



“Assume teus b.o.”, de Salinë Saunders, aquarela e acrílica sobre papel A3

Mujeres-brujas y naturaleza: hechizos para re-existir y resistir*



Mujer y plantas medicinales. 2019
San Cristóbal. Montes de María (Colombia)
Foto: Liliana -Valencia

Liliana Parra-Valencia**

Alison Salazar Páez***

Saulo Fernandes****

Resumen

Presentamos una revisión teórica sobre la relación mujeres-brujas, naturaleza, re-existencias y resistencias afrodiaspóricas en Latinoamérica y el Caribe, ante la división moderna/colonial entre lo humano y no humano. Problematicamos las diversas formas de violencia y discriminación contra las mujeres subalternizadas, en particular aquellas denominadas “brujas”; también el silenciamiento epistémico moderno/colonial de los saberes otros. Los ejes de interpretación, construidos como categorías emergentes del análisis cualitativo, abordan la persecución de las mujeres-brujas y el capitalismo, la relación con la naturaleza, brujería y saberes otros, y la resistencia descolonial de las mujeres en la afrodiáspora. El reto para la Psicología está en descolonizar el modo de entender la naturaleza y proponer investigaciones capaces de acercarse a otras interpretaciones del mundo, otras formas de conocer, de ser y existir, como las de las mujeres-brujas. Su relación con la naturaleza, no sigue la ontológica moderna, dual, patriarcal y capitalista; por el contrario, las plantas, los animales, los minerales, entes y divinidades configuran su cotidianidad, sus re-existencias y resistencias.

Palabras clave: Brujas, Capitalismo, Colonialidad/descolonialidad, Naturaleza, Psicología.

* Recibido el 26 de octubre de 2022, aceptado el 22 de septiembre de 2023.

** Profesora titular e investigadora de la Universidad Cooperativa de Colombia (UCC), Bogotá, Cundinamarca, Colombia. Posdoctoranda del Laboratório de Etnopsicologia da Universidade de São Paulo (USP), Ribeirão Preto, SP, Brasil. lilianaparravalencia1@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-9411-4513>

***Semillero PsicoPaz (UCC), egresada de la Universidad Cooperativa de Colombia (UCC), Bogotá, Cundinamarca, Colombia. alisonsalazar20@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-4865-2553>

**** Professor do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Maceió, Alagoas, Brasil. saupsico@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-2335-0030>

Women-Witches and Nature: Spells to Re-Exist and Resist

Abstract

We present a theoretical review on the relationship women-witches, nature, re-existences and afro-diasporic resistance in Latin America and the Caribbean, in the face of the modern/colonial division between the human and the non-human. We problematize the various forms of violence and discrimination against subalternized women, in particular those called "witches"; also the modern/colonial epistemic silencing of other knowledge. The axes of interpretation, constructed as emerging categories of the qualitative analysis, deal with the persecution of women-witches and capitalism, the relationship with nature and, the decolonial resistance of women in the afrodiaspora. The challenge for Psychology is to decolonize the way of understanding nature and propose research capable of approaching other interpretations of the world, other ways of knowing, being and existing, such as those of women-witches. His relationship with nature does not follow the modern, dual, patriarchal and capitalist ontology; on the contrary, plants, animals, minerals, entities and divinities configure their daily life, their re-existence and resistance.

Keywords: Witches, Capitalism, Coloniality/decoloniality, Nature, Psychology.

Introducción

Aquí estamos sin armas y con los brazos abiertos, solo con nuestra magia (Anzaldúa, 1987:88).

Problematizamos la violencia y la discriminación sistemática a lo largo de la historia contra las mujeres consideradas de manera peyorativa como “brujas”; quienes han sido demonizadas, sexualizadas y racializadas. La racionalidad moderna/colonial instauró una ruptura en la interconexión de las mujeres con la naturaleza. Según Cristina Cielo y Cristina Vega (2015:140) “interrumpir la relación de las mujeres con la selva ha implicado disminuir su autonomía alimentaria. Este alejamiento de la naturaleza también ha significado un quiebre en el acceso y el conocimiento de las plantas medicinales”.

Como señala Silvia Federici (2004) la demonización de las mujeres fue una estrategia básica para la acumulación primitiva de capital, para la desorganización de la vida comunitaria, el extractivismo de las tierras comunes y la naturaleza, y la explotación de la mano de obra de campesinas y campesinos en Europa, de indígenas y de poblaciones negras en las colonias. Las mujeres han mantenido los hilos que tejen la comunidad, sus formas de cuidado, su autonomía para lidiar con la tierra y los modos de organización de la vida en común. El ataque a la vida de las mujeres dentro de sus grupos tradicionales es una estrategia secular para la estructuración de un orden capitalista. Este orden, que cuando se ve amenazado, hace uso de estas estrategias de acumulación de riqueza frente a la vida de las mujeres, organizadoras de formas autónomas de sociabilidad comunitarias. Por lo tanto, la cacería de brujas no es una historia del pasado, en momentos de crisis se retoma y reactiva para la explotación de la fuerza de trabajo, la desarticulación de las vidas comunitarias y de otros modelos de sociedad que comparte lo común, las tierras, las relaciones con la naturaleza, los conocimientos y el trabajo comunitario, alternativas a la vida mórbida, racionalista y extractiva del capital.

Partimos del análisis de la cacería de brujas en Europa y Abya Yala¹, y reconocemos la continuidad de la violencia contra las mujeres y sus saberes, en el contexto de las sociedades patriarcales y racistas. Sobre aquellas mujeres llamadas “brujas”, perseguidas y violentadas, recaen imaginarios colectivos de connotación negativa, que silencian saberes otros (Parra-Valencia, 2022), no solo de las mujeres-brujas, sino también el modo de vincularse con la naturaleza que entraña una ontología relacional, sabidurías y resistencias, como en el caso de la afrodiáspora en Latinoamérica y el Caribe.

