] aquest era el seu ungüent habitual [...] excepte quan anaven al sacrifici [...] o anaven a les coves on guardaven els ídols; llavors usaven un ungüent diferent per donar-se coratge [...] Aquest ungüent estava fet de substàncies verinoses [...] granotes, salamandres, escurçons [...] amb aquest ungüent es podien convertir en mags (*brujos*) i parlar amb el dimoni* (Acosta, pàg. 262-263).

Les bruixes europees s'untaven el cos, presumiblement, amb aquesta infusió verinosa (segons els acusadors) per

guanyar poder per volar al sàbat. Però no es pot dir que aquest tema es generés al Nou Món perquè ja es troben referències de dones que fan ungüents amb sang de gripau o amb ossos d'infant als judicis i a les demonologies del segle XV.[18] El que sí que és plausible, en canvi, és que les cròniques d'Amèrica revifessin aquests càrrecs, afegint-hi nous detalls i donant-los més autoritat.

La mateixa consideració pot servir per explicar la correspondència iconogràfica entre les imatges del sàbat i les diferents representacions del clan i la família caníbal que es van començar a veure a Europa a finals del segle XVI, i pot justificar moltes altres coincidències, com el fet que tant a Europa com a Amèrica les bruixes fossin acusades de sacrificar criatures al diable (vegeu imatges pàg. 234-235).

La caça de bruixes i la globalització

A Amèrica, hi va continuar havent tongades de caça de bruixes fins a finals del segle XVII, època en què la persistència del descens demogràfic i l'augment de la seguretat política i econòmica per part de l'estructura de poder

[18] Em refereixo en particular als judicis que conduïa la Inquisició al Delfinat a la dècada del 1440, durant els quals es va acusar un bon nombre de gent pobra (pagesos o pastors) de coure les criatures per fer-ne pólvores màgiques amb el cos (Russell, 1972, 217-218); i a l'obra del dominic de Suàbia Joseph Naider, *Formicarius* (1435), on podem llegir que les bruixes «couen els fills, els bullen, se'n mengen la carn i es beuen la sopa que ha quedat a l'olla [...] De la matèria sòlida en fan una pomada o ungüent màgic, l'obtenció de la qual és la tercera causa d'assassinat infantil» (*Ibíd.,* 240). Russell observa que «aquesta pomada o ungüent és un dels elements més importants de la bruixeria del segle XV i posteriors» (*Ibíd.*)

colonial es van combinar per posar fi a la persecució. D'aquesta manera, a la mateixa regió on s'havien posat en pràctica les grans campanyes antiidolatria dels segles XVI i XVII, al segle XVIII la Inquisició havia renunciat a qualsevol temptativa d'influir sobre les creences morals i religioses de la població, ja que, pel que semblava, calculaven que ja no representaven un perill per al domini colonial. La persecució va ser substituïda per una perspectiva paternalista que considerava la idolatria i les pràctiques màgiques com una flaquesa de la gent ignorant que ni tan sols valia la pena que «*la gente de razón* tingués en compte» (Behar, 1987). A partir de llavors, l'adoració del diable migraria cap a les plantacions d'esclaus del Brasil —en ple desenvolupament—, cap al Carib i cap a l'Amèrica del Nord, on (començant per les guerres del rei Felip) els colons anglesos justificaven les massacres d'indis titllant-los de servents del diable (Williams i Williams Adelman, 1978, 143).

Les autoritats locals també van justificar els judicis de Salem d'aquesta manera, amb l'argument que els colons de Nova Anglaterra s'havien establert a la terra del diable. Com va consignar anys més tard Cotton Mather recordant els esdeveniments de Salem:

> *M'he trobat coses estranyes [...] que m'han fet pensar que aquesta guerra inexplicable [la guerra dels esperits del món invisible contra la gent de Salem] podria tenir l'origen entre els indis, els caps dels quals, els sagamores, són famosos, fins i tot entre els nostres captius, perquè són bruixots terribles i conjuradors diabòlics i fins i tot parlen amb els dimonis* (*Ibíd.*, 145).

És significatiu, en aquest context, que els judicis de Salem els provoquessin les endevinacions d'una esclava antillana —Tituba— que va ser de les primeres arrestades, i

que l'última execució d'una bruixa en territori de parla anglesa fos la d'una esclava negra, Sarah Bassett, morta a les Bermudes el 1730 (Daly, 1978, 179). Al segle XVIII, de fet, la bruixa s'estava convertint en una practicant africana d'*obeah,* un ritual que els plantadors temien i demonitzaven com una incitació a la rebel·lió.

La caça de bruixes no va desaparèixer del repertori de la burgesia amb l'abolició de l'esclavitud. Al contrari, l'expansió global del capitalisme mitjançant la colonització i la cristianització va assegurar que la persecució s'implantés al cos de les societats colonitzades i que, amb el temps, les comunitats subjugades la portessin a terme pel seu compte i contra els seus membres.

A la dècada del 1840, per exemple, hi va haver una tongada de caces de bruixes a l'oest de l'Índia. En aquest període, es van cremar més dones com a bruixes que no en el ritual del *sati.* (Skaria, 1997, 110). Aquestes matances es van produir en el context de la crisi social causada tant per l'atac de les autoritats colonials a les comunitats que vivien al bosc (en les quals les dones tenien un nivell de poder molt més alt que no en les societats de castes que sojornaven a les planes) com per la devaluació colonial del poder de la dona, que va tenir com a conseqüència el descens de l'adoració de divinitats femenines (*Ibíd.*, 139-140).

La caça de bruixes també va arrelar a l'Àfrica, on encara avui sobreviu com un instrument clau de divisió a molts països, especialment en els implicats en el comerç d'esclaus, com Nigèria i l'Àfrica austral. També aquí, la caça de bruixes ha acompanyat el declivi de la condició de les dones provocat per l'expansió del capitalisme i la intensificació de la lluita pels recursos, que, durant els últims anys, s'ha agreujat per la imposició dels plans neoliberals. Com a conseqüència de la competència per uns recursos cada vegada més escassos, una gran quantitat de dones

—generalment velles i pobres— van sofrir la persecució a la dècada dels noranta del segle XX al nord de Transvaal, on se'n van cremar setanta només durant els primers quatre mesos del 1994 (*Diario de México,* 1994). També van arribar notícies de caces de bruixes a Kenya, Nigèria i el Camerun durant les dècades del 1980 i 1990, coincidint amb la imposició de la política d'ajust estructural per part del Fons Monetari Internacional i el Banc Mundial, que va portar a una nova tongada de tancaments i va causar un empobriment sense precedents entre la població.[19]

Als anys vuitanta del segle XX, a Nigèria, nenes innocents confessaven haver matat moltes persones, mentre en altres països de l'Àfrica s'adreçaven peticions als governs perquè es perseguissin les bruixes més enèrgicament. Mentrestant, a la República de Sud-àfrica i al Brasil, veïns i parents assassinaven dones grans acusant-les de bruixeria. Al mateix temps, es comença a desenvolupar una nova mena de creences relacionades amb la bruixeria, semblants a les que documenta Michael Taussig a Bolívia, gràcies a les quals la gent pobra sospita que els *noveau riches* han guanyat la seva riquesa amb mitjans il·lícits, sobrenaturals, i els acusen de voler transformar les seves víctimes en zombis per fer-les treballar (Geschiere i Nyamnjoh, 1998, 73-74).

De les caces de bruixes que tenen lloc actualment a l'Àfrica o a l'Amèrica Llatina, rarament se n'informa

[19] Sobre «l'atenció renovada a la bruixeria [a l'Àfrica], conceptualitzada explícitament en relació amb els canvis moderns» , vegeu l'edició del desembre del 1998 de l'*African Studies Review*, dedicada a aquest tema. En particular, vegeu l'article «Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa» (*Ibíd.*, 1-14) de Diane Ciekawy i Peter Geschiere. Vegeu també *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 2005) d'Adam Ashforth i el documental en vídeo «Witches in Exile» produït i dirigit per Allison Berg (Califòrnia, Newsreel, 2005).

L'africanització de la bruixa es pot comprovar en aquesta caricatura d'una *petroleuse*. S'hi poden observar les arracades, la gorra i les faccions africanes gens habituals, que suggereixen un parentiu entre les dones *comunards* i les africanes salvatges que infonien en els esclaus el coratge per a la revolta i que turmentaven la imaginació de la burgesia francesa com un exemple de salvatgisme polític.

a Europa i els Estats Units, de la mateixa manera que les caces de bruixes dels segles XVI i XVII, durant molt de temps, no van tenir gaire interès per als historiadors. Fins i tot quan se'n parla, se'n minimitza la importància, ja que hi ha la creença generalitzada que aquests fenòmens pertanyen a una època llunyana i no tenen res a veure amb *nosaltres*.

Però, si apliquem al present les lliçons del passat, ens adonem que la reaparició de les caces de bruixes a tants llocs del món durant els anys vuitanta i noranta és un senyal evident d'un procés d'acumulació primitiva, que significa que la privatització de la terra i d'altres recursos naturals, l'empobriment massiu, el saqueig i la provocació de divisions en comunitats que abans estaven cohesionades

tornen a formar part de l'ordre del dia de l'agenda mundial. «Si les coses continuen així —comentaven les ancianes d'un poble senegalès a un antropòleg americà, expressant-li la seva por del futur—, els nostres fills es menjaran els uns als altres». I, efectivament, això és el que fa una caça de bruixes, ja sigui dirigida des de dalt, com un mitjà per criminalitzar la resistència a l'expropiació, o dirigida des de baix, com un mitjà d'apropiació dels recursos cada vegada més escassos, com sembla que és el cas en algunes parts de l'Àfrica actualment.

En alguns països, aquest procés encara requereix la mobilització de bruixes, esperits i dimonis. Però no ens hem d'enganyar dient que no és cosa nostra. Com ja va veure Arthur Miller en la seva interpretació dels judicis de Salem, si despullem la persecució de les bruixes de tots els paraments metafísics, hi reconeixem fenòmens que ens són molt propers.

IX de Tierra
IX of Earth
IX de Terra
☿♄

Fonts de les imatges

Autonomedia és un projecte editorial sense ànim de lucre, de treball voluntari i per a l'interès general. Autonomedia i Virus Editorial agraeixen a les següents persones i entitats haver facilitat les imatges per exercir el seu ús legítim tal com permet el domini públic.

- p. 9: Jean-Michael Sallaman, 1995.
- p. 41: *En tacuinum sanitatis*, Osterreichische Nationalbibliothek, Viena. Sally Fox, 1985.
- p. 48: British Museum, Londres.
- p. 67: Collected Works of Christine de Pisan, Harley 4431, British Library, Londres. De Sally Fox, 1985.
- p. 70: Lauros-Giraudon/Art Resource, Nova York. Richard L. Greaves *et al.* eds., 1992.
- p. 76: Peter Cornej, 1993.
- p. 81: Hans Peter Duerr, 1991.
- p. 87: Hans Peter Duerr, 1991.
- p. 90: Paul Carus, 1990.
- p. 100: Bibliothèque Nationale de París, Marvin Perry *et al.* eds., 1981.
- p 115: Hugh Trevor-Roper, 1968.
- p. 133: Tommaso La Rocca ed., 1990.
- p. 136: Paolo Thea, 1998.
- p. 139: Henry Kamen, 1972.
- p. 140: Cunningham i Grell, 2000.
- p. 147: Hans Peter Duerr, 1991.
- p. 155: Cunningham i Grell, 2000.
- p. 169: Staatliche Museen Prussischer Kulturbesitz, Berlín. Richard L. Greaves *et al.*, 1992.
- p. 173: Holinshed Chronicles 1577. Henry Kamen, 1972.
- p. 189 i 190: Mendelson i Crauford, 1998.

- p. 195 i 196: Lujo Basserman, 1967.
- p. 198: B. I. Murstein, 1974.
- p. 200: Olwen Hufton, 1993.
- p. 209: Mendelson i Crauford, 1998.
- p. 212: David Underdoum, 1985a.
- p. 226: Verene Shepherd, 1999.
- p. 235 i 236: Barbara Bush, 1990.
- p. 239: C. D. O'Malley, 1964.
- p. 245: Alfonso M. Di Nola, 1987.
- p. 248: Bibliothèque Nationale de París.
- p. 257: Luigi Firpo, 1972.
- p. 261: Luigi Firpo, 1972.
- p. 262: J. B. Russell, 1980.
- p. 268: Bibliothèque Nationale de París, J. B. Russell,1980.
- p. 271: Henry Kamen, 1972.
- p. 272: Richard Sennett, 1994.
- p. 290: Marguerite Kay, 1969.
- p. 288: Hans Peter Duerr, 1991.
- p. 293: Jean-Michel Sallaman, 1995.
- p. 299 i 300: Albert Boime, 1995.
- p. 321: Barbara Rosen, 1969.
- p. 333: J. B. Russell, 1980.
- p. 343: Kors i Peters, 1972.
- p. 344: Alfonso Di Nola, 1987.
- p. 348: Richard L. Creares ed., 1992.
- p. 351: Alfonso Di Nola, 1987.
- p. 354: J. B. Russell, 1980.
- p. 359: Jean-Michel Sallmann, 1995.
- p. 362: J. B. Russell, 1980.
- p. 356: Jeremy Kingston, 1976.
- p. 373: Louis Spence, 1920.
- p. 376: Allen i Hubbs, 1980.
- p. 379: Kors i Peters, 1972.
- p. 399 i 400: Johann Ludwig Gottfried, 1630.
- p. 405 i 409: Steven J. Stern, 1982.
- p. 426: Rupert Christiansen, 1994.

Bibliografia

Abbot, L. D. (1946). *Masterworks of Economics*, Nova York: Doubleday.

Accati, L. *et al.* (1980). *Parto e Maternitá: momenti della biografia femminile. Quaderni Storici/44*, Ancona/Roma, agost, 1980.

Acosta, Joseph El P. (1590). *Historia Natural Y Moral de Las Indias*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1962. (2a ed. rev.).

Alighieri, Dante (13xx). *Divina Commedia.* Mario Craveri (ed.). Nàpols: II Girasole, 1990. [ed. cat.: *La divina comèdia.* Traducció i comentaris de Josep Maria de Sagarra, Barcelona, Editorial Alpha, 1955.]