En las sociedades latinoamericanas y caribeñas actuales se continúa fomentando la violencia, la discriminación y el racismo contra las mujeres desde mecanismos de poder articulados al capitalismo, el sistema patriarcal y la colonialidad. Esta última, entendida como patrón de poder que resultó del colonialismo moderno y que lo sobrevive, donde las relaciones de trabajo, conocimiento, poder e intersubjetividad se articulan al capitalismo y la raza (Maldonado-Torres, 2007). Estos sistemas catalogan a la mujer como subalterna, reproduciendo su opresión y negándole las posibilidades de ser en su diversidad. Sin embargo, las mujeres también encuentran formas de re-existencia, resistencia y emancipación.

El presente artículo se enmarca en el proyecto *Psicología y descolonialidad: relación con la naturaleza en comunidades afrodescendientes* (Colombia-Brasil, 2021-2023). Es resultado de la revisión documental sobre mujeres-brujas, entendidas como construcción socio-histórica, sujeto político-espiritual contrahegemónico, desde su conexión con la naturaleza, la tierra, lo humano, lo no-humano y la espiritualidad, que re-existe y resiste a lo largo del tiempo-espacio ante los sistemas de opresión del poder femenino, desde los saberes y prácticas de cura vinculados a la naturaleza. Las mujeres-brujas plantean otro modo de concebir la naturaleza desde epistemologías otras y ontologías relacionales; las cuales invitan a la Psicología hegemónica a acercarse a otras interpretaciones del mundo, otras formas de vida, de ser y existir, como un reto para descolonizar el modo de entender la

¹ Nombre del pueblo *Kuna* utilizado para América, antes de la colonización europea, significa “tierra madura, tierra viva o tierra en florecimiento” (Porto-Gonçalves, 2009:26). El pueblo *Kuna* de la Sierra Nevada –Colombia– habitó en Urabá y el Darién, en la actualidad también se ubican en San Blas, en la costa caribeña de Panamá.

naturaleza y la cura. Siguiendo a Frantz Fanon (2020), una psicología, capaz de análisis que vayan más allá de la patologización de las naciones negras, de aquella *Psychologie de la colonisation* sugerida por Octave Mannoni en la década de los 50; justo en pleno proceso de descolonización política africana, desde una lectura apuntalada en una mirada racista de Sudáfrica, como la de la Europa de entonces, ante la realidad de la colonización del blanco europeo y la vivencia del racismo, y diría también un “racismo con pretensión científica” (p. 89. Traducción propia) aquel que argumenta primitivismo, debilidad mental e inmadurez neuronal en las/los africanos. La radiografía de la psiquiatría francesa y europea de los años 40 y 50, como la aplicada en el sur y también en el norte de África, en Argelia, no tiene en cuenta la cultura, la sociología o las condiciones de vida de las/los argelinos, es decir, las dimensiones sociales del sufrimiento psíquico. Fanon afirma: “yo me he dedicado en este estudio a tocar la miseria del negro. Táctil y afectivamente. No he querido ser objetivo. Además, es falso: no me es posible ser objetivo. ¿De verdad hay una diferencia entre un racismo y otro?” (Fanon, 2009:95). Ante la colonización y el racismo colonial no es posible ser objetiva/o, como dicta la ciencia hegemónica.

Son las mujeres-brujas quienes por siglos han sostenido experiencias y prácticas antipatriarcales, anticapitalistas, antirracistas y anti/contra/des/coloniales.

Proponemos la articulación de tres ejes interpretativos: mujeres-brujas, persecución y capitalismo; naturaleza, brujería y saberes *otros*; y, mujeres negras, resistencia y descolonialidad: ungüentos, amuletos, baños y pócimas que descolonizan. Esperamos que estas reflexiones contribuyan a la transformación de ciertos imaginarios sociales patriarcales, capitalistas y racistas, y de aquella Psicología moderna/colonial para que transite hacia psicologías aliadas de los saberes y ontologías *otras*, como los de las mujeres-brujas, quienes con hechizos re-existen y resisten. Hechizos que rompen la comprensión estigmatizante como conocimiento no válido, incapaz y supersticioso. Al contrario, los hechizos aquí están relacionados con formas de cuidar la naturaleza, los territorios y las personas que habitan en ellos. Un cuidado revelado cotidianamente como prácticas de cura con plantas, rezos, bendiciones, así como diversos modos de relación con la naturaleza y el territorio que a su vez los preservan como fuerzas vivas de re-existencia. Esta re-existencia que tiene en su base la producción de la vida común, de los espacios y recursos compartidos, de los conocimientos que circulan entre todas/todos, y que permite vivir en el territorio con autonomía. Son las formas de socialización de las mujeres en los territorios tradicionales que han resistido a las lógicas colonizadoras y extractivistas. Ellas manejan, de forma plural y conectadas con la naturaleza, sus prácticas diarias que son compartidas entre sus pares: humanos, no humanos y espirituales (Federici, 2022).

Mujeres-brujas: persecución y capitalismo

A lo largo de la historia de la humanidad hemos asistido a diversas situaciones de persecución, racismo, discriminación y violencia contra las mujeres, como la cacería de brujas, la esclavización o los feminicidios. La subalternización de las mujeres también la identificamos en la imposición de roles de género, la racialización, el control de natalidad y de los cuerpos y la inequidad de derechos. La cacería de mujeres-brujas en Europa durante la Edad Media, también se instaura con sistematicidad en Latinoamérica y el Caribe, en los siglos XV y XVII.