Alien, Sally G.; Johanna Hubbs. (1980). «Outrunning Atalanta: Feminine Destiny in Alchemical Transmutation», *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, 1980, hivern, núm. 2, p. 210-229.

Amariglio, Jack L. (1988). «The Body, Economic Discourse, and Power: An Economist's Introduction to Foucault». *History of Polítical Economy*, vol. 20, núm. 4, Durham, NC: Duke University Press.

Amin, Samir (1974). *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, vol. 1, New York: Monthly Review Press. [ed. cast.: *La acumulación a escala mundial: una crítica de la teoría del subdesarrollo*. Traducció de León Mames. Mèxic, S. XXI, 1985].
—(1976). *Unequal Development. An Essay on the Formation of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press. [ed. cast.: *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Traducció de Joaquín Jordà. Barcelona, Anagrama, 1984].

Ammán, Jost; Hans Sachs (1568). *The Book of Trades.* Nova York: Dover, 1973.

Anderson, A.; R. Gordon (1978). «Witchcraft and the Status of Women: The Case of England». *British Journal of Sociology*, vol. 29, núm. 2, juny, 1987.

Anderson, Perry (1974). *Passages From Antiquity to Feudalism*. Londres: Verso, 1978 [ed. cast.: *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Traducció de Santos Juliá Díaz. Madrid, Siglo XXI, 1993].

Andreas, Carol (1985). *When Women Rebel. The Rise of Popular Feminism in Peru.* Westport (CT): Lawrence Hill & Company.

Ankarloo, Bengt; Gustav Henningsen. (eds.) (1993). *Early Modern European Witchcraft: Centers and Peripheries.* Oxford: Clarendon Press.

Anohesky, Stanislav (1989). *Syphilis, Puritanism and the Witch-hunt*, Nova York: St. Martin's Press.

Appleby, Andrew B. (1978). *Famine in Tudor and Stuart England*. Stanford (CA): Stanford University Press.

ARIÉS, PHILIPPE (1972). «On the Origin of Contraception in France». A: Orest and Patricia Ranum (eds.), *op. cit.,* (1972), p. 11-20.

ASHFORTH, ADAM (1995). «Of Secrecy and the Commonplace: Witchcraft and Power in Soweto», manuscrit inèdit [apabb@cunyvm.cuny.edu].
—(1998). «Reflections on Spiritual Insecurity in Soweto». *African Studies Review*, vol. 41, núm. 3, desembre.

BACON, FRANCIS (1870). *The Works of Francis Bacon*. Londres: Longman.
—(1870). *The Advancement of Learning. Works,* vol. III. Londres: Longman.
—(1974). *The Advancement of Learning and New Atlantis*. Oxford: Clarendon Press. [ed. cast.: *El avance del saber.* Traducció de María Luisa Balseiro. Madrid, Alianza, 1988. *Nueva Atlántida.* Traducció d'Emilio García Estebánez (ed. lit.). Madrid, Akal, 2006].

BADEN, JOHN A.; DOUGLAS S. NOONAN (1998). *Managing the Commons*. 2a ed., Bloomington (IN): Indiana University Press.

BADINTER, ELIZABETH (1980). *L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel. XVII-XX siècles.* París: Flammarion.
—(1987). «Maternal Indifference». A: Toril Moi (ed.), *op. cit*., 1987, p. 150-178.

BAILLET, ADRIEN (1691). *La Vie de Monsieur Descartes*. Ginebra: Slatkine Reprints, 1970.

BAINTON, ROLAND H. (1965). *Here I Stand: The Life of Martin Luther*. Nova York: Penguin Books.

BAKHTIN, MIKAIL (1965). *Rabelais and His World* (traduït del rus). Cambridge, MA: MIT Press.

BALES, KEVIN (1999). *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*. Berkeley, University of California Press [ed. cast.: *La nueva esclavitud en la economía global*. trad. de Fernando Borrajo Castanedo. Madrid, Siglo XXI, 2000].

BARBER, MALCOLM (1992). *The Two Cities: Medieval Europe 1050-1320.* Nova York: Routledge.
—(1978). *The African Link. British Altitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade, 1550-1807.* Londres: Frank Cass, Inc.

BARNES, BARRY; STEVEN SHAPIN (eds.) (1979). *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*. Thousand Oaks, CA: Sage.

BAROJA, JULIO CARO (1961). *The World of the Witches*. Chicago, University of Chicago Press, 1973 [ed. cast.: Las brujas y su mundo, Madrid, Alianza, 2003].

BARRY, J., M. HESTER; G. ROBERTS (eds.) (1996). *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARTLETT, ROBERT (1993). *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change: 950-1350*. Princeton: Princeton University Press [ed. cast.: *La formación de Europa: conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350.* Traducció d'Ana Rodríguez López. València, Publicacions de la Universitat de València, 2003].

BASSERMANN, LUJO (1967). *Il Mestiere Piú Antico* (traduït de l'alemany), Milà: Edizioni Mediterranee.

BARSTOW, ANNE LLEWELLYN (1994). *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts, Our Legacy of Violence Against Women.* Nova York: Pandora Harper Collins.

BAUDEZ, CLAUDE; SYDNEY PICASSO (1987). *Lost Cities of the Mayas*, Nova York: Harry N. abrams, Inc. Publishers, 1992 [ed. cast.: *Las ciudades perdidas de los mayas*. Traducció de Mari Pepa López Carmona. Barcelona, Ediciones B, 1999].

BAUMANN, REINHARD (1996). *I Lanzichenecchi. La loro storia e cultura dal tardo Medioevo alla Guerra dei trent'anni* (traduït de l'alemany). Torino: Einaudi.

BAUMGARTNER, FREDERIC J. (1995). *France in the Sixteenth Century*. Nova York: St. Martin's Press.

BAYLE, PIERRE (1697). *Dictionaire Historique et Critique*. Rotterdam: R. Leers [ed. cast.: Diccionario histórico y crítico. Traducció de Marceliano Acevedo *et al.* Oviedo, KRK Ediciones, 2012].
—(1965). *Historical and Critical Dictionary: Selections*, Richard H. Popkin (ed.), Indianapolis: Bobbs-Merrill.

BECKLES, HILARY MCD (1989). *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados.* New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
—(1995). «Sex and Gender in the Historiography of Caribbean Slavery». A: Shepherd; Brereton; Bailey (eds.) *op. cit.*, p. 125-140.

BECKLES, HILARY; VERENE SHEPHERD (eds.) (1991), *Caribbean Slave Society and Economy: A Student Reader*. Nova York: The New Press.

BECKER CANTARINO, BARBARA (1994) «"Feminist Consciousness" and "Wicked Witches": Recent Studies on Women in Early Modern Europe». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, 1994, vol. 20, núm. 11.

BEER, BARRETT L. (1982). *Rebellion and Riot: Popular Disorder in England During the Reign of Edward VI.* Kent (OH): The Kent State University Press.

BEIER, A. L. (1974). «Vagrants and the Social Order in Elizabethan England», *Past and Present*, núm. 64, agost, p. 3-29.
—(1986). *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*. Londres: Methuen.

BEHAR, RUTH (1987). «Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late Colonial Mexico». *American Ethnologist*, vol. 14, núm. 1, p. 34-54.

BELOFF, MAX (1962). *The Age of Absolutism: 1660-1815*, Nova York: Harper and Row.

BENNETT, H. S. (1937). *Life on the English Manor. A Study of Peasant Conditions. 1150-1400*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

BENNETT, JUDITH M. (1988), «Public Power and Authority in the Medieval English Countryside». A: Erler; Kowaleski (eds.), *op. cit*., (1988).

BENNETT, JUDITH M. *et al*. (eds.) (1976). *Sisters and Workers in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press.

BENZONI, GIROLAMO (1565). *La Historia del Mondo Nuovo.* (Venècia) Milà, 1965 [ed. cast.: *Historia del Nuevo Mundo*. Traducció de Manuel Carrera. Madrid, Alianza, 1989].

BERCÉ, YVES-MARIE (1986). *History of Peasant Revolts: The Social Origins of Rebellion in Early Modern France* (traduït del francès), Ithaca (NY): Cornell University Press, 1990.

BIRRELL, JEAN (1987). «Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century» *Past and Present*, núm. 117, novembre, p. 22-49.

BLACK, GEORGE E. (1938). *A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland, 1510-1727* (ed. 1971) Nova York: Arno Press Inc.

BLAUT, J. M. (1992). *1492. The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History.* Trenton (NJ): África World Press.
—(1992a) «1492» Blaut (1992), p. 1-63.

BLICKLE, PETER (1977). *The Revolution of 1525: The German Peasant War From a New Perspective* (traduït de l'alemany), Baltimore: John Hopkins University Press.

BLOK, PETRUS JOHANNES (1898). *History of the People of the Netherlands: Part 1. From the Earliest Times to the Beginning of the Fifteenth Century*. Nova York: G. P. Putnam's Sons.

BLOOM, HAROLD (ed.) (1988). *William Shakespeare. The Tempest*. Nova York: Chelsea House Publishers.

BOAS, GEORGE (1966). *The Happy Beast*. Nova York: Octagon Books.

BODIN, JEAN (1577). *La République.* París.
—(1992). *The Six Books of a Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press [ed. cast.: *Los seis libros de la República*. Traducció de Pedro Bravo Gala, Madrid, Technos, 2006].

BOGUET, HENRY (1603). *An Examen of Witches* (traduït del francès), Rev. Montague Summers (ed.). Nova York: Barnes and Noble, 1971.

BOIME, ALBERT (1995). *Art and the French Commune: Imagining Paris After War and Revolution.* Princeton: Princeton University Press.

BOISSONNADE, P. (1927) *Life and Work in Medieval Europe*, Nova York: Alfred A. Knopf.

BOLTON, J. L. (1980). *The Medieval English Economy. 1150-1500.* Londres: J. M. Dent & Sons Ltd., 1987.

BONO, SALVATORE (1999). *Schiavi Mussulmani nell'Italia Moderna. Galeotti, Vú cumpra, domestici.* Nàpols: Edizioni Scientifiche Italiane.

BORDO, SUSAN (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press.

BOSCO, GIOVANNA; PATRIZIA CASTELLI (eds.) (1996). *Stregoneria e Streghe nell'Europa Moderna.* Convegno Internazionale di Studi, Pisa 24-26 de març de 1994. Pisa: Biblioteca Universitari di Pisa.

BOSTRIDGE, IAN (1997). *Witchcraft and ItsTransformations, 1650-1750*. Oxford: Clarendon Press.

BOSWELL, JOHN (1980). *Christian Tolerance and Homosextiality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century.* Chicago: Chicago University Press [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*. Traducció de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Muchnik, 1998].

BOTERO, GIOVANNI (1588). *Delle cause della grandezza delle cittá*. Roma.

BOTTOMORE, TOM (ed.) (1991). *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Basil Blackwell.

BOVENSCHEN, SILVIA (1978). «The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth». *New German Critique*, núm. 15, tardor, p. 83-seg.

BOWLE, JOHN (1952). *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*. Londres: Oxford University Press.

BOXER, C. R. (1962). *The Golden Age of Brazil: 1695-1750*, Berkeley: University of California Press.

BRADLEY, HARRIETT (1918). *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction*. Nova York: AMS Press, 1968.

BRAIDOTTI, ROSI (1991). *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy.* Nova York: Routledge.

BRANDON, WILLIAM (1986). *New Worlds For Old: Reports from the New World and their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500-1800*. Athens: Ohio University Press.

BRAUDEL, FERNAND (1949). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip the II* vol. 2 i 3 (traduït del francès). Nova York: Harper and Row, 1966. [ed. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II.* Traducció de Wenceslao M. Monteforte. Mèxic, FCE, 1993].

—(1967). *Capitalism and Material Life, 1400-1800* (traduït del francès), Nova York: Harper and Row, 1973.
—(1979). *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol. 2, Nova York: Harper and Row, 1982.

Brauner, Sigrid (1995). *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Brenner, Robert (1982). «Agrarian Roots of European Capitalism». *Past and Present*, núm. 97, novembre, p. 16-113.

Brian i Pullan (eds.) (1968). *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Centur.* Londres: Methuen.

Bridenthal, Renate; Claudia Koonz (eds.) (1977). *Becoming Visible: Women in European History*. Nova York: Houghton Mifflin.

Briggs, K. M. (1962). *Pale Ecate's Team*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Briggs, Robin (1996). *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Londres: Penguin.

Brink, Jean R. *et al*. (eds.) (1989). *The Politics of Gender in Early Modern Europe*, vol. 12 de *Sixteenth Century Essays and Studies*. Charles G. Nauert Jr. (ed.). Kirksville (MO): Sixteenth Century Journal Publishers, Inc.

Britnell, R. H. (1993). *The Commercialization of English Society, 1000-1500*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Judith; Robert C. Davis (eds.) (1998). *Gender and Society in Renaissance Italy*. Nova York: Longman.

Brown, Paul (1988). «"This Thing of Darkness I Acknowledge Mine": *The Tempest* and The Discourse of Colonialism». Bloom, *op. cit*., p. 131-152.

Browne, Thomas Sir (1643) *Religio Medici*. Londres: J. M. Dent & Sons, 1928 [ed. cast.: Religio Medici: Hydriotaphia. De los sueños, trad. de Javier Marías, Madrid, Alfaguara, 1986].

Browning, Robert (1975). *Byzantium and Bulgaria: A Comparative Study Across the Early Medieval Frontier*. Berkeley: University of California Press.

Brundage, James (1987). *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: Chicago University Press [ed. cast.: *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval.* Traducció de Mónica Utrilla de Neira. Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 2000].

Brunner, Otto (1974). «Il Padre Signore». ManouKian (ed.), *op. cit*., p. 126-143.

Buenaventura-Posso, Elisa; Susan E. Brown (1980), «Forced Transition from Egalitarianism to Male Dominance: The Bari of Columbia». A: Etienne; Leacock (eds.), *op. cit*.

Bullough, Vern L. (1976). *Sex, Society and History*. Nova York: Science History Publications.

Bullough, Vern L.; Bonnie bullough (1993). *Crossdressing, Sex and Gender*. Filadelfia University of Pennsylvania Press.

Burguière, André *et al*. (1996). *A History of the Family. Volume Two. The Impact of Modernity*. Cambridge (Mass): Harvard University Press [ed. cast.: Historia de la familia. Vol. 2. *El impacto de la modernidad*. Traducció de J. Viejo; R. Artola. Madrid, Alianza, 1988].

Burguière, André; Francois Lebrun (1996). «Priests, Prince and Family». A: Burguière *et al*., *op. cit.*, p. 96-160.

Burke, Peter (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. Nova York: New York University Press [ed. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*. Traducció d' A. Feros; S. Chaparro. Madrid, Alianza, 2005].
—(ed.) (1979). *The New Cambridge Modern History Supplement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burkhardt, Jacob (1927). *La Civiltá del Rinascimento in Italia*, vol. 2 (traduït de l'alemany). Florència: Sansoni.

Burt, Richard; John Michael archer (eds.) (1994). *Enclosures Acts. Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

Burton, Robert (1621). *The Anatomy of Melancholy. What It Is, With All The Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes and Severall Cures Of It.* Nova York: Random House, 1977 [ed. cast.: *Anatomía de la melancolía*. Traducció d'Ana Saez Hidalgo. Madrid, Alianza, 2006].

Bush, Barbara (1990). *Slave Women in Caribbean Society: 1650-1838*. Bloomington (IN): Indiana University Press.

Butler, Judith (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York: Routledge [ed. cast.: *El género en disputa: el feminismo y subversión de la identidad.* Traducció de María antonia Muñoz. Barcelona, Paidós, 2007].

Byrne, Patrick (1967). *Witchcraf in Ireland.* Cork: The Mercier Press.

Caffentzis, George (1989). *Clipped Coins, Abused Words and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*. Nova York: Autonomedia.
—(2001). «From Capitalist Crisis to Proletarian Slavery». A: Midnight notes (eds.).

Camden, Carol (1952). *The Elizabethan Woman*. Nova York: Elsevier Press.

Campbell, Josie P. (1986). *Popular Culture in the Middle Ages.* Bowling Green (Ohio): Bowling Green University Popular Press.

Campbell, Mavis C. (1990). *The Maroons of Jamaica, 1655-1796*. Trenton (NJ): Africa World Press.

CAPITANI, OVIDIO (ed.) (1971). *L'eresia Medievale*. Bolonya: II Mulino.
—(ed.) (1974). *La Concezione della povertá nel medioevo*. Bolonya: Patron.
—(ed.) (1983). *Medioevo Ereticale.* Bolonya: II Mulino.

CARDINI, FRANCO (ed.) (1989). *Gostanza, la strega di San Miniato*. Florència: Laterza.

CARROLL, WILLIAM C. (1994). «The Nursery of Beggary: Enclosure; Vagrancy; and Sedition in the Tudor-Stuart Period». Burt, Richard and John Michael Archer (eds.), *op. cit*.

CARUS, PAUL (1990). *The History of the Devil and the Idea of Evil.* La Salle, Illinois: Open Court Publishing House.

CASAGRANDE, CARLA (ed.) (1978). *Prediche alle donne del secólo XIII*, Milà, Bompiani.

CAVALLO, S.; S. CERUTTI (1980). «Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento». A: L. accati (ed.), *op. cit*., (1980) p. 346-383.

CERVANTES, FERNANDO (1994). *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press [ed. cast.: El diablo en el Nuevo Mundo. *El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Traducció de Nicole d'Amonville. Barcelona, Herder, 1996].

CHAUCER, GEOFFREY (1386-1387). *The Canterbury Tales.* Londres: Penguin, 1977 [ed. cat.: *Els contes de Canterbury*. Traducció de Miquel Desclot. Barcelona, Enciclopèdia Catalana, Proa, 1992].

CHEJNE, ANWAR G. (1983). *Islam and the West. The Moriscos*. Albany: State University Press.

CHRISTIANSEN, RUPERT (1994). *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune.* Nova York: Viking.

CHRISTIE-MURRAY, DAVID (1976). *A History of Heresy*. Oxford: Oxford University Press.

CIEKAWI, DIANE; PETER GESCHIERE (1998). «Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa». *African Studies Review*, vol. 41, núm. 3, desembre, p. 1-14.

CIPOLLA, CARLO M. (1968). «The Economic Decline in Italy». A: Brian; Pullan (eds.), *op. cit*., (1968).
—(1994). *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000-1700*. (3a ed.). Nova York: W. W. Norton.

CLARK, ALICE (1919). *The Working Life of Women in I7th Century England.* Londres: Frank Cass and Co., 1968.

CLARK, STUART (1980). «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft». *Past and Present*, núm. 87, maig, p. 98-127.

CLENDINNEN, INGA (1987). *Ambivalent Conquest: Maya and Spaniards in Yucatán, 1517-1570*. Cambridge: Cambridge University Press.

COCKCROFT, JAMES D. (1990). *Mexico: Class Formation, Capital Accumulation, and the State*. Nova York: Monthly Review Press.

COHEN, ESTHER (1986). «Law, Folklore and Animal Lore». *Past and Present*, núm. 110, febrer, p. 6-37.

COHEN, MITCHEL (1998). «Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans» (inèdit).

COHN, NORMAN (1970). *The Pursuit of the Millennium.* Nova York: Oxford University Press [ed. cast.: *En pos del milenio*. Traducció de Ramon Alix Busquets. Madrid, Alianza, 1977].

COHN, NORMAN (1975). *Europe's Inner Demons*. Nova York: Basic Books [ed. cast.: *Los demonios familiares de Europa.* Traducció d'Óscar Cortés. Madrid, Alianza, 1987].

COHN, SAMUEL K., JR. (1981). «Donne in Piazza e donne in tribunal a Firenze nel Rinascimento». *Studi Storici*, juliol-setembre, núm. 3, Any 22, p. 515-533.

COLBURN, FORREST D. (ed.) (1989). *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Nova York: M. E. Sharpe, Inc.

The Commoner. A Web Journal For Other Values. commoner.org. uk.

CONDÉ, MARYSE (1992). *I, Tituba, Black Witch of Salem* (traduït del francès). Nova York: Ballantine Books [ed. cast.: *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*. Traducció de Mauricio Wácquez. Barcelona, El Aleph Editores, 1999].

CONDREN, MARY (1989). *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*. San Francisco: Harper & Row Publishers.

COOK, NOBLE DAVID (1981). *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620.* Cambridge: Cambridge University Press.

COOPER, J. H. (ed.) (1970). *The New Cambridge Modern History. Vol. IV. The Decline of Spain and Thirty Years'War, 1609-1649*. Cambridge: Cambridge University Press.

CORNWALL, JULIAN (1977). *Revolt of the Peasantry, 1549*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

CORNEJ, PETER (1993). *Les Fondements de l'Histoire Tcheque*. Praga: PBtisk.

COUDERT, ALLISON P. (1989). «The Myth of the Improved Status of Protestant Women». A: Brink *et al*. (eds.), *op. cit.*, 1989.

COULIANO, IOAN P. (1987). *Eros and Magic in the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.

COULTON, G. G. (1955). *Medieval Panorama: The English Scene from Conquest to Reformation*. Nova York: The Noonday Press.

COUSIN, VICTOR (1824-1826). *Ouvres de Descartes*. París: F. G. Levrault.

CROSBY, ALFRED W., JR. (1972). *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport (CT): Greenwood Press, Inc. [ed. cast.: *El intercambio transoceánico: consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*, Mèxic, UNAM, 1991].

CROWN, WILLIAM (1983). *Changes in the Land. Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, Nova York: Hill and Wang.

CULLEN, MICHAEL J. (1975). *The Statistical Movement in Early Victorian Britain. The Foundations of Empirical Social Research*. Nova York: Barnes and Nobles.

CUNNINGHAM, ANDREW I OLE PETER GRELL (2000). *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

CURTIS, BRUCE (2002). «Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery». *Canadian Journal of Sociology*, núm. 27, p. 505-533.

DALE, MARIAN K (1933). «The London Silkwomen of the Fifteenth Century». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 21, hivern 1989, p. 489-501.

DALLA COSTA, GIOVANNA FRANCA (1978). *The Work of Love. Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century* (traduït de l'italià). Nova York: Autonomedia, 2004.

DALLA COSTA, MARIAROSA (1972). *Potere Femminile e Sovversione Sociale.* Venècia, Marsilio Editori.
— (1995). «Capitalismo e Riproduzione». *Capitalismo, Natura, Socialismo*, núm. 1, p. 124-135.
—(1998) «The Native in Us. The Earth We Belong To». *Common Sense*, núm. 23, p. 14-52.

DALLA COSTA, M.; S. JAMES (1975). *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.

DALY, MARY (1978), *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism*. Boston: Beacon.

DAVIS, ROBERT (1998). «The Geography of Gender in the Renaissance». A: Judith C. brown & Robert C. Davis (eds.), *op. cit.*, (1998).

DE ANGELIS, MASSIMO (2001) «Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's Enclosures». *The Commoner*, núm. 2, setembre, thecommoner.org.uk.

DE GIVRY, GRILLOT (1971). *Witchcraft, Magic and Alchemy* (traduït del francès). Nova York: Dover Publications, Inc.

DE GOMARA, FRANCISCO LÓPEZ (1556), *Historia General de Las Indias.* Barcelona: Editorial Iberia, 1954.

DE LAS CASAS, BARTOLOMÉ (1552). *A Short Account of the Destruction of the Indies*. Nova York: Penguin Books, 1992. [ed. cast.: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2009].

DE LEÓN, ANTONIO GARCÍA (1985). *Resistencia y Utopía*, vol. 1 i 2. Mèxic D.F.: Ediciones Era.

DEMETZ, PETER (1997). *Prague in Black and Cold: Scenes from the Life of a European City*. Nova York: Hilland Wang.

DESCARTES, RENÉ (1824-1826). *Ouvres de Descartes*, vol. 7. Correspondence, Victor Cousin (ed.), París: F.G. Levrault.
—(1637). «Discourse on Method» *Philosophical Works*, vol. 1. [ed. cat.: *Discurs del mètode*. Traducció de Pere Lluís Font. Barcelona, Edicions 62, 2007].
—(1641). «Meditations». *Philosophical Works*, vol. 1 [ed. cat.: *Meditacions metafísiques*. Traducció de Robert Veciana i Tormo. Barcelona, Edicions de 1984, 2002].
—(1650). «Passions of the Soul». A: *Philosophical Works*, vol. 1 [ed. cast.: *Las pasiones del alma.* Traducció de P. Andrade; J. A. Martínez. Madrid, Tecnos, 2006].
—(1664). «Le Monde» [ed. cast.: *El mundo o el tratado de la luz*. Traducció d'Ana Rojas. Madrid, Alianza, 1991].
—(1640). *Treatise of Man* (traduït del francès i comentat per THOMAS STEELE HALL). Cambridge (Mass): Harvard University Press [ed. cast.: *El tratado del hombre*. Traducció de Guillermo Quintás. Madrid, Alianza, 1990].
—(1973). *Philosophical Works of Descartes*, v. 1 i 2 (traduït del francès). Cambridge: Cambridge University Press.

DESCOLA, PHILIPPE (1994). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (traduït del francès). Cambridge: Cambridge University Press.

DE VRIESJEAN (1976). *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1660-1750.* Cambridge: Cambridge University Press.

DICKSON, DAVID (1979). «Science and Political Hegemony in the 17th Century», *Radical Science Journal*, núm. 8, p. 7-39.

DINGWALL, E. G. (1931). *The Girdle of Chastity*. Londres: Routledge and Sons.

DI NOLA, ALFONSO (1999). *Il Diavolo: La Forma, la storia, le vicende di Satana e la sita universale e malefica...* Roma: Newton and Compton Editore [ed. cast.: *Historia del diablo*. Traducció de Manuel García Viñó. Madrid, Edaf, 1992].

DI STEFANO, ANTONINO (1950). «Le Eresie Popolari nel Medioevo». A: Ettore Rota (ed.), *op. cit.*, (1950).

DOBB, MAURICE (1947). *Studies in the Development of Capitalism*. Nova York International Publishers [ed. cast.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalisme*. Traducció de Luis Echeverry. Mèxic, Siglo XXI, 1984].

DOBSON, R. B. (1983). *The Peasant Revolt of 1381.* Londres, Macmillan.

DOCKES, PIERRE (1982). *Medieval Slavery and Liberation* (traduït del francès). Londres: Methuen.

DODGSHON, ROBERT A. (1998). *From Chiefs to Landlords: Social Economic Change in the Western Highlands and Islands, ca. 1493-1820,* Edimburg: Edinburgh University Press.

DOUGLASS, C. NORTH; ROBERT PAUL THOMAS (1973). *The Rise of the Western World: A New Economic History.* Cambridge: Cambridge University Press [ed. cast.: *El nacimiento del mundo occidental, una nueva historia económica (900-1700).* Traducció de Javier Faci Lacasta. Madrid, Siglo XXI, 1991].

DUBY, GEORGES I JACQUES LE GOFF (1981). *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*. Bolonya: II Mulino.

DUBY, GEORGES (1988). *Love and Marriage in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press [ed. cast.: *El amor en la Edad Media y otros ensayos.* Traducció de Ricardo Artola. Madrid, Alianza, 1990].

DUERR, HANS PETER (1988). *Nuditá e Vergogna. II Mito del Processo di Civilizzazione* (traduït de l'alemany). Venècia: Marsilio Editori.

DUNN, RICHARD S. (1970). *The Age of Religious Wars. 1559-1715*. Nova York: W.W. Norton & Company, Inc.

DUPAQUIER, JACQUES (1979). «Population». BurKe (ed.), *op. cit.*, (1979).

DUPLESSIS, ROBERT S. (1997). *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press [ed. cast.: *Transiciones al capitalismo en Europa durante la Edad Moderna*. Traducció d'Isabel Moll Blanes. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2001].

DYER, CHRISTOPHER (1968). «A Redistribution of Income in XVth Century England». *Past and Present*, núm. 39, abril, p. 11-33.
—(1989). *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England. 1200-1320.* Cambridge University Press [ed. cast.: *Niveles de vida en la Baja Edad Media: Cambios sociales en Inglaterra, 1200-1520.* Traducció de Mariona Vilalta. Barcelona, Crítica, 1991].

[THE] ECOLOGIST (1993). *Whose Common Future? Reclaiming the Commons.* Filadelfia (PA): New Society Publishers i Earth-scan Publications Ltd.

EASLEA, BRIAN (1980). *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution.* Brighton: The Harvester Press.