Federici (2004) explica cómo la persecución violenta contra curanderas, rezanderas y parteras consolidó una sociedad capitalista, patriarcal y misógina; la cual se ha normalizado y mantenido por procesos de discriminación sistemática contra las mujeres. En cuanto a la expansión de las lógicas racionalista y mecanicista de la ciencia, que emergieron al final del siglo XVII como un dispositivo importante de persecución y desautorización de los conocimientos de las mujeres-brujas y la explotación sin límites de la naturaleza, Federici (2004:369, traducción propia) afirma: “este cambio reemplaza una visión orgánica del mundo, que veía en la naturaleza, en las mujeres y en la tierra a las madres protectoras, por otra que las degradaba a la categoría de ‘recursos permanentes’, removiendo cualquier restricción ética a su explotación”². La persecución y cacería de las mujeres-brujas posibilitó la articulación de al menos tres dimensiones de la dominación: el cuerpo, la

² “esta mudança substituiu uma visão orgânica do mundo, que via na natureza, nas mulheres e na terra as mães protetoras, por outra que as degradava à categoria de “recursos permanentes”, retirando qualquer restrição ética à sua exploração”.

naturaleza y los conocimientos tradicionales, marcados por el patriarcalismo, el colonialismo/capitalismo y la ciencia moderna.

La persecución de las mujeres-brujas y la declaración de guerra se dirigió a las formas de vida y a los cuerpos que se conectan con la naturaleza, sus ciclos y los conocimientos provenientes de estas relaciones. Para la ciencia moderna el dominio del cuerpo de las mujeres, señaladas como brujas, era visto como un proyecto también de dominación de la propia naturaleza salvaje: “una representación de la naturaleza como una mujer a ser conquistada, descubierta y violada”³ (Federici, 2004:370, traducción propia). Demonizar a las mujeres como brujas, en Europa y en las tierras coloniales, es una forma de dominación de los diversos proyectos de sociedad que tienen en la vida común, en la naturaleza y el cuerpo, una capacidad de producir experiencias de autonomía y soberanía contra las lógicas desencantadas del orden capitalista y de la modernidad (Federici, 2022).

Lisa Lister (2018) explica que el patriarcado necesitó demonizar a las mujeres y su poder femenino, como las curanderas, herboristas y parteras. Para perseguir a la hechicería en Alemania y en el resto de Europa, en el contexto de la inquisición medieval, el Papa Inocencio VIII, en alianza con el orden patriarcal y el capitalismo, emite la bula papal *Summis desiderantes affectibus*, de 1484, que permitió a los inquisidores dominicanos encontrar y matar brujas, señaladas como una amenaza. Desde entonces, la brujería y la magia fueron vistas como delictivas y prohibidas a lo largo y ancho del mundo. No fue hasta 1735 que el Parlamento de Gran Bretaña abolió la caza y ejecución de brujas con la Ley de brujería, y en 1951 derogada y sustituida por la *Ley de Médiums fraudulentos*, que reconoce la existencia de poderes psíquicos y penaliza a quienes fingen poseerlos, en un momento de expansión de las religiones. Sin embargo, las memorias sociales no han olvidado la cacería, en la actualidad continúan y recaen sobre todo en las mujeres de los pueblos y las comunidades tradicionales, que re-existen y resisten históricamente al proyecto moderno/colonial y a las investidas del capitalismo para la constante acumulación de riquezas, principalmente en momentos de crisis como el que vivimos en la actualidad. No es casualidad que tengamos tantas experiencias de violencias articuladas a las instituciones estatales, cristianas y neoliberales en territorios negros, palenqueros, afrodescendientes, quilombolos e indígenas. El capitalismo es un sistema que vive constantemente en estado de excepción, o, mejor dicho, la excepción es la regla de su funcionamiento, aquel que vive en crisis cíclicas y en la necesidad constante de acumulación, que recurre a la lógica extractivista. Esta es definida como un modo de acumulación de riquezas producidas hace más de quinientos años como una de las ruedas propulsoras del colonialismo y del capitalismo. Se expresa como una forma de extracción de recursos naturales que se instala por todo el territorio latinoamericano y que está determinada, en el período colonial, por las metrópolis, y hoy por las materias primas (Svampa, 2019).

El capitalismo al entrar en sus estados cíclicos de crisis, reactiva sus lógicas de depredación y explotación en los diversos territorios del mundo. En Latinoamérica se basa en el extractivismo como su expresión, que degrada la naturaleza, explota la mano de obra de los pueblos y extrae de sus territorios los recursos necesarios para la acumulación de riquezas. Este modo específico de acumulación produce en las comunidades tradicionales “la privatización de la tierra y de otros recursos comunales, el empobrecimiento masivo, el saqueo y el fomento de divisiones comunitarias que alguna vez fueron cohesionadas, han regresado a la agenda mundial”⁴ (Federici, 2004:430, traducción propia).

La cacería de brujas continúa aún en nuestros días, como en el caso ocurrido en Santa Bárbara – Antioquia (Colombia), (Guadrón, 2012), donde María Berenice, una mujer de 47 años de edad, soltera y sin hijos, fue maltratada, despojada de su ropa y su cabello e incinerada; luego del crimen sus objetos personales también fueron quemados en el patio de su casa, delante de sus seis perros que ladraban sin cesar. María Berenice no estaba de acuerdo con la Junta de Acción Comunal de su barrio, era una mujer considerada mayor, sin hijos, solitaria y conocedora de las plantas medicinales. Estos factores causaron que fuera señalada como una “bruja” dentro de su barrio y alrededores,

³ “uma representação da natureza como uma mulher a ser conquistada, revelada e estuprada”.

⁴ “a privatização da terra e de outros recursos comunais, o empobrecimento massivo, o saque e o fomento de divisões de comunidades que antes estavam em coesão tem voltado a fazer parte da agenda mundial.”

desatando constantes agresiones físicas y amenazas de muerte que finalmente fueron cumplidas por sus vecinos (Gualdrón, 2012).