EHRENREICH, BARBARA; DEIRDRE ENGLISH (1973). *Witches, Midwives and Nurses. A History of Women Healers.* Old Westbury (NY): Trie Feminist Press [ed. cast.: *Brujas, comadronas y enfermeras: historia de las sanadoras*. Traducció de Mireia Bofill. Barcelona, La Sal, Edicions de les dones, 1984].

ELIAS, NORBERT (1939). *The Civilizing Process. The History of Manners* (traduït de l'alemany), Nova York: Urizen Books, 1978 [ed. cast.: *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducció de Ramón G. Cotarelo. Mèxic, FCE, 2001].

ELTON, G. R. (1972). *Policy and Police*. Cambridge: Cambridge University Press.

ENGELS, FRIEDRICH (1870). *The Peasant War in Germany*. Moscou: Progress Publishers, 1977 [ed. cast.: *La guerra campesina en Alemania.* Traducció de Tatiana Lazovskaya. Madrid, Capitán Swing, 2009].
—(1884). *The Origin of the Family, Private Property, and the State.* Nova York: International Publishers, 1942 [ed. cat.: *L'origen de la família, la propiedad privada i l'estat*. Traducció de Joan Fontcuberta i Gel. Barcelona, 7x7 Edicions, 1979].

ENNEN, EDITH (1986). *Le donne nel Medioevo* (traduït de l'alemany). Bari: Laterza.

ERASMUS DESIDERIUS (ERASME DE ROTTERDAM) (1511). *The Praise of Folly* (traduït del llatí). Nova York: Modern Library, 1941. [ed. cat.: *Elogi de la follia*. Traducció de Jaume Medina. Barcelona, Edicions 62, 1985].

ERBSTOSSER, MARTIN (1984). *Heretics in the Middle Ages* (traduït de l'alemany). Edition Leipzig.

ERHARD, JEAN (1963). *L'Idée de Nature en France dans la première moitiée de XVlll siècle.* París: Ecole Pratique de Haute Etudes.

ERLER, MARY; MARYANNE KOWALESKI (eds.) (1988). *Women and Power in the Middles Ages.* Atenes: University of Georgia Press.

ETIENNE, MONA; ELEANOR LEACOCK (eds.) (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. Nova York: Praeger.

EVANS, RICHARD J. (1996). *Rituals of Retribution: Capital Punishment in Germany, 1600-1987.* Oxford: Oxford University Press.

FARGE, ARLETTE (1987). «Women's History: An Overview». A: Toril Moi (ed.), *op. cit.*, p. 133-149.

FAURÉ, CHRISTINE (1981). «Absent from History» (traduït del francès). *Signs, Journal of Women in Culture and Society,* vol. 7, núm. 1, p. 71-80.

FEDERICI, SILVIA; LEOPOLDINA FORTUNATI (1984). *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale.* Milà: Franco Angeli Editore.

FEDERICI, SILVIA (1975). «Wages Against Housework». A: Malos (ed.), *op. cit.*, (1980), p. 187-194.
—(1988). «The Great Witch-Hunt». *Maine Scholar*, vol. 1, núm. l, tardor, p. 31-52.

—(ed.) (1995). *Enduring Western Civilization. The Construction of the Concept of the West and its 'Others'*. Westport (CT): Praeger.

Ferrari, Giovanna (1987). «Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna». *Past and Present*, núm. 117, novembre, p. 50-106.

Firpo, Luigi (ed.) (1972). *Medicina Medievale.* Torí: UTET.

Fischer, David Hackett (1996). *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythnt of History*. Oxford: Oxford University Press.

Fisher, F. J. (ed.) (1961). *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England, in Honor of R. H. Tawmey.* Cambridge: Cambridge University Press.

Flandrinjean, Louis (1976). *Families in Former Times. Kinship, Household and Sexuality* (traduït del francès). Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Fletcher, Anthony (1973). *Tudor Rebellions* (2a. ed.), Londres, Longman.

Fletcher, Anthony i John Stevenson (eds.) (1985). *Order and Disorder in Early Modern England.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fletcher, Robert (1896) «The Witches' Pharmakopeia» *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital.* Baltimore, vol.vii, núm. 65, p 147-156.

Foner, Philip S. (1947). *History of the Labor Movement in the United States*, vol. 1. *From Colonial Times to the Founding of the American Federation of Labor.* Nova York: International Publishers.

Fontaine, Nicholas (1738). *Mémoires pour servir a l'histoire de Port Royal*.

Ford, John (1633). «Tis a Pity She's a Whore». *Webster and Ford: Selected Plays.* Londres: Everyman's Library, 1964.

Forman Grane, Elaine (1990). «The Socioeconomics of a Female Majority in Eighteenth Century Bermuda», *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15, núm. 2, hivern, p. 231-258.

Fortunati, Leopoldina (1981). *L'Arcano della Riproduzione*. *Casalinghe, Prostitute, Operai e Capitale*. Venècia: Marsilio Editori.
—(1995). *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital.* Brooklyn: Autonomedia.
—(1984). «La ridefinizione della donna». Federici i Fortunati, *op. cit.* (1984).

Foucault, Michel (1961). *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason* (traduït del francès). Nova York: Random House, 1973 [ed. cast.: *Historia de la locura en la época clàssica.* Traducció de Juan José Utrilla. Mèxic, FCE, 1997].
—(1966). *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (traduït del francès). Nova York: Vintage Books, 1970 [ed. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Traducció d'Elsa Cecilia Frost. Madrid, Siglo XXI, 2006].
—(1969). *The Archeology of Knowledge & The Discourse On Language* (traduït del francès), Nova York: Routledge, 1972 [ed. cast.: *La arqueología del saber*. Traducció d'Aurelio Garzón del Camino. Madrid, Siglo XXI, 2009].
—(1975). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (traduït del francès), Nova York: Vintage Books, 1977 [ed. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Traducció d'Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, Madrid, 2008].
—(1976). *The History of Sexuality*. Vol 1: *An Introduction* (traduït del francès) Nova York: Random House, 1978 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*. Tomo 1, La voluntad del saber. Traducció d'Ulises Guiñazú. Madrid, Siglo XXI, 2006].
—(1997). *The Politics of Truth*. Sylvère Lotringer (ed.). Nova York: Semiotext(e).

Fox, Sally (1985). *Medieval Women: An Illuminated Book of Days.* Nova York: Little, Brown and Co. [ed. cat.: *La dona medieval*. Traducció d'Albert Mauri. Barcelona, Random House, 1988].

Fraser, Antonia (1984). *The Weaker Vessel*. Nova York: Alfred Knopf.

Fryde, E. D. (1996). *Peasants and Landlords in Later Medieval England*. Nova York: St. Martin's Press.

Furniss, Edgar (1957). *The Position of the Laborer in a System of Nationalism.* Nova York: Kelly and Millan.

Galzigna, Mario (1978). «La Fabbrica del Corpo». *Aut-Aut* (Milà), núm. 167-168, setembre-desembre, p. 153-174.

Garrett, Clarke (1977). «Women and Witches: Patterns of Analysis». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, hivern, 1977.

Gatrell, V. A. C. *et al.* (eds.) (1980). *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe Since 1500*. Londres: Europe Publications.

Geis, Gilbert; Ivan Bunn (1997). *A Trial of Witches. A Seventeenth-century Witchcraft Prosecution.* Nova York: Routledge.

Gelis, Jacques (1977). «Sages femmes et accoucheurs, l'obstetrique populaire au xvième et xviième siècles». *Annales*, núm. 32, juliol-desembre.

Gerbi, Antonello (1985). *Nature in the New World: From Christopher Colombus to Gonzalo Fernandez de Oviedo.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press [ed. cast.: *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristobal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo.* Mèxic, FCE, 1978].

Geremek, Bronislaw (1985). *Mendicanti e Miserabili Nell'Europa Moderna. (1350-1600)*. Roma: Instituto dell' Enciclopedia Italiana Treccani.

—(1987). *The Margins of Medieval Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1988). *La Stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo.* Milá: II Saggiatore [ed. cast.: *La estirpe de Caín*. Traducció de Lourdes Sanz. Barcelona, Random House, 1991].
—(1994). *Poverty, A History*. Oxford: Basil Blackwell.

GERT, BERNARD (ed.) (1978). *Man and Citizen. Thomas Hobbes*. Gloucester, MA.

GESCHIERE, PETER; FRANCIS NYAMNJOH (1998). «Witchcraft as an Issue in the "Politics of Belonging": Democratization and Urban Migrants' Involvement with the Home Village». *African Studies Review*, vol. 49, núm. 3, desembre 1998, p. 69-91.

GILBOY, ELIZABETH (1934). *Wages in Eighteenth-Century England*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

GINZBURG, CARLO (1966). *I Benandanti*. Torí: Einaudi.
—(1991). *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath* (traduït de l'italià). Nova York: Pantheon.

GLANVIL, JOSEPH (1661). *The Vanity of Dogmatizing: The Three «Versions»*. Hove Harvester Press, 1970.

GLASS, D.V.; D. E. C. EVERSELEY (eds.) (1965). *Population in History*. Chicago: Chicago University Press.

GOETZ, HANS-WERNER (1986). *Life in the Middle Ages*. Londres: University of Notre Dame Press.

GOLDBERGE, JONATHAN (1992). *Sodometries. Renaissance Texts, Modern Sexualities.* Stanford (CA): Stanford University Press.

GOODARE, JULIAN (ed.) (2002). *The Scottish Witch-hunt in Context.* Manchester: Manchester University Press.

GORDON-GRUBE, KAREN (1988). «Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medical Cannibalism». *American Anthropologist Research Reports*, núm. 90, p. 405-408.

GOSSE, EDMUND (1905). *Sir Thomas Browne.* Londres: The Macmillan Company.

GOTTFRIED, JOHANN LUDWIG (1630). *Le Livre des Antipodes*. París: Maspero, 1981.

GOTTLIEBE, BEATRICE (1993). *Family in the Western World: From the Black Death to the Industrial Age*. Oxford: Oxford University Press.

GOUBERT, JEAN (1977). «L'Art de Guerir: médecine savante et médecine populaire dans la France de 1790». *Annales*, núm. 32.

GOUBERT, PIERRE (1982). *The French Peasantry in the Seventeenth Century* (traduït del francès). Londres, Cambridge University Press.

GRAUS, FRANTISEK (19670). «Social Utopia in the Middle Ages». *Past and Present*, núm. 38, desembre, p. 3-19.

GREAVES, RICHARD L. *et al.* (1992). *Civilizations of the West. Vol. 1: From Antiquity to 1715.* Nova York: HarperCollins.
—(1992). *Civilizations of the West*. Vol. 2: *From 1660 to the Present*. Nova York: HarperCollins.

GREEN, MONICA (1989). «Women's Medical Practice and Healthcare in Medieval Europe». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 2, hivern, p. 434-473.

GREGORY, ANNABEL (1991). «Witchcraft, Politics and "Good Neighborhood" in Early Seventeenth-Century Rye». *Past and Present*, núm. 133, novembre, p. 31-66.

GREVEN, PHILIP (1977). *The Protestant Temperament. Patterns of ChildRaising, Religious Experience, and the Self in Early America.* Nova York: Alfred Knopf.

GRIFFIN, SUSAN (1978). *Women and Nature. The Roaring Inside Her*. San Francisco: Sierra Club.

GUILLAUMIN, COLETTE (1995). *Racism, Sexism, Power and Ideology*. Nova York: Routledge.

GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE (1615). *Nueva Chrónica y Buen Gobierno*. París: Institut d'Ethnologie, 1936 [ed. cast.: *Nueva Crónica y buen gobierno.* Mèxic, FCE, 2005].

GUAZZO, FRANCESCO-MARIA (1608). *Compendium Maleficarum*, Montague Summers (ed.), Nova York: Barnes and Nobles, 1970 (1a ed., 1929) [ed. cast.: *Compendium Maleficarum.* Alicante, Club Universitario, 2002].

GUNDER FRANK, ANDRÉ (1978). *World Accumulation, 1492-1789*. Nova York: Monthly Review Press [ed. cast.: *La acumulación mundial, 1492-1789.* Traducció d'Alerto Jiménez Rioja. Madrid, Siglo XXI, 1985].

HACKER, BARTON C. (1981). «Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, núm. 41, estiu, p. 643-671.

HAMILTON, EARL J. (1965). *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650.* New York: Octagon Books [ed. cast.: *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*, Traducció d'Ángel Abad Silvestre. Barcelona, Crítica, 2000].

HANAWALT, BARBARA A. (1986a). «Peasants Resistance to Royal and Seignorial Impositions». A: F. Newman (ed.), *op. cit*., p. 23-49.
—(1986b). *The Ties That Bound: Peasant Families in Medieval England*. Oxford: Oxford University Press.
—(1986c). «Peasant Women's Contribution to the Home Economy in Late Medieval England». A: Barbara Hanawalt (1986d).

—(1986d). *Women and Work in Pre-industrial Europe*. Bloomington: Indiana University Press.

HANKE, LEWIS (1959). *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press [ed. cast.: *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los Indios americanos*. Traducció de Marina Orellana. Mèxic, Septentas, 1974].

HARDIN, GARRETT (1968). «The Tragedy of the Commons». *Science*, núm. 162, p. 1243-1248.

HARRIS, MARVIN (1974). *Cows, Pigs and Witches*. Nova York: Random House [ed. cast.: *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*. Traducció de Juan Oliver Sánchez. Madrid, Alianza, 2008].

HART, ROGER (1971). *Witchcraft*. Nova York: G. Putnam's Sons.

HARVEY, P. D. A. (1973). «The English Inflation: 1180-1220». *Past and Present*, núm. 61, novembre.

HARVEY, WILLIAM (1961). *Lectures on the Whole of Anatomy*. Berkeley: University of California Press.

HATCHER, JOHN (1977). *Plague, Population and the English Economy, 1348-1530*. Nova York: Macmillan.

HATCHER, JOHN (1994). «England in the Aftermath of the Black Death». *Past and Present*, núm. 144, agost, p. 3-36.

HAY, DOUGLAS (1975). «Property, Authority and the Criminal Law». A: Hay *et al*., *op. cit.*, p. 17-63.

HAY, DOUGLAS *et al*. (1975). *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in 18th Century England*. Nova York: Pantheon Books.