Tal y como señala Silverblatt, el concepto de brujería era ajeno a la sociedad andina. También en Perú, al igual que en todas las sociedades preindustriales, muchas mujeres eran “especialistas en el conocimiento médico”, estaban familiarizadas con las propiedades de hierbas y plantas, y también eran adivinas. Pero la noción cristiana del Demonio les era desconocida. No obstante, hacia el siglo XVII, debido a la tortura, la intensa persecución y la “aculturación forzada”, las mujeres andinas que eran arrestadas, en su mayoría ancianas y pobres, reconocían los mismos crímenes que eran imputados a las mujeres en los juicios por brujería en Europa: pactos y copulación con el Diablo, prescripción de remedios a base de hierbas, uso de ungüentos, volar por el aire y realizar amuletos de cera (Silverblatt, 1987:174). También confesaron adorar a las piedras, a las montañas y los manantiales, y alimentar a las huacas (Federici, 2004:419, traducción propia)⁵.

Por su parte, Irene Lara (2016) siguiendo los aportes críticos de Gloria Anzaldúa (1987), sobre el sistema patriarcal, señala la representación opresiva de la mujer quien debe emular a la Virgen María en el imperativo de madre sacrificada, devota y asexual; es decir, una ideología que construye a la mujer hiper-espiritual, dentro del catolicismo, y asexuada, o sexual pero solo dentro del matrimonio heterosexual. En oposición a la construcción de la hechicera, considerada anti-espiritual e hiper-sexual. En este sentido, los saberes espirituales, sexuales y curativos de las mujeres tienen un significado negativo, que remiten a la herejía, la superstición y lo diabólico. La separación espiritualidad/sexualidad habla de la necesidad de Occidente de diferenciarse del *otro*, la *otra* del Nuevo Mundo, y justificar la violencia contra las mujeres y su demonización.

Según Gloria Godínez y Luis Román (2019:62) “la sexualidad no productiva asociada a la bestialidad y a lo diabólico sigue siendo uno de los paradigmas de la bruja como figura literaria”. En este sentido, hablan de la *sexopolítica* en relación con la biopolítica, el racismo y el sexismo, para dar cuenta del control de la sexualidad, la afectividad y la reproductividad de las mujeres. Se discrimina y excluye a aquellas mujeres que escaparon de la normatividad impuesta por siglos, como una forma de control a favor del orden patriarcal, de una reproducción que desliga las responsabilidades paternas y una producción desmedida que aumenta la desigualdad socioeconómica (Federici, 2004). La *sexopolítica* ha delimitado el cuerpo femenino, su sexualidad y erotismo. Por ende, cuando una mujer rompe las normas del orden patriarcal es discriminada y denigrada socialmente en función de discursos sobre el “valor femenino” y la importancia de la castidad y la familia, imponiéndolos como elementos básicos de la moral femenina. Lo cual tiene relación directa con la dicotomía “virgen/puta”, en palabras de Lara (2016).

Las religiones cristiano-católicas se caracterizan por su enfoque hacia el sufrimiento y la pena para alcanzar la divinidad (Fabbri, 2014). Por su parte, la brujería y la magia se enfocan principalmente en la sanación, el poder colectivo y la transmisión de conocimiento, principalmente de las mujeres. Lara (2016:43) afirma: “como Adán, el hombre es eximido de la responsabilidad por sus propias acciones y en cambio, como Eva en la imaginación popular, esta mujer es al final de cuentas la culpable del loco comportamiento del sujeto masculino”. A partir de estas creencias, ampliamente difundidas en el imaginario social, se ha instaurado la justificación de que no es posible reprochar los actos de subordinación masculina, ya que son bien merecidos, y en la mayoría de los casos realizados a modo de defensa frente a una presunta “maldad femenina”.

Así como el control del género femenino, también se mantiene la dominación y la opresión por la raza. La subalternización del género y la raza han tenido como punto de partida los procesos de

⁵ “Como assinala Silverblatt, o conceito de bruxaria era alheio à sociedade andina. Também no Peru, como em todas as sociedades pré-industriais, muitas mulheres eram “especialistas no conhecimento médico”, estavam familiarizadas com as propriedades de ervas e plantas e também eram adivinhas. Mas a noção cristã de Demônio era desconhecida. Não obstante, por volta do século XVII, devido ao impacto da tortura, da intensa perseguição e da “aculturação forçada”, as mulheres andinas que eram presas, em sua maioria idosas e pobres, reconheciam os mesmos crimes que eram imputados às mulheres nos juízos de bruxaria na Europa: pactos e fornicação com o Diabo, prescrição de remédios a base de ervas, uso de unguento, voar pelos ares e fazer amuletos de cera (Silverblatt, 1987, p. 174). Também confessaram adorar as pedras, as montanhas e os mananciais, e alimentar os huacas.”

colonización y esclavización de las mujeres africanas/afrodescendientes; los cuales han llevado a la generación de clasificaciones con el fin de justificar determinados tipos de violencia. En el imaginario colectivo las mujeres y las personas racializadas son vista como inferiores (Fabbri, 2014).

Federici (2004), Lister (2018), Fabbri (2014) y Lara (2016) identifican cómo las prácticas que subalternizan a la mujer se ejercen en función y beneficio de las sociedades patriarcales, coloniales/capitalistas que silencian y se apropian de los conocimientos terapéuticos en manos de las llamadas mujeres-brujas, con el objetivo de capitalizarlos. Estos sistemas de opresión han buscado negar el acceso de las mujeres a los procesos de emancipación social, como la educación formal, el derecho al trabajo, al voto, de decisión sobre su cuerpo/sexualidad.

La cacería, tortura y asesinato de mujeres en el contexto de la colonización, la esclavización y el racismo, se vinculan a la capitalización territorial, la expropiación de territorios y su uso con fines de producción capitalista (Fabbri, 2014). En el capitalismo internacional, como afirma Michael Taussig (2002), el terror obró como mediador de la hegemonía colonial, en el caso de las poblaciones indígenas en el Putumayo en el sur de Colombia, durante la década del setenta del siglo XX, donde los excesos de la tortura hacían parte del modo de producción de caucho. La conquista española, que utilizó la cultura y la economía del terror, alcanzó una “gran cosecha” y conllevó la muerte de africanas y africanos esclavizados en el océano y en la plantación. Con Taussig (2002) identificamos un contrapunto anticolonial en los saberes y las prácticas de cura chamánicas. En particular, al evocar la experiencia de los yerbateros del Putumayo, quienes entienden cómo el capitalismo destruye el globo y lo contamina, y advierten sobre los peligros de la expansión agroindustrial. Y más aún, en la voz de uno de los yerbateros del que tuvo conocimiento el autor, cómo desde el trabajo con las plantas enseña la revolución al pueblo. Diríamos, también la descolonización.

El extractivismo se basa en la lógica de acumulación de riquezas y recursos naturales sobre los territorios subalternos de Latinoamérica, sin embargo, su funcionamiento no se restringe a los recursos naturales. Su racionalidad se extiende a otras formas de riqueza, como los conocimientos tradicionales de los pueblos sobre el territorio, la vida y la naturaleza. Así, el extractivismo equivale también a un extractivismo epistémico y ontológico (Grosfoguel, 2016), al expropiar determinados saberes de grupos y comunidades que tienen en sus conocimientos las bases para la organización de la vida comunitaria y de sus bienes comunes. Como afirma Federici (2022) las lógicas de explotación y acumulación capitalistas, para ser efectivas en los territorios tradicionales, buscan desarticular las formas de organización comunitaria que preservan el bien común, y estas formas de organización se basan en la relación entre las mujeres, sus territorios y la naturaleza. Para Federici (2022) el ataque constante a las mujeres en los territorios tradicionales se fundamenta en la necesidad de expropiar la autonomía de los conocimientos que gestan los modos de organización de la vida común, como uno de los pilares de resistencia al extractivismo capitalista.

Naturaleza, brujería y saberes otros

La mujer-bruja mantiene una estrecha relación con las fuerzas de la naturaleza. El término brujería se emplea para hacer referencia a un conjunto diverso de creencias y prácticas apuntaladas en la naturaleza, para la cura y la protección corpo-espiritual. En la brujería identificamos la influencia de África, Europa y Latinoamérica, así como diferentes conocimientos botánicos sobre las plantas medicinales y el uso de amuletos mágicos con fines curativos. La brujería se presenta como una sabiduría ancestral que cuida la vida en los territorios comunitarios. En las diversas expresiones en los tres continentes, hay un lugar compartido entre estas sabedoras y *mestras* del conocimiento y los saberes *otros* –no modernos–, en la producción de autonomía y la articulación de vida en común. No es casualidad que la persecución de estas prácticas sea tan recurrente para el avance de las lógicas extractivistas e instrumentales para la explotación capitalista y moderna. Como afirma Federici (2022:208, traducción propia):

Un factor que fomenta la función de las mujeres como guardianas de la tierra y de los bienes comunes es la transmisión y preservación del conocimiento tradicional. Las *tejedoras de memoria* (Navarro, 2015, p.264), como señala la teórica y activista mexicana Mina Navarro, constituyen

un instrumento importante de resistencia, porque el conocimiento que sostienen y comparten produce una identidad colectiva fortalecida y cohesionada frente a la explotación⁶.

Controlar, humillar y violar los cuerpos de estas mujeres son formas de desarticular la vida comunitaria y su autonomía frente a un hacer conectado a la naturaleza y una cosmovisión que se ampara en los lazos de la solidaridad y el intercambio de experiencias, saberes y recursos.

Lister (2018) explica las formas tradicionales de la brujería. En África, la *brujería hoodoo* describe la tradición curativa que se basa en la naturaleza, un conjunto de prácticas, creencias y conocimientos sobre botánica, los cuales también son nativos en América. Reconoce propiedades mágicas en hierbas, raíces, minerales, partes de animales, objetos personales y fluidos corporales humanos, como elementos que utilizan las artes mágicas. Europa se caracteriza por la religión de la *bruja verde* o *ecobruja*, que otorga valor medicinal y mágico a la Madre tierra, los árboles, las hierbas, las plantas y las flores que consultan; se basan en la creencia de los espíritus de la naturaleza, como deidades; también, humanos y animales muertos hacen parte de esta tradición verde. En Latinoamérica, Lister identifica la tradición de la *bruja* o *curandera*, términos utilizados para denominar a las mujeres artesanas de la medicina y los legados de la cura popular hispana que portan. Estas prácticas de curanderismo y brujería incluyen rituales, limpiezas, trabajo con la energía, con la naturaleza, contacto espiritual, adivinación y oración; y utilizan hierbas, especias, huevos, limones, agua bendita, santos (católicos, populares), crucifijos, oración, velas, incienso, aceites, entre otros; e invocan ayuda de santas, santos, familiares y otros espíritus.

A pesar de la represión de la brujería y el curanderismo desde la colonización europea, vivimos un resurgimiento en jóvenes de la región. Como afirma (Maizza, 2020) la práctica de la brujería, del curanderismo, de las rezaderas, las botellas, o la cura con plantas son expresiones de las políticas feministas de la tierra, como movimientos que buscan fortalecer las experiencias y las prácticas ancestrales del cuidado en el mundo contemporáneo en la producción de una ética-estética-política entre mujeres. Estos modos de cuidar buscan reactivar y promover las fuerzas presentes en las prácticas de cuidado entre mujeres que se extienden desde sus cuerpos a sus territorios y la tierra. Como es el caso de las mujeres *Jarawara*, que habitan el sur del Amazonas, quienes al realizar las prácticas de cuidado con las plantas no sólo cuidan de sus parientes, sino que también promueven la cura de la tierra y el cuidado de las plantas. El acto de cuidar entre las mujeres *Jarawara* es un cuidado con el territorio y con la tierra como extensión de la naturaleza y de la vida compartida entre humanos y no humanos (Maizza, 2020).