HECKSCHER, ELI J. (1965). *Mercantilism*, v. 1 i 2 (traduït del suec). Londres: George Alien & Unwin Ltd. [ed. cast.: *La época mercantilista*. Mèxic, FCE, 1983].

HELLEINER, K. F. (1958). «New Light on the History of Urban Populations», *Journal of Economic History*, XVIII.

HELLER, HENRY (1986). *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*. Leiden (Netherlands): E.J. Brill.

HEMMING, JOHN (1970). *The Conquest of the Incas*. Nova York: Harcourt Brace and Company [ed. cast.: *La conquista de los incas*, Mèxic, FCE, 2000].

HENDERSON, KATHERINE USHER; BARBARA F. MCMANUS (1985). *Half Humankind: Contexts and Texts of the Controversy about Women in England, 1540-1640*. Urbana i Chicago (IL): University of Illinois Press.

HENRIQUES, FERNANDO (1966). *Storia Generale Della Prostituzione.* Vol. 2: *Il Medioevo e l'età moderna.* Milà: Sugar Editore.

HERLIHY, DAVID (1995). *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays*. Providence (RI): Berghahn Books.

—(1985). *Medieval Households*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
—(1997). *The Black Death and the Transformation of the West*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

HERZOG, DON (1989). *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory*. Chicago: University of Chicago.

HILL, CHRISTOPHER (1952). «Puritans and the Poor». *Past and Present*, núm. 2, novembre.
—(1958). *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the I7th Century*. Nova York: Schocken Books. Hill, Christopher, 1958.
—(1961). *The Century of Revolution, 1603-1714*. Nova York: WW. Norton & Company, 1980.
—(1964). *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. Nova York: Schocken Books.
—(1965). *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
—(1971). *Antichrist in Seventeenth-Century England*. Oxford: Oxford University Press.
—(1975). *Change and Continuity in I7th-Century England*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
—(1975a). *The World Upside Down*. Londres: Penguin.

HILTON, RODNEY (1953). «The Transition from Feudalism to Capitalism». *Science and Society*, XVII, núm. 4, tardor, p. 341-351.
—(1966). *A Medieval Society: The Wset MIdlands at the End of the Thirteenth Century.* Cambridge: Cambridge Universiy Press, 1983.
—(1973). *Bond Mend Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381.* Nova York: Viking Press, Inc. [ed. cast.: *Siervos Liberados: los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*. Traducció d'Aurelio Martínez Benito. Madrid, Siglo XXI Editores, 1982].
—(1966) *A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
—(1985). *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History.* Londres: The Hambledon Press [ed. cast.: *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*. Traducció d'Enrique Gavilán. Barcelona, Crítica, 1988].

HILTON, RODNEY; MAURICE DOBB; PAUL SWEEZY; H. TAKAHASHI; CHRISTOPHER HILL (1976). *The Transition from Feudalism to Capitalism*. Londres: New Left Books [ed. cast.: *La transición del feudalismo al capitalismo*. Traducció de Domènec Bergamà, Barcelona, Crítica, 1982].

HIMES, NORMAN (1963). *Medical History of Contraception.* Nova York: Gamut Press.

HIMMELMAN, P. KENNETH (1997). «The Medicinal Body: An Analysis of Medicinal Cannibalism in Europe, 1300-1700». *Dialectical Anthropology*, núm. 22, p. 180-203.

HOBBES, THOMAS (1962). *Behemoth: The History of the Causes of the Civil War of England and the Counsels and Artifices by wich they were Carried on from theYear 1640 to theYear 1660. English Works*, vol. VI. Alemanya: Scientia Verlag Aalen [ed. cast.: *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992].
—(1963). *Leviathan*. Nova York: World Publishing Company [ed. cat.: *Leviatan: capítols I-XIII*. Traducció de Tobies Grimaltós Mascarós. València: Publicacions de la Universitat de València, 2006].
—(1966). *English Works*, vol. IV. Alemanya: Scientia Verlag Aalen.

HOBSBAWM, E. J. (1954), «The General Crisis of the European Economy in the 17th Century». *Past and Present*, núm. 5, 1954, p. 33-53.

HODGES, RICHARD; DAVID WHITEHOUSE (1983). *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*. Ithaca: Cornell University Press.

HOLBEIN, HANS THE YOUNGER (1538). *The Dance of Death*. Melchior and Gaspar Trechsel (eds.). Lió. [ed. cast.: *La danza de la muerte.* Traducció de Juan Barja de Quiroga Losada. Madrid, Abada, 2008].

HOLMES, CLIVE (1993). «Women,Witnesses and Witches». *Past and Present*, núm 140, p. 45- 78.
—(1974). *Witchcraft In British History*. Londres: Frederick Muller Ltd.
—(1975). *Europe: Hierarchy and Revolt. 1320-1450*. Nova York: Harper & Row.

HOLT, RICHARD (1987). «Whose Were the Profits of Corn Milling? An Aspect of the Changing Relationship Between the Abbots of Glastonbury and Their Tenants. 1086-1350». *Past and Present*, núm. 116, agost, p. 3-23.

HOMANS, G. C. (1960). *English Villagers of the Thirteen Century*. Nova York, Russell and Russell.

HONE, NATHANIEL J. (1906). *The Manor and Manorial Records*. Londres, Methuen & Co.

HOSKINS, W. G. (1976). *The Age of Plunder: The England of Henry VIII, 1500-1547.* Londres: Longman.

HOWELL, MARTHA (1986). *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*. Chicago: Chicago University Press.

HSIA, R. PO-CHIA (1988a). «Munster and the Anabaptists». A: R. P. Hsia (ed.), *op. cit.* (1988b).
—(ed.) (1988b). *The German People and the Reformation*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

HUFTON, OLWEN (1993). «Women, Work, and the Family». A: Davis and Farge (eds.), *op. cit.* (1993).

HUGHES, DIANE OWEN (1975). «Urban Growth and Family Structure in Medieval Genoa». *Past and Present*, núm. 66, febrer, p. 3-28.
—(1991). *Western Civilization. Vol. II: Early Modern Through the 20th Century*. Guilford (CT): The Duskin Publishing Group.

HULL, GLORIA T.; PATRICIA BELL SCOTT; BARBARA SMITH (1982). *All Women Are White, All Blacks Are Men. But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*. Nova York: The Feminist Press.

HULME, PETER (1994). «Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean». A: Stuart B. Schwartz (ed.), *op. cit.* (1944), p. 157-200.

HUNT, DAVID (1970). *Parents and Children in History: The Psychology of Family Life in Early Modern France*. Nova York: Basic Books.

HUTCHINSON, E. P. (1967). *The Population Debate*. Nova York: Houghton Mifflin.

HYBEL, NILS (1989). *Crisis or Change: The Concept of Crisis in the Light of Agrarian Structural Reorganization in Late Medieval England*. Aarhus: Aarhus University Press.

INNES, BRIAN (1998). *The History of Torture*. Nova York: St. Martin's Press.

JAMES, MARGARET (1966). *Social Problems and Policy During the Puritan Revolution, 1640-1660.* Nova York: Barnes & Noble.

JAMES, SELMA (1975). «Sex, Race and Class». Bristol: Falling Wall Press.

JONSON, BEN (1610). *The Alchemist*. Gerald E. Bentley (ed.). Wheeling (IL): Harlan Davidson Inc., 1947 [ed. cast.: *El alquimista.* Traducció de Marcelo Cohen, Barcelona, Bosch, 1983].

JORDAN, W. C. (1996). *The Great Famine. Northern Europe in the Early Fourteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.

JOSEPH, MARGARET PAUL (1992). *Caliban in Exile: The Outsider in Caribbean Fiction*. Westport (CT): Greenwood.

KALTNER, KARL HARTWIG (1998). «Sulle guerre contadine in Austria» (traduït de l'alemany). A: Thea, *op. cit.*, 1998.

KAMEN, HENRY (1972). *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550-1660*. Nova York: Praeger Publishers [ed. cast.: *El siglo de hierro: cambio social en Europa, 1550-1660*. Traducció de María Luisa Balseiro Fernández-Campoamor. Madrid, Alianza, 1982].

KARRAS, RUTH MAZO (1989). «The Regulations of Brothels in Later Medieval England». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 21, hivern, p. 399-433.
—(1996). *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*. Oxford: Oxford University Press.

KAY, MARGUERITE (1969). *Bruegel*. Londres: The Hamlyn Publishing Group.

KAYE, HARVEY J. (1984). *The British Marxist Historians*. Nova York: St. Martin's Press, 1995 [ed. cast.: *Los historiadores marxistas británicos: un anàlisis introductorio.* Julián Casanova (ed.), Saragossa: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 1989].

KAYE, JOEL (1998). *Economy and Nature in the Fourteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

KELLY, JOAN (1977). «Did Women Have a Renaissance?». A: Bridenthal; Koonz (eds.), *op. cit.* (1977)

KELLY, JOAN (1982). «Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes. 1400-1789». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 8, núm. 1, tardor, p. 4-28.

KELLY, JOAN (1984). *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*. Chicago: The University of Chicago Press.

KIECKHAFER, R. (1976). *European Witch-trials: Their Foundations in Popular Culture. 1300-1500*. Berkeley: University of California Press.

KING, MARGARET L. (1991). *Women of the Renaissance* (traduït de l'italià). Chicago: The University of Chicago Press [ed. cast.: *Mujeres renacentistas.* Traducció d'Aurora Lauzardo. Madrid, Alianza, 1993].

KINGSTON, JEREMY (1976). *Witches and Witchcraft*. Carden City (NY): Doubleday.

KITTREDGE, G. L. (1929). *Witchcraft in Old and New England*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

KLAITS, JOSEPH (1985). *Servants of Satan: The Age of the Witch-Hunts*. Bloomington (IN): Indiana University Press.

KLAPITSCH-ZUBER, CHRISTIANE (ed.) (1996). *Storia delle Donne in Occidente. Il Medioevo*. Bari: Laterza [ed. cast.: *Historia de las mujeres en Occidente.* Tomo 2, *La Edad Media.* Traducció de Marco Aurelio Galmarini. Madrid, Taurus, 1992].

KOCH, GOTTFRIED (1983). «La Donna nel Catarismo e nel Valdismo Medievali» A: Capitani (ed.), *op. cit.* (1983).

KONING, HANS (1991). *Columbus: His Enterprise: Exploding the Myth.* Nova York: Monthly Review Press [ed. cast.: *Colón: el mito al descubierto*. Traducció de Cristina Piña. Buenos Aires, La Flor, 1991].
—(1993). *The Conquest of America: How the Indian Nations Lost Their Continent*. Nova York: Monthly Review Press.

KORS, ALAN C.; EDWARD PETERS (1972). *Witchcraft in Europe 1100-1700: A Documentary History*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.

KOWALESKI, MARYANNE; JUDITH M. BENNETT (1989). «Crafts, Guilds, and Women in the Middle Ages; Fifty Years After Marian K. Dale». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 2, hivern, p. 474-488.

KRAMER, HEINRICH; JAMES SPRENGER (1486). *Malleus Maleficarum* (traduït de l'alemany). Nova York: Dover Publications, Inc.
—(1983). *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists. Europe and the World Economy, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

KUEN, THOMAS (1998) «Person and Gender in the Laws». A: Judith C. Brown; Robert C. Davis (eds.), *op. cit.*, (1998), p. 87-106.

KURLANSKY, MARK (1999). *The Basque History of the World*. Londres: Penguin [ed. cat.: *La història basca del món*. Traducció de Joan Solé. Barcelona, Columna, 2000].

LAMBERT, MALCOLM (1977). *Medieval Heresy*. Oxford: Basil Blackwell, 1992 [ed. cast.: *La herejía medieval.* Traducció de Demetrio Castro Alfin. Madrid, Taurus, 1986].

LANGLAND, WILLIAM (1362-1370). *The Vision of William Concerning Piers the Plouwnan.* Clarendon: Oxford University Press, 1965.

LARNER, CHRISTINA (1980). «Crimen Exceptum? The Crime of Witchcraft in Europe». A: Gatrell, V. A. C. *et al.* (eds.), *op. cit.*, (1980)
—(1981). *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
—(1984). *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. Alan Macfarlane (ed.). Oxford: Basil Blackwell.

LA ROCCA, TOMMASO (ed.) (1990). *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*. Torí: Claudiana.

LASLETT, PETER (1971). *The World We Have Lost*. Nova York: Scribner's.

LAVALLEE, JOSEPH (1809). *Histoires des Inquisitions Religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal.* París.

LAWSON, GEORGE (Rev.) (1657). *Examination of Leviathan*.

LEA, HENRY CHARLES (1888). *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, vol. 2. Nova York: Harper & Brothers.
—(1922). *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. Londres, MacMillan.
—(1957). *Materials Towards a History of Witchcraft*. Arthur C. Howland (ed.), vol. 3. Nova York: Thomas Yoseloff.
—(1961). *The Inquisition of the Middle Ages*. Nova York: Macmillan Company.

LEACOCK, ELEANOR BURKE (1980). «Montagnais Women and the Jesuit Program For Colonization». A: Etienne; Leacock (eds.), *op. cit.*, (1980), p. 25-34.

—(1981). *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*. Nova York: Monthly Review Press.

LECKY, W. E. H. (1886). *History of the Rise of Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*. Nova York: Appleton & Co.

LE GOFF, JACQUES (1956). *Tempo del la Chiesa e tempo del Mercante* (traduït del francès). Torí, Einaudi, 1977.
—(ed.) (1980) *La Nuova Storia* (traduït del francès), Milà: Mondadori.
—(1988). *Medieval Civilization*. Oxford: Basil Blackwell.

LENOBLE, ROBERT (1943). *Mersenne ou la Naissance du Mechanisme*. París, Vrin.

LERNER, ROBERT E. (1972). *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.

LE ROY LADURIE, EMMANUEL (1966). *Les Paysans de Languedoc*. París: Gallimard.
—(1974). *Peasants of Languedoc* (traduït del francès). Carbondale (IL): University of Illinois Press.
—(1979). *Il Carnevale di Romans* (traduït del francès). Milà: Rizzoli, 1981.
—(1981). *The Mind and Method of the Historian*. Chicago: University of Chicago Press.
—(ed.) (1992). *Witchcraft, Magic and Demonology*, 13 v. Nova York: Garland Publishing.(ed.) (1992). *Witchcraft, Magic and Demonology*, 13 v. Nova York: Garland Publishing.

LE ROY LADURIE, EMMANUEL *et al.* (1987). *Jasmin's Witch*. Nova York: George Braziller.

LEVACK, BRIAN P. (1987). *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Londres: Longmans [ed. cast.: *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Traducció de José Luis Gil Aristu. Barcelona: Altaya, 1997].

LEVINE, DAVID (ed.) (1984). *Proletarianization and Family History*. Nova York: Academic Press.

LINEBAUGH, PETER (1975). «The Tyburn Riots Against the Surgeons». A: Hay *et al*., *op. cit.*
—(1992). *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Cambridge University Press.

LINEBAUGH, PETER; MARCUS REDIKER (2001). *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press [ed. cast.: *La hidra de la revolución, marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Traducció de Mercedes García Garmilla. Barcelona, Crítica, 2004].

LIS, C.; H. SOLY (1979). *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press [ed. cast.: *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial* (1350-1850), Madrid, Akal, 1985].
—(1984) «Policing the Early Modern Proletariat, 1450-1850» A: Levine (ed.), *op. cit.*, (1984) p. 163-228.

LITTLE, LESTER K. (1978). *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca (NY): Cornell University Press [ed. cast.: *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa Medieval*. Traducció de Mercedes Barrat. Madrid, Taurus, 1983].

LOMBARDINI, SANDRO (1983). *Rivolte Contadine in Europa. (Secoli XVI-XVIII)*. Torí: Loescher Editore.

LUZZATI, MICHELE (1981). «Famiglie nobili e famiglie mercantili a Pisa e in Toscana nel basso medioevo». A: Georges Duby; Jacques Le Goff (eds.), *op. cit.*, (1981) p. 185-206.

MACFARLANE, ALAN (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*. Nova York: Harper & Row Publishers.
—(1978). *Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*. Oxford: Basil Blackwell.

MACPHERSON, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press [ed. cast.: *La teoría del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Traducció de Juan-Ramón Capella. Madrid, Trotta, 2005].

MALEBRANCHE, NICOLAS (1688). *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion*, «Dialogues on Metaphysics and Religión». A: Popkin (ed.), *op. cit.*, (1966) [ed. cat.: Meditacions cristianes i metafísiques. Traducció de Jordi Parramón i Blasco. Barcelona: Proa, 1998].

MALOS, ELLEN (ed.) (1980). *The Politics of Housework*. Nova York: The New Clarion Press.

MANNING, ROGER B. (1988). *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509-1640*. Oxford: Clarendon Press.

MANDROU, ROBERT (1968). *Magistrates et Sorcieres en France au XVII Siécle*. París: Librairies Plon.

MANOUKIAN, AGOPIC (ed.) (1974). *Famiglia e Matrimonio nel Capitalismo Europeo*. Bolonya: II Mulino.

MARKS, ELAINE; ISABELLE COURTIVRON (eds.) (1981). *New French Feminisms. An Anthohgy*. Nova York: Schocken Books.

MARLOWE, CHRISTOPHER (1604). *Doctor Faustus*. Londres [ed. cat.: *La tràgica història del doctor Faust*. Traducció de J. Carner-Ribalta. Barcelona, Edicions 62, 1981].

MARSHALL, DOROTHY (1926). *The English Poor in the Eighteenth Century*. Londres: George Routledge & Sons.

MARSHALL, ROSALYND (1983). *Virgins and Viragos: A History of Women in Scotland, 1080-1980*. Chicago: Academy Chicago Ltd.

MARTIN, EMILY (1987). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

MARTIN, RUTH (1989). *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 15501650*. Londres: Basil Blackwell Inc.

MARTÍNEZ, BERNARDO GARCÍA *et al.* (1976). *Historia General De México*, vol. 1. Mèxic D. F.: El Colegio de México.

MARVELL, ANDREW (1681). *Miscellaneous Poems*. Mary Marvell (ed.). Scolar Press, 1969. [ed. cast. *Poemas.* Traducció de Carlos Pujol Jaumandreu. València, Pre-Textos, 2006].

MARX, KARL (1857-58). *Grundrisse* (traduït de l'alemany), Londres: Penguin, 1973. [ed. cast.: *Fundamentos de la crítica de la economía política*. Traducció d'Agustín García Tirado. Madrid, Alberto Corazón, 1972].
—(1867). *Capital. A Critique of Political Economy*, v. 1 i 3. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1909 [ed. cat.: *El Capital*. 6 v. Traducció de Jordi Moners i Sinyol (ed. lit.), Barcelona, Edicions 62, 1983-1990].
—(1932). *Economic and Phihsophical Manuscripts of 1844.* Moscou: Foreign Languages Publishing House (1961) [ed. cat.: *Manuscrits econòmico-filosòfics*. Traducció de Gerard Vilar Roca. Barcelona, Edicions 62, 1991].

MATHER, CORTON (1681-1708). *Diary of Cotton Mather*, 2 v. Massachusetts: Historical Society Collection (1911-12). Citat per Philip Greven a *The Protestant Temperament*.

MAXWELL-STUART, P. G. (2001). *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-Century Scotland*. Edimburg: Tuckwell Press.

MAYER, ENRIQUE (1981). *A Tribute to the Household Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru*. Austin (Texas): Institute of Latin American Studies.

MAZZALI, TIZIANA (1988). *Il Martirio delle streghe: Una drammatica testimonianza dell'Inquisizione laica del seicento*. Milà: Xenia.

MAZZI, MARIA SERENA (1991). *Prostitute e Lenoni nella Firenze del Quattrocento*. Milà: Il Saggiatore.

MCDONNELL, ERNEST W. (1954). *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

MCMANNERS, J. (1981). *Death and the Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.

MCNAMARA, JO ANN; SUZANNE WEMPLE (1988). «The Power of Women Through the Family in Medieval Europe, 500-1100». A: Erler i Kowaleski (eds.), *op. cit.*, (1988).

MEILLASSOUX, CLAUDE (1975). *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge: Cambridge University Press [ed. cast.: *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo.* Mèxic, Siglo XXI, 1981].

—(1986). *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*. Chicago: Chicago University Press, 1991 [ed. cast.: *Antropología de la esclavitud: el vientre de hierro y dinero*, Madrid, Siglo XXI, 1990].

MELOSSI, DARIO; MASSIMO PAVARINI (1977). *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System*. Totowa (NJ): Barnes and Noble [ed. cast.: *Cárcel y fábrica: los orígenes del sistema penitenciario, siglos XVI-XIX*, Mèxic, Siglo XXI, 1987].

MENDELSON, SARA; PATRICIA CRAWFOR (1998). *Women in Early Modern England. 1550-1720*. Oxford: Clarendon Press.
MERCHANT, CAROLYN (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Nova York: Harper and Row.
—(1987), «Mining the Earth's Womb». A: Rothschild (ed.), *op. cit.*, p. 99-117.

MEREU, ITALO (1979). *Storia dell'lntolleranza in Europa*. Milà: Mondadori [ed. cast.: *Historia de la intolerancia en Europa*. Traducció de Rosa Rius. Barcelona, Paidós, 2003].

MERGIVERN, JAMES J. (1997). *The Death Penalty: An Historical and Theological Survey*. Nova York: Paulist Press.

MIDELFORT, ERIK H. C. (1972). *Witch Hunting in Southwestern Germany. 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations.* Stanford: Stanford University Press.

MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE (1990). «The New Enclosures», *Midnight Notes*, núm. 10, tardor.
—(2001). *Auroras of the Zapatistas: Local and Global Struggles of the Fourth World War*. Nova York: Autonomedia.

MIES, MARIA (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres: Zed Books.

MILANO, ATTILIO (1963). *Storia degli Ebrei in Italia*. Torí: Einaudi.

MILTON, JOHN (1667). «Paradise Lost» *John Milton*, John S. Orgel i J. Goldberg (eds.). Oxford: Oxford University Press [ed. cat.: *El paradís perdut*. Traducció de Josep M, Boix i Selva. Martorell, Adesiara, 2014].

MINGAY, G. E. (1997). *Parliamentary Enclosures in England: An Introduction to Its Causes, Incidence and Impact, 1750-1850.* Londres: Longman.

MOI, TORIL (ed.) (1987). *French Feminist Thought: A Reader*. Oxford: Basil Blackwell.

MOLITOR, ULRICH (1489). *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus*.

MOLLER, HERBERT (ed.) (1964). *Population Movements in Modern European History*. Nova York: The Macmillan Company.
—(1964a). «Population and Society During the Old Reginie, c. 1640-1770». A: Moller (ed.), *op. cit.*, p. 9-42.

MOMSEN, JANET H. (ed.) (1993). *Women and Change in the Caribbean: A Pan-Caribbean Perspective.* Londres: James Currey.

MONTAIGNE, MICHEL EYQUEM DE (1580). *The Essays*. Londres: Oxford University Press, 1942 [ed. cat.: *Assaigs*. Traducció de Vicent Alonso. Barcelona, Proa, 2006].

MONTANARI, MASSIMO (1993). *La fame e L'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*. Roma-Bari: Laterza [ed. cast.: *El hambre y la abundancia: historia y cultura de la alimentación en Europa*. Traducció de Juan Antonio Vivanco Gefaell. Barcelona, Crítica, 1993].

MONTER, E. WILLIAM. (1969). *European Witchcraft.* Nova York: John Wiley and Sons.
—(1969). «Law, Medicine and the Acceptance of Women». A: Monter (ed.), *op. cit*. (1969).
—(1976). *Witchcraft in France and SwitzerIand: The Borderlands During the Reformation*. Ithaca: Cornell University Press.
—(1977). «The Pedestal and the Stake: Courtly Love and Witchcraft». A: Bridental; Koonz (eds.), *op. cit.*, (1977).
—(1980) «Women in Calvinist Geneva». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, núm. 2, hivern, p. 189-209.

MOORE, HENRY (1659). *On The Immortality of the Soul*. A. Jacob (ed.), International Archives of the History of Ideas, núm. 122.

MOORE, R. I. (1975). *The Birth of Popular Heresy*. Nova York St. Martin's Press.
—(1977). *The Origins of European Dissent*. Nova York: St. Martin's Press.

MORATO, TURRI (1975). «Aborto di Stato». *Canti di Donne in Lotta*, Gruppo Musicale del Comitato per il Salario al Lavoro Domestico di Padova.

MORE, THOMAS (1518), *Utopia.* Nova York: W.W. Norton & Company, 1992 [ed. cat.: *Utopia.* Traducció de Núria Gómez Llauger. Barcelona, Angle Editorial, 2016].

MORGAN, EDMUND (1966). *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century England*. Nova York: Harper and Row.

MORGAN, ROBIN (ed.) (1970). *Sisterhood is Powerful*. Nova York: Vintage.

MORNESE, CORRADO; GUSTAVO BURATTI (2000). *Fra Dolcino e gli Apostolici fra eresie, rivolte, e roghi.* Centro Studi Dolciniani. Novara: Derive/Approdi.

MORRISSEY, MARIETTA (1989). *Slave Women in the New World: Gender Stratification in the Caribbean*. Lawrence (Kansas): University Press of Kansas.

MORSE EARLE, ALICE (1993). *Home Life in Colonial Days*. Stockbridge (MA): Berkshire Publishers.

MOSHER STUARD, SUSAN (ed.) (1987). *Women in Medieval History and Historiography*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.

MOULIER BOUTANG, YANN (1998). *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*. París: Presses Universitaires de France [ed. cast.: *De la esclavitud al trabajo asalariado: Economía histórica del salario embridado.* Traducció de B. Baltza; M. Pérez; R. Sánchez. Madrid, Akal, 2003].

MUMFORD, LEWIS (1962). *Technics and Civilization*. Nova York: Harcourt Brace and World Inc. [ed. cast.: *Técnica y civilización*. Traducció de Constantino Aznar de Acevedo. Madrid, Alianza, 2002].

MUN, THOMAS (1622). *England's Treasure by Forraigne Trade*. Londres [ed. cast.: *La riqueza de Inglaterra por el comercio exterior*, Mèxic, FCE, 1978].

MÜNTZER, THOMAS (1524). *Open Denial of the False Belief of the Godless World*.

MURARO, LUISA (1976). *La Signora del Gioco: Episodi di caccia alle streghe.* Milà: Feltrinelli Editore, 1977.

MURRAY, MARGARET (1921). *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1971 [ed. cast.: *El culto de la brujería en la Europa occidental*. Traducció de Beatriz Constante. Barcelona, Labor, 1978].

MURSTEIN, B. I. (1974). *Love, Sex, and Marriage Through the Ages*. Nova York: Springer Publishing Company.

NASH, JUNE (1978). «The Aztecs and the Ideology of Male Dominance». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 4, núm. 21, p. 349-362.
—(1980). «Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony». A: Etienne; Leacock (eds.), *op. cit.*, (1980) p. 134-148.

NEEL, CAROL (1989). «The Origins of the Beguines». *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 2, hivern, p. 321-341.

NEESON, J. M. (1993). *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700-1820*. Cambridge: Cambridge University Press.

NEWMAN, FRANCIS X. (ed.) (1986). *Social Unrest in the Late Middle Ages*. Binghamton (NY): Center for Medieval and Early Renaissance Texts and Studies.

NICCOLI, OTTAVIA (ed.) (1998). *Rinascimento al femminile*. Bari, Laterza.

NICHOLAS, DAVID (1992). *Medieval Flanders*. Londres: Longman.

NIDER, JOHANNES (1435-1437). *Formicarius*.

NIETZSCHE, F. (1887). *The Birth of the Tragedy and The Genealogy of Morals*. Nova York: Doubleday, (1965) [ed. cat.: *El naixement de la tragèdia*. Traducció de Manuel Carbonell Florenza. Martorell,

Adesiara, 2011; *La genealogía de la moral*. Traducció de Joan Leita; Oriol Ponsatí Murlà (ed. lit.), Barcelona, Educaula, 2010].

Noonan, John T. (1965). *Contraception: A History of Its Treatnent by the Catholic Theologians and Canonists*. Cambridge: Harvard University Press.

Norberg, Kathryn (1993). «Prostitutes». A: Davis; Farge (eds.), *op. cit.*, (1993).

Normand, Lawrence; Gareth Roberts (eds.) (2000). *Witchcraft in Early Modern Scotland: James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: University of Exeter Press.