Las prácticas en torno a la preparación de los alimentos, el arte, el diálogo colectivo, el amor y la intencionalidad de cada acción, son elementos que destacan las raíces y los saberes *otros* que conectan a la mujer con la naturaleza, la tierra y el territorio. Estas intenciones mágicas producen en los cuerpos y en las colectividades de quienes las vivencian otro modo de relacionarse, sentir y vivir el mundo, que está presente en el cuerpo, los afectos y el territorio. En las experiencias de los hechizos, los encantamientos y en la brujería habita la afirmación de la vida encarnada contra las lógicas mórbidas de la racionalidad moderna, que en lugar de experimentar el vivir lo instrumentaliza como un objeto para ser controlado. Como afirman Luiz Antonio Simas y Luiz Rufino (2020:10) sobre la vida: “(...) lo contrario de la vida no es la muerte, lo contrario de la vida es el desencanto”. El ataque contra los pueblos encantados se dirige a la potencialidad de sus tácticas y estrategias para afirmar la vida, las re-existencias y resistencias, incluso frente a las políticas de muerte que pretenden controlarlos y aniquilarlos.

Reconocemos a la mujer-bruja como un ser ligado a la naturaleza, que aprende y expresa diferentes artes en ella. La mujer-bruja mantiene una interdependencia con la tierra, el cosmos, la espiritualidad y el cuidado de la vida, se desenvuelve por medio de sus relaciones colectivas, casi siempre en las zonas más olvidadas política y socialmente. Efectúa su magia a favor de una comunidad, desde las necesidades colectivas, incidiendo en la sanación. La cual es entendida no

⁶ “Um fator que encoraja a função das mulheres como guardiãs da terra e dos bens comuns é a transmissão e preservação do conhecimento tradicional. As tejedoras de memória [tecelãs d memória] (Navarro, 2015, p.264), como pontua a teórica e ativista mexicana Mina Navarro, constituem um instrumento importante de resistência, porque o conhecimento que sustentam e compartilham produz uma identidade coletiva fortalecida e coesa diante da exploração”.

desde el saber moderno/colonial, sino, según Marcela Bohórquez-Castellanos (2019), como aquel proceso que reconecta lo personal y lo cósmico con las fuerzas de la vida, recupera la fuerza interior, transita por tinieblas para rastrear la luz y la sombra, integra el pasado doloroso y lo conecta con el presente, como “un proceso colectivo, espiritual y político radical (de raíz) conexo con el cuerpo-mente-espíritu” (Bohórquez-Castellanos, 2019:140).

La brujería concibe a la mujer como una extensión de la naturaleza, con quien mantiene un estrecho vínculo; es más, concibe el útero como la raíz de conexión entre la mujer y la tierra. Esta representación nos evoca la *matrística*, que Casilda Rodríguez (2010:125) aborda en sus escritos, para pensar “el mundo de las madres”, en “sintonía gaiátrica”, “sin relaciones de poder”, lo maternal. En las primeras sociedades humanas organizadas el cuerpo y el amor materno son entendidos con valor social, según la matrística, *mutturtem*. Según J.J. Bachofen (como se citó en Rodríguez, 2010), en la maternidad como talento creador y “principio divino del amor”, como deseo de generar la vida y de proteger las generaciones, las mujeres aprenden el cuidado y el amor de los frutos de su propio cuerpo, más allá de sí misma. Maternidad en la que la fraternidad descansa y que junto al amor y los cuidados maternos se origina la cultura. La serpiente, símbolo de la vida, es de agua y de tierra, se asocia con lo femenino, cuya renovación de piel expresa el apego a la tierra, allí donde la serpiente simboliza la vida y lo femenino del mundo de las madres. No en vano hablamos de la madre tierra, la partera de la vida (Rodríguez, 2010).

La mujer-bruja es dueña de su poder y es capaz de una comprensión que va más allá de lo que podemos ver (Lister, 2018). Es parte de la madre tierra y sus habilidades la conectan con el lugar que habita, diversos saberes *otros* que incluyen la intuición, el espacio racional, el cuerpo y la inteligencia del corazón (Bohórquez-Castellanos, 2019). Estos saberes *otros* de la mujer-bruja propician en sus territorios soberanías que la desvinculan de las dependencias del poder colonial y de las lógicas imperialistas: en el cuidado colectivo, en la capacidad de producción integral de alimentos y recursos de la tierra, en las formas de estructurar políticas orgánicas del lugar. Estos elementos ponen en riesgo el proyecto hegemónico colonial que se constituye a través de relaciones de dependencia de sus estructuras e instituciones. Los cuerpos de las brujas son habitados por otros espacio-tiempos que no pueden ser capturados por la temporalidad moderna de la producción capitalista ni por los cercamientos de la tierra como mercancía o territorios de los estados naciones. El tiempo está en relación con la experiencia de la naturaleza y sus ciclos, y el espacio se vive como un territorio ancestral habitado por afectos, memorias y encantamientos (Federici, 2022).

En la brujería la mujer es bruja y a la vez curandera, capaz de proteger y curar desde su poder femenino; y también, de controlar *el otro nebuloso mundo*, el inframundo. Lara (2016) plantea que una bruja, más allá de pasearse por este *nebuloso mundo*, incluso cuenta con el poder de controlar dicho espacio. De esta forma la mujer-bruja posee la capacidad de curar y proteger, y a la vez de integrar la lucha contra los males y la destrucción, en la intencionalidad de su magia.

En cada hechizo, comida, artesanía y expresión corporal, la bruja tiene la facultad de materializar una parte de sí misma. Teniendo en cuenta la relación de la mujer con la naturaleza, Bohórquez-Castellanos (2019) afirma una espiritualidad encarnada desde el modo de vida interconectada, no dualista entre lo humano y lo no humano, que mantiene no sólo consigo misma, sino también con los seres del planeta, que sigue los ritmos de la tierra en su cuerpo desde “saberes híbridos” y nociones de ser y de realidad no logocentradas. Por su parte, Lister (2018) señala que las tradiciones de la brujería se remontan incluso antes del siglo XV y, sin importar los intentos socio-políticos por erradicar las artes de las mujeres-brujas, aún no se han perdido. Tal es el caso latinoamericano, donde muchas mujeres se reconectan con la naturaleza desde intencionalidades a favor de la vida y la cura desde prácticas cotidianas.

La íntima relación con la naturaleza conecta a las mujeres-brujas con la tierra y el territorio, lo humano, lo no-humano y la espiritualidad, donde la brujería da cuenta de saberes *otros*, como alternativa a la racionalidad moderna/colonial patriarcal, capitalista y racista. Dicha conexión resignifica la naturaleza, así como otras formas de conocer, de ser y existir, otras ontologías, que han permitido a las comunidades múltiples re-existencias y la resistencia, como en el caso de la afrodiáspora.

Mujeres negras, resistencia y descolonialidad: ungüentos, amuletos, baños y pócimas que descolonizan

Específicamente, me interesan las maneras en que las instituciones sociales han dicotomizado y colonizado el poder sexual y espiritual de las mujeres de color en las Américas, y del mismo modo cómo estas mujeres descolonizan tales construcciones mediante prácticas curativas (Lara, 2016:36)

Nos interesan las experiencias de las mujeres en la afrodiáspora en Latinoamérica y el Caribe, sus procesos de emancipación y resistencia como formas de descolonizar el modelo moderno/colonial patriarcal, racista y capitalista. El cual dicotomiza la mirada del mundo, los saberes y las ontologías en opuestos irreconciliables que fragmentan la realidad desde el lente eurocéntrico y su pretensión universalista de imponerse como la única forma de verdad y entendimiento válido de la mujer, la raza, la naturaleza y la comunidad. Separa la naturaleza de lo humano, el sujeto de la comunidad, lo individual de lo colectivo, las mujeres negras de las blancas. Sin embargo, esta no es una línea divisoria para los pueblos africanos en la diáspora latinoamericana y caribeña en su comprensión de la realidad. Todo lo contrario, sus epistemologías y ontologías integran ambos polos de la dualidad moderna de manera relacional, entendiendo que su ser está definido por el vínculo con la naturaleza, lo humano y lo no humano, los entes, entidades y espíritus que habitan en ella –como lo vemos en el caso de la mujer-bruja y sus prácticas de cura–; a partir de lo cual, la defensa y la descolonización del territorio se configuran en la defensa de sí y de las creencias que sustentan los modos de entender el mundo, como formas de resistencia.

En este escenario cobra fuerza el reconocimiento de aquellas prácticas de las mujeres-brujas afrodescendientes que se apuntalan en el poder femenino como forma de resistencia; aquella que por siglos han mantenido en los contextos de subordinación y maltrato, como el de la violenta esclavización, en el marco de la empresa capitalista transatlántica. Como afirma Paul Gilroy (2012), la afrodiáspora produjo en sus desplazamientos la emergencia del *Atlántico negro* como territorio de resistencia a los ataques de la violencia colonial: “las culturas del Atlántico negro crearon vehículos de consolación a través de la mediación del sufrimiento” (Gilroy, 2012:13). En esta creación y mediación las mujeres negras jugaron un papel protagónico. Aunque arrancadas y despojadas de manera violenta de su territorio, las mujeres-brujas africanas lograron transportar consigo la sabiduría y la cosmología que las conecta con la naturaleza, la cura, la protección, el cuidado y la resistencia.

Para comprender la afrodiáspora, en Latinoamérica y el Caribe, es necesario tener en cuenta que la noción *diáspora* hace referencia a la dispersión de un grupo humano respecto a su lugar de origen (RAE, 2020) a diversos lugares del mundo. Es decir, la diáspora hace referencia a aquel proceso donde se abandona el territorio/pueblo natal y se reterritorializa otro. Como en el caso de la empresa esclavista capitalista europea, donde numerosos pueblos de los reinos de África fueron obligados, de manera violenta, a dispersarse por los continentes europeo y americano principalmente. Agustín Lao-Montes (2013) explora el significado histórico de la diáspora africana y afrolatina. Según el autor, la diáspora puede analizarse partiendo de la perspectiva de la dominación, opresión, desplazamiento forzado y sobrexplotación que han vivido las civilizaciones africanas, incluso desde épocas precoloniales, hasta la actualidad. O la diáspora puede abordarse desde una perspectiva de la libertad.

Manuel Zapata-Olivella (2010) en su libro *Changó, el gran putas*, plasma las voces de aquellas hijas e hijos de África que fueron apartados de su territorio natal y fueron sometidos a la esclavización, en medio de una brutal diáspora que cobró la vida de millones de personas. Zapata-Olivella retrata la emocionalidad de sus ancestras y ancestros al ser privados de la libertad, con toda clase de violencias inimaginables ejercidas en el comercio de africanas, africanos y descendientes esclavizados. Las desgarradoras narraciones de las condiciones deshumanizantes nos conectan con el dolor, el temor, la ira y la tristeza de las personas esclavizadas.

Es necesario conocer las situaciones de violencia y abuso ejercidas sobre las poblaciones africanas, y también sus resistencias, durante el periodo de la colonia y las décadas siguientes hasta

nuestros días. El comercio transatlántico de millones de africanas y africanos entre los siglos XVI y XIX, las/los capturó, desplazó de manera forzada de un continente a otro, transportó en barcos y comercializó como mercancía (Ruiz-González, 2021). Las civilizaciones de África sufrieron a manos de los colonizadores europeos todo tipo de violencias y opresiones. En la actualidad pervive el impacto de la colonización en el sistema-mundo moderno/colonial, puesto que ha mantenido al continente africano y a las comunidades afrodescendientes en la diáspora, en el marco de la pobreza y la subalternización cultural. Una constante que se mantiene bajo condiciones de racismo estructural, desigualdad económica, discriminación racial social y la falta de poder político (Lao-Montes, 2013).