North, Douglas C.; Robert Paul Thomas (1943). *The Rise of the Western World: A New Economic History*. Nova York: Cambridge University Press.

Notestein, Wallace (1911). *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718*. Nova York: Russell and Russell, 1965.

O'Brien, Mary (1981). *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

O'Brien, Patrick; Roland Quinault (eds.) (1993). *The Industrial Revolution and British Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

O'Malley C. D.; Poynter F. N. L.; Russell K. F. (1961). *William Harvey. Lectures on the Whole of Anatomy*. Berkeley: University of California Press.

O'Malley, C. D. (1964). *Andreas Vesalius of Brussels. 1514-1564.* Berkcley: University of California Press.

Omolade, Barbara (1983). «Heart of Darkness». A: Ann Snitow; Christine Stansell; Sharon Thompson (eds.), *op. cit.*, (1983).

Opitz, Claudia (1996). «La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo (1200-1500)». A: Klapitsch-Zuber (ed.), *op. cit.*, (1996).

Orioli, Raniero (1984). *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale.* Novara, Europia. (1993).

Orlandi, Arianna (1989). «I Viaggi di Gostanza». A: Cardini (ed.), *op. cit.*, (1989).

Ortalli, Gherardo (1981). «La famiglia tra la realitá dei gruppi inferiori e la mentalitá dei gruppi dominanti a Bologna nel XIII secolo». A: Georges Duby; Jacques Le Goff (eds.), *op. cit.*, (1981), p. 125-143.

Oten, Charlotte F. ed. (1986). *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*. Syracuse (NY): Syracuse University Press.

Otis, Leah Lydia (1985). *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc*. Chicago: The University of Chicago Press.

Overbeek, J. (1964). *History of Population Theories*. Roterdam: Rotterdam University Press [ed. cast.: *Historia de las teorías demográficas*. Traducció d'Eduardo L. Suárez. Mèxic, FCE, 1984].

Ozment, Steven (1983). *When Father Ruled: Family Life in Reformation Europe*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Parinetto, Luciano (1983). *Streghe e Politica. Dal Rinascimento Italiano a Montaigne. Da Bodin a Naude*. Milà: Istituto Propaganda Libraria.
—(1996). «La Traversata delle streghe nei nomi e nei luoghi». A: Bosco i Castelli (eds.), *op. cit.*, (1996).
—(1998). *Streghe e Potere: Il Capitale e la Persecuzione dei Diversi*. Milà: Rusconi.

Partridge, Burgo (1960). *A History of Orgies*. Nova York: Bonanza Books [ed. cast.: *Historia de las orgías*, Barcelona, Ediciones B, 2003]

Pascal, Blaise (1656). «Lettre escrite à un provincial», publicat pòstumament com *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres subjets* (1670) [ed. cast.: *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos.* Traducció i notes d'Eugeni d'Ors. Madrid, Losada, 1964].
—(1941). *Pensées and The Provincial Letters*, Nova York, Modern Library [ed. cat. *Pensaments*. Traducció de Miquel Costa. Barcelona: Ara Llibres, 2015] [ed. cast. *Las cartas provinciales o Lettres provinciales*. Traducció de Juan B. Bergua. Cuchía: Ediciones Ibèricas, 2011].

Pateman, Carol (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press [ed. cast.: *El contrato sexual*. Traducció de María Luisa Femerías. Barcelona, Anthropos, 1995].

Pearson, Lu Emily (1957). *Elizabethans at Home*. Stanford (CA): Stanford University Press.

Perelman, Michael (2000). *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation.* Durham: Duke University Press.

Perlman, Fredy (1985). *The Continuing Appeal of Nationalism*. Detroit: Black and Red.

Peters, Edward (1978). *The Magician, The Witch, and the Law*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.
—(ed.) (1980). *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.

Petty, Sir William (1690). *Discourse on Political Arithmetick*. Londres.

Pezzuoli, Giovanna (1978). *Prigioniera in Utopia. La Condizione Della Donna Nel Pensiero Degli Utopisti.* Milà: Edizioni II Formichiere.

Phelps Brown, E. H.; Sheila Hopkins (1971). «Seven Centuries of the Prices of Consumables, Compared with Builders' Wage Rates». A: Ramsey (ed.), *op. cit*., (1971) p. 18-41.
—(1981). *A Perspective of Wages and Prices.* Londres.

PHILLIPS, SEYMOUR (1994), «The Outer World of the European Middle Ages». A: Stuart B. Schwartz (ed.), *op. cit.* (1994).

PICCHIO, ANTONELLA (1992). *Social reproduction: the political economy of the labour market*. Cambridge: Cambridge University Press.

PIERS, MARIA W. (1978). *Infanticide*. Nova York: W. W. Norton and Company.

PIRENNE, HENRI (1937). *Economic and Social History of Medieval Europe*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers [ed. cast.: *Historia económica y social de la Edad Media.* Traducció de Salvador Echevarría. Madrid, FCE, 1980].
—(1952). *Medieval Cities*. Princeton: Princeton University Press [ed. cast.: *Las ciudades de la Edad Media.* Traducció de Francisco Calvo Serraller. Madrid: Alianza, 2015].
—(1956). *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*. Florència: Sansoni [ed. cast.: *Historia de Europa desde las invasiones hasta el siglo XVI*. Traducció de Juan José Domenchina. Mèxic, FCE, 1974].
—(1958). *A History of Europe*, vol. l. Carden City (NY): Doubleday & Company Inc.

PO-CHIA HSIA, R. (ed.) (1988). *The German People and the Reformation.* Ithaca (NY): Cornell University Press.
—(1988a). «Munster and the Anabaptists». A: Po-Chia Hsia (ed.), *op. cit.*, (1988), p. 51-70.

POLANYI, KARL (1944). *The Great Transformation.* Nova York: Rinehart & Company Inc. [ed. cast.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico.* Traducció de Julia Varela i Fernando Álvarez-Uría Rico. Barcelona, Virus Editorial, 2016].

POPKIN, RICHARD H. (1966). *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*. Nova York: The Free Press.

POWELL, CHILTON LATHAM (1917). *English Domestic Relations 1487-1653*. Nova York: Columbia University.

PRETO, PAOLO (1988). *Epidemia, Paura e Politica Nell'ltalia Moderna*. Roma/Bari: Laterza.

PROSPERI, ADRIANO (1989). «Inquisitori e Streghe nel Seicento Fiorentino». A: CarDini, *op. cit.*, 1989.

QUETEL, CLAUDE (1986). *History of Syphilis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

RABELAIS, FRANÇOIS. (1552). *Gargantua and Pantagruel*. Samuel Putnam (ed.), Nova York: Viking Press [ed. cat.: *Gargantua i Pantagruel.* Traducció d'Emili Olcina. Barcelona, Laertes Editorial, 2011].

RAFTIS, J. A. (1996). *Peasant Economic Development within the English Manorial System.* Montreal, McGill-Queen's University Press.

RAMAZANOGLU, CAROLINE (1993). *Up Against Foucault. Exploration of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. Nova York: Routledge.

RAMSEY, PETER H. (ed.) (1971). *The Price Revolution in Sixteenth-Century England.* Londres: Methuen.

RANDERS-PEHRSON, J. D. (1983). *Barbarians and Romans. The Birth of the Struggle of Europe. A.D. 400-700*. Londres: University of Oklahoma Press.

RANUM, OREST; PATRICIA RANUM (eds.) (1972). *Popular Attitudes toward Birth Control in Pre- Industrial France and England*. Nova York: Harper and Row.

READ, DONNA *et al.* (1990). *The Burning Times*. (Gravació de vídeo). Los Angeles: Direct Cinema Ltd.

REMY, NICOLAS (1597). *Demonolatry*. Rev. Montague Summers, (ed.). Nova York: Barnes and Noble, 1970.

RETAMAR, ROBERTO FERNANDEZ (1989). *Caliban and Other Essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press [ed. cast.: *Calibán: contra la leyenda negra*. Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida, 1995.]

RIDDLEJOHN, M. (1997). *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

RIQUET, MICHEL (1972). «Christian Population». A: Orest i Patricia Ranum (eds.), *op. cit.*, 1972, p. 37 i seg.

ROBBINS, ROSSELL HOPE (1959). *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. Nova York: Crown Publishers [ed. cast.: *Enciclopedia de la brujería y la demonología.* Traducció de Flora Casas. Barcelona, Debate, 1991].

ROBERTS, NICKIE (1992). *Whores in History. Prostitution in Western Society*. Nova York: Harper Collins Publishers.

ROBERTSON, GEORGE CROOM (1971). *Hobbes*. Edimburg: AMS Press.

ROCKE, MICHAEL (1997). *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*. Oxford: Oxford University Press.

RODOLICO, NICCOLÓ (1971). *I Ciompi. Una Pagina di storia del proletariato operaio.* Florència: Sansoni.

ROGERS, JAMES E. THOROLD (1894). *Six Centuries of Work and Wages: The History of English Labour*. Londres.

ROJAS, FERNANDO DE (1499). *The Celestina* (traduït del castellà). Berkeley: University of California Press, 1959 [ed. cast.: *La Celestina*. Madrid: Cátedra, 2007].

ROPER, LYNDAL (2000). «"Evil Imaginings and Fantasies": Child-Witches and the End of the Witch Craze». *Past and Present*, núm. 167, maig.

ROSEN, BARBARA (ed.) (1969). *Witchcraft in England, 1558-1618*. Amherst:, University of Massachusetts Press.

ROSENBERG, CHARLES E. (ed.) (1975). *The Family in History*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.

ROSENFIELD, LEONORA COHEN (1968). *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters. From Descartes to La Mettrie*. Nova York: Octagon Books Inc.

ROSSIAUD, JACQUES (1988). *Medieval Prostitution*. Oxford: Basil Blackwell [ed. cast.: *La prostitución en el medievo*. Traducció d'Enrique Baras. Barcelona, Ariel, 1986]

ROSTWOROWSKI, MARÍA (2001). *La Mujer en El Perú Prehispánico*. Documento de Trabajo núm. 72. Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos).

ROTA, ETTORE (ed.) (1950). *Questioni di Storia Medievale. Secoli XI-XIV*. Milà: Marzorati.

ROTBERG, R. I.; T. K. RABB (eds.) (1971). *The Family in History: Interdisciplinary Essays*. Nova York, Harper and Row.

ROTHSCHILD, JOANED (1983). *Machina Ex Dea. Feminist Perspectives on Technology*. Nova York: Pergamon Press, 1987.

ROUSSEAU, JEAN JACQUES (1775). *Discourse on the Origin of Inequality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992 [ed. cat.: *Discurs sobre les ciències i les arts; Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes*. Adapt. Sergio Sevilla Segura. València: Publicacions de la Universitat de València, 1997].

ROWLAND, ALISEN (2001). «Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany». *Past and Present*, núm. 173, novembre.

ROWLING, NICK (1987). *Commodities: How the World Was Taken to Market*. Londres: Free Association Books.

ROWSE, A. L. (1974). *Sex and Society in Shakespeare's Age. Simon Foreman the Astrologer*. Nova York: Charles Scribner's Sons.

RUBLACK, ULINKA (1996). «Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany». *Past and Present*, núm. 150, febrer, p. 84-110.

RUGGIERO, GUIDO (1985). *The Boundaries of Eros: Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*. Oxford: Oxford University Press.
—(1993). *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

RUSSELL, JEFFREY B. (1972a). *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.

RUSSELL, JEFFREY B. (1972b]. *Dissent and Order in the Middle Ages: The Search for Legitimale Authority.* Nova York: Twayne Publishers, 1992.
—(1980). *A History of Witchcraft, Sorcerers, Heretics and Pagans*.

Londres: Thames and Hudson Ltd. [ed. cast.: *Historia de la brujería: hechiceros, herejes y paganos.* Traducció de Bernardo Moreno. Barcelona, Paidós, 1998].
—(1984). *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Ithaca (NY): Cornell University Press [ed. cast.: *Lucifer: el Diablo en la Edad Media.* Traducció de Rufo G. Salcedo. Barcelona, Laertes, 1995].

SALE, KIRKPATRICK (1991). *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*. Nova York: Penguin Books.

SALLMANN, JEAN-MICHEL (1987). *Le Streghe. Amanti di Satana*. París: Electa/Gallimard.

SALLEH, ARIEL (1997). *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. Londres: Zed Books.

SCHEPHERED, VERENE A. (ed.) (1999). *Women in Caribbean History*. Princeton (NJ): Markus Wiener Publishers.

SCHOCHET, GORDON J. (1975). *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England.* Nova York: Basic Books.

SCHWARTZ, STUART B. (ed.) (1944). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press.

SCOT, REGINALD (1584). *The Discoverie of Witchcraft*. Nova York: Dover Publications, 1972.

SCOTT, JAMES C. (1985). *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.
—(1989). «Everyday Forms of Resistance». A: F. D. Colburn (ed.), *op. cit.*, (1989)

SCOTT, JOAN WALLACH (ed.) (1996). *Feminism and History*. Oxford: Oxford University Press.
—(1996a). «Gender: A Useful category of Historical Analysis». A: Joan Wallach Scott (ed.), *op. cit.* (1996).

SECCOMBE, WALLY (1992). *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*. Londres: Verso.
—(1993). *Weathering the Storm: Working-Class Families From the Industrial Refolution To The Fertility Decline*. Londres: Verso.

SELIGMAN, KURT (1948). *Magic, Supernaturalism and Religion*. Nova York: Random House.

SENNETT, RICHARD (1994). *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. Nova York: W. W. Norton & Company [ed. cast.: *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental.* Traducció de César Vidal. Madrid, Alianza, 2007].

SHAHAR, SHULAMITH (1983). *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*. Londres: Methuen.

SHAKESPEARE, WILLIAM (1593-1594). *The Taming of the Shrew*. Nova York: Washington Square Pres, 1962 [ed. cat.: *L'amansiment de l'harpia*. Traducció de Josep Maria de Sagarra. Barcelona, L'Institut del teatre/Bruguera, 1983].
—(1600-1601). *Hamlet*. Nova York: New American Library, 1963 [ed. cat.: *Hamlet*. Traducció de Joan Sellent. A: *Shakespeare. Versions a peu d'obra.* Barcelona, Edicions del Núvol, 2016].
—(1605). *King Lear*. Nova York: New Folger Library, 2000 [ed. cat.: *El rei Lear.* Traducció de Joan Sellent. A: *Shakespeare. Versions a peu d'obra.* Barcelona, Edicions del Núvol, 2016].
—(1612). *The Tempest*. Nova York: Bantam Books, 1964 [ed. cat.: *La tempesta*. Traducció de Miquel Desclot. A: *William Shakespeare, tria d'obres*. Barcelona, Proa, 2017].

SHARPE, J. A. (1987). *Early Modern England: A Social History, 1550-1760.* Bungay (Suffolk): Edward Arnold.

SHEPHERD, VERENE A. (ed.) (1999). *Women in Caribbean History: The British-Colonised Territories*. Princeton (NJ): Markus Wiener Publishers.

SHEPHERD, VERENE; BRIDGET BRERETON; BARBARA BAILEY (eds.) (1995). *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective.* Nova York: St. Martin's Press.

SHIVA, VANDANA (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. Londres: Zed Books.

SIEMON, RICHARD (1993): «Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation». A: Richard Burt; John Michael Archer, *op. cit.*, (1993).

SILVERBLATT, IRENE (1980). «"The Universe Has Turned Inside Out... There Is No Justice For Us Here": Andean Women Under Spanish Rule». A: Etienne; LeacocK (eds.), *op. cit.*, p. 149-185.
—(1987). *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press [ed. cast.: *Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas, 1990].

SIM, ALISON (1996). *The Tudor Housewife*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

SIMMEL, GEORG (1900). *The Philosophy of Money* (traduït de l'alemany). Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978 [ed. cast.: *Filosofía del dinero*. Traducció de Ramón Cotarelo. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976].

SKARIA, AJAY (1997). «Women, Witchcraft, and Gratuitous Violence in Colonial Western India». *Past and Present*, núm. 155, maig, p. 109-141.

SLATER, GILBERT (1907). *The English Peasantry and the Enclosure of the Common Fields*. Nova York: Augustus M. Kelly, 1968.

SLICHER VAN BATH, B. H. (1963). *The Agrarian History of Western Europe, A.D. 500-1850*. Nova York: St. Martin's Press [ed. cast.: *Historia agraria de Europa occidental (500-1850)*. Traducció de Felip Lorda i Alaiz. Barcelona, Edicions 62, 1981].

SMOLLETT, TOBIAS GEORGE (comp.) (1766). *A compendium of authentic and entertaining voyayes, digested in a chronological series. The whole exhibiting a clear view of the customs, manners, religion, government, commerce, and natural history of most nations in the known world...*, 2a. ed., 7 v., vol. l, p. 96.

SMOUT, T. C. (1972). *A History of the Scottish People, 1560-1830.* Londres: Fontana.

SNITOW, ANN; CHRISTINE STANSELL; SHARON THOMPSON (eds.) (1983). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. Nova York: Monthly Review Press.

Social England Illustrated: A Collection of XVIIth Century Tracts (1903). Westminster: Archibald Constable and Co.

SOMAN, ALFRED (1977). «Les Procés de Sorcellèrie au Parlament du Paris, 1565-1640». *Annales*, núm. 32, juliol, p. 790 i seg.
—(1978). «The Parlement of Paris and the Great Witch-Trials, 1565-1640». *Sixteenth Century Review*, núm. 9, p. 30-44.
—(1992). *Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris, 16-18 siècles.* Brookfield/Variorum.

SOMMERVILLE, MARGARET R. (1995). *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society*. Londres: Arnold.

SPALDING, KAREN (1984). *Hurochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

SPENCE, LOUIS (1920). *The Encyclopedia of Occultism*. Nova York: Citadel Press.

SPENCER, COLIN (1995a). *Homosexuality in History*. Nova York: Harcourt Brace.
—(1995b). *The Heretics' Feast. A History of Vegetarianism*. Hanover/Londres: University Press of New England.

SPENGLER, JOSEPH J. (1965). *French Predecessors of Malthus: A Study in Eighteenth Century Wage*. Durham (NC): Duke University Press.

SPOONER, F. C. (1970). «The European Economy, 1609-50». A: Cooper (ed.), *op. cit.*, (1970).

STADEN, HANS (1557). *Warhaftige Historia*. Marburg, Alemanya.
—(1928). *True History of His Captivity*. Traduït per Malcolm Letts (ed.). Londres: George Routledge and Sons.

STANGELAND, C. E. (1904). *Pre-malthusian Doctrines of Population*. Nova York.

STANNARD, DAVID E. (1992). *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World.* Nova York: Oxford University Press.

STARHAWK (1982). *Dreaming the Dark: Magic Sex and Politics*. Boston Beacon Press, 1997.

STEIFELMEIER, DORA (1977). «Sacro e Profano: Note Sulla Prostituzione Nella Germania Medievale». *Donna, Woman, Femme*, núm. 3.

STERN, STEVEN J. (1982). *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison (Wisconsin): University of Wisconsin Press.

STONE, LAWRENCE (1977). *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*. Nova York: Harper and Row [ed. cast.: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra (1500-1800)*. Traducció de María Guadalupe Ramírez., Mèxic, FCE, 1990].

STRAUSS, GERALD (ed.) (1971). *Manifestations of Discontent on the Eve of the Reformation*. Bloomington: Indiana University Press.
—(1975). «Success and Failure in the German Reformation». *Past and Present*, núm. 67, maig.

STUART, SUSAN MOSHER (1995). «Ancillary Evidence For The Decline of Medieval Slavery». *Past and Present*, núm. 149, novembre, p. 3-28.

TAUSSIG, MICHAEL T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. University of North Carolina Press.
—(1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: Chicago University Press.

TAYLOR, G. R. (1954). *Sex in History*. Nova York: The Vanguard Press.

TAYLOR, WILLIAM B. (1979). *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Standford Univerity Press [ed. cast.: *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, Mèxic, FCE, 1987].

TAWNEY, R. H. (1967). *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*. Nova York: Harcourt Brace.
—(1926). *Religion and the Rise of Capitalism*. Nova York: Harcourt Brace [ed. cast.: *La religión en el origen del capitalismo*, Buenos Aires, Dédalo, 1959].

TEALL, J. L. (1962). «Witchcraft and Calvinism in Elizabethean England: Divine Power and Human Agency». *Journal of the History of Ideas*, núm. 23.

TERBORG PENN, ROSALYN (1995). «Through African Feminist Theoretical Lens: Viewing Caribbean Women's History Cross-Culturally». A: Verene Shepherd; Bridget Brereton; Barbara Bailey (eds.), *op. cit.*

THEA, PAOLO (1998). *Gli artisti e Gli 'Spregevoli'. 1525: la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania.* Milà: Mimesi.

THEVET, ANDRÉ (1557). *Les Singularitez de la France antarctique, autrement nommeé Amérique, et de plusieurs de terres et isles découvertes de notre temps*. París.

THIRSK, J. (1964). «The Common Fields». *Past and Present*, núm. 29, p. 3-25.

THOMAS, EDITH (1966). *The Women Incendiaries*. Nova York: George Braziller.

THOMAS, HUGH (1997). *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1400-1870.* Nova York: Simon and Schuster [ed. cast.: *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870.* Traducció de Víctor Alba; C. Boune. Barcelona, Planeta, 1998].

THOMAS, KEITH (1971). *Religion and the Decline of Magic*. Nova York: Charles Scribner's Sons.

THOMPSON, E. P. (1964). *The Making of the English Working Class*. Nova York: Pantheon [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra.* Traducció d'Elena Grau. Barcelona, Crítica, 2002].
—(1991). *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*. Nova York: The New Press [ed. cast.: *Costumbres en común*. Traducció de Jordi Beltrán; Eva Rodríguez. Barcelona, Crítica, 2000].
—(1991a). «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism». A: Thompson (1991), p. 352-403.

THORNDIKE, LYNN (1958). *History of Magic and Experimental Science*, 8 v. (1923-58), vol. VIII, Nova York: Columbia University Press.

TIGAR, MICHAEL E.; MEDELEINE R. LEVY (1977). *Law and the Rise of Capitalism*. Nova York: Monthly Review Press [ed. cast.: *El derecho y el ascenso del capitalismo.* Mèxic, Siglo XXI, 1978].

TILLYARD, E. M. W. (1961). *The Elizabethan World Picture*. Nova York: Vintage Books [ed. cast.: *La cosmovisión isabelina.* Mèxic, FCE, 1984].

TITOW, J. Z. (1969). *English Rural Society. 1200-1350*. Londres: George Alien and Unwin Ltd.

TRACHTENBERG, JOSHUA (1944). *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*. New Haven: Yale University Press.

TREVOR-ROPER, HUGH R. (1956). *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*. Nova York: Harper & Row, 1967.
—(ed.) (1968). *The Age of Expansion. Europe and the World: 1559-1660.* Londres: Thames and Hudson [ed. cast.: *La época de la expansión: Europa y el mundo desde 1559 hasta 1660.* Barcelona, Labor, 1970].

TREXLER, RICHARD C. (1993). *The Women of Renaissance Florence. Power and Dependence in Renaissance Florence*, vol. 2. Binghamton (NY): Medieval and Renaissance Texts and Studies.

TURNER, BRYAN S. (1992). *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. Nova York: Routledge.

UNDERDOWN, DAVID E. (1985). *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603-1660.* Oxford: Clarendon Press.
—(1985a). «The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England». A: Fletcher & Stevenson (eds.), *op. cit.,* (1985) p.116-136.

VALLEJO, EDUARDO AZNAR (1994). «The Conquest of the Canary Islands». A: Schwartz (ed.), *op. cit.* (1994).

VANEIGEM, RAOUL (1986). *The Movement of the Free Spirit*. Nova York: Zone Books.

VAN USSEL, JOS (1970). *La repressione sessuale. Storia e cause del condizionamento borghese*. (Traduït de l'alemany). Milà: Bompiani.

VAUCHEZ, ANDRÉ (1990). *Ordini mendicanti e societa' italiana XIII-XV secolo*. Milà: Mondadori.

VESALIUS, ANDREA (1543). *De Humani Corporis Fabrica*. O'Malley (ed.), *op. cit.* [ed. cast.: *De Humani Corporis Fabrica*, Madrid, Laboratorios Bama, 1972].

VIGIL, MARILÓ (1986). *La vida de la mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid, Siglo XXI.

VIVES, JUAN LUIS (1526). *De Subventione Pauperum sive De Humanis Necessitatibus.* Bruges [ed. cat.: *L'assistència als pobres: De subventione pauperum*. Traducció de Joan Tello Brugal. Barcelona, Llibres de l'Índex, 2009.].

VOLPE, GIOACCHINO (1922). *Movimenti Religiosi e Sette Radicali Nella Societá Medievale Italiana. Secoli XI-XIV*. Florència: Sansoni, 1971.
—(1926). *Il Medioevo*. Florència: Sansoni, 1975.

WAKEFIELD, WALTER L.; AUSTIN P. EVANS (1969). *Heresies of the High Middle Ages*. Nova York: Columbia University Press, 1991.

WALLACH SCOTT, JOAN (1988). *Gender and the Politics of History*. Nova York: Columbia University Press.

WALLERSTEIN, IMMANUEL (1974). *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century.* Nova York: Academic Press [ed. cast.: *El moderno sistema mundial I: la agricultura capitalista y los orígenes de la economia-mundo europea en el siglo XVI.* Traducció d'Antonio Resines. Madrid, Siglo XXI, 2016].

WATSON, R. (1966). *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712.* La Haia: Martinus Nijhoff.

WEBER, MAX (1920). *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Nova York: Charles Scribners Sons, (1958) [ed. cat.: *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Traducció de Joan Estruch. Barcelona, Edicions 62, 1994].

WERNER, E. (1974) «Poverta' e ricchezza nella concezione degli eretici della chiesa orientale e occidentale dei secoli X-XII». A: O. Capitani (ed.), *op. cit.* (1974).

WESTERMARCK, EDWARD (1906-1908). *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. 1. Londres: Macmillan Company, (1924).

WIESNER, MERRY E. (1986). *Working Women in Renaissance Germany*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
—(1993). *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

WIGHTMAN, W. P. (1972). *Science and Renaissance Society*. Londres: Huitchinson University Library.

WILLIAMS, ERIC (1944). *Capitalism and Slavery*. Nova York: Capricorn Books.

WILLIAMS, MARTY; ANNE ECHOLS (2000). *Between Pit and Pedestal. Women in the Middle Ages*. Princeton: Marcus Wiener Publications.

WILLIAMS, SELMA R.; PAMELA WILLIAMS ADELMAN (1992). *Riding the Nightmare: Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem*. Nova York: Harper Collins.

WILLIAMS, WALTER L. (1986). *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.

WILSON, CHARLES (1965a). *England's Apprenticeship, 1603-1763.* Nova York: St. Martin's Press.
—(1965b). «Political Arithmetic and Social Change». A: Charles Wilson, *op. cit*, (1965a), p. 226 i seg.

WILSON, STEPHEN (2000). *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*. Londres/Nova York: Hambledon.

WINSTANLEY, GERRARD (1649). *The New Law of Righteousness*. A: Gerrard winstanley, *op. cit.* (1941).
—(1941). *Works*. Ithaca: Cornell University Press.

WOOLF, VIRGINIA (1929). *A Room of One's Own*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1989 [ed. cat.: *Una cambra pròpia*. Traducció d'Helena Valentí i Petit. Sabadell, La Temeària, 2014].

WRIGHT, LAWRENCE (1960). *Clean and Decent*. Nova York: Viking Press.

WRIGHT, LOUIS B. (1935). *Middle-Class Culture in Elizabethan England*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1965.

YATES, FRANCIS (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press [ed. cast.: *Giordano Bruno y la tradición hermètica*. Traducció de Domènec Bergadà Formentor. Barcelona, Ariel, 1994].

ZEMON DAVIS, NATALIE (1968). «Poor Relief, Humanism and Heresy: The Case of Lyon». *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. 5, núm. 27, p. 246-269.

ZIEGLER, PHILIP (1969). *The Black Death*. Nova York: Harper and Row Publishers.

ZILBORG, GREGORY (1935). *The Medical Man and the Witch During the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

ZOLKRAN, DURKON (1996). *The Tarot of the Orishas*. St. Paul (MN): Llewellyn Publications.

Imprès el març del 2018
a Romanyà Valls (La Torre de Claramunt)