Sin embargo, hablar de las violencias cometidas contra las naciones africanas y las mujeres africanas en su continente de origen y en la diáspora latinoamericana y caribeña no los/las convierte sólo en víctimas; es indispensable reconocer las civilizaciones africanas desde la diversidad cultural y sus resistencias. Gracias a los procesos de cimarronaje, las raíces de nuestras y nuestros ancestros africanos nutren las prácticas y los saberes de las culturas y de las mujeres descendientes de africanas, negras, cimarronas, palenqueras, raizales, quilombolas, maroons. En este sentido, Lélia Gonzalez (1988) señala la importancia de reconocer los aportes culturales y políticos de los pueblos africanos en la configuración de las naciones en Latinoamérica y el Caribe, es decir, la presencia a lo largo del continente de la marca africana, que visibiliza en la noción *América*.

La afrodiáspora también puede ser analizada desde una perspectiva de liberación, como fuente de creación cultural y forma de democratizar la organización social, la cultura, la economía, la política, alternativa a la modernidad eurocéntrica dominante (Lao-Montes, 2013). Esta perspectiva de resistencia nos permite concebir a los pueblos de la afrodiáspora y a sus mujeres, como hacedores/hacedoras de su historia, capaces de agencia, de creación, de movilizar procesos de re-existencia y resistencia. Las naciones africanas y sus descendientes, y las mujeres negras, durante el periodo de la colonia y la esclavización de las plantaciones, los ingenios, las minas, fueron capaces de crear y hacer historia, a partir de procesos de resistencia.

Evelynne Laurent-Perrault (2018) en la publicación titulada *Esclavización, cimarronaje y la ley en Venezuela 1770 y 1809*, aborda las resistencias de mujeres esclavizadas. Las mujeres se superponían a la discriminación y la violencia de la esclavización ejercida, de forma sistemática, por parte de sus dueños y demás instituciones; como lo viene mostrando la historiografía de la diáspora africana en la América española y portuguesa. Las mujeres esclavizadas, lejos de ser pasivas y subordinadas, dentro de sus posibilidades buscaban libertad y autonomía para sobrevivir a las violencias. Los casos presentados por Laurent-Perrault (2018) son sólo una muestra que destaca la fuerza y el papel de las mujeres en la historia del cimarronaje, a partir de las experiencias de diferentes mujeres cimarronas que lucharon y resistieron la esclavización, la subalternización, el racismo, la violencia y la discriminación. Complejiza el cimarronaje entendido desde la vida, como proceso creador y estratégico de las poblaciones afrodiaspóricas y las mujeres en situación de esclavización, con el fin de lograr autonomía, libertad y crear su propia historia de fuerza y resistencia. Este cimarronaje es producto de la resistencia contracolonial afrodiaspórica a lo largo de Latinoamérica y el Caribe.

En este contexto las prácticas de las mujeres-brujas en la afrodiáspora, desde los conocimientos y la relación con la naturaleza, los saberes de las plantas y los remedios, también se configuraron en expresiones de libertad y autonomía; y, sobre todo, una forma de insubordinación descolonial y de resistencia a la dominación colonial y patriarcal racistas. Como lo fue la experiencia de Paula de Eguiluz (Maya, 2002), mujer negra esclavizada, quien nació en la isla caribeña La Española (hoy República Dominicana). Con su experiencia en el “arte del bien querer”, con base en conocimientos de magia practicada con la preparación de ungüentos, amuletos, baños y pócimas, y el poder de la palabra (Maya, 2002), genera un quiebre descolonial en la sociedad esclavista de Cartagena de Indias, del siglo XVII; en particular, en relación con la libertad del cuerpo, los saberes y los amoríos. Este saber garantizaba, entre otros, relaciones prósperas y duraderas para todas aquellas mujeres, amantes o esposas de hombres infieles. Los conocimientos de Paula llamaron la atención y fueron requeridos por diferentes mujeres, configurando una gran red de mujeres que resistieron a la subyugación patriarcal, racial y colonial, como espacios de descolonización y emancipación femenina.

El cuerpo femenino es considerado un espacio de dominación y opresión, como en el caso de las mujeres negras esclavizadas y de las mujeres-brujas; pero también, el cuerpo de la mujer es un espacio de resistencia y emancipación, donde el dolor corporal y el conocimiento de sus heridas moviliza el descubrimiento de sí misma (Casamayor-Cisneros, 2015). Por medio del cuerpo, las mujeres identificamos agresiones sistemáticas ejercidas de forma cotidiana; violencias como la apropiación de la identidad y los saberes, la delimitación de las capacidades femeninas, la exigencia del rol de género, el racismo, el control de la sexualidad, la persecución de prácticas como la brujería, entre otras. Tras siglos de experimentar dichas violencias, las mujeres teorizamos, resignificamos y fomentamos prácticas que generan emancipación, transformaciones y la construcción de feminidades alternativas al patriarcado, al racismo, al capitalismo, a la colonialidad de género (Lugones, 2008). Tenemos la posibilidad de volar desde un *cuerpomentespíritu* descolonizado, parafraseando a Lara (2014), en relación con la facultad de volar que tiene la bruja, como metáfora de libertad.

Las mujeres nos conectamos con nuestras ancestras y sus memorias en honor a sus luchas, resistencias y esfuerzos contra el control de aquellos cuerpos que han sido invalidados, perseguidos y sentenciados en las sociedades patriarcales, racistas, capitalistas y coloniales. Según Claudia Korol (2016:147) “nuestros cuerpos de mujeres, lesbianas, trans, disidentes del patriarcado y de la heteronorma guardan la memoria de nuestras ancestras indígenas, negras, mestizas, migrantes”. En este contexto, la mujer-bruja representa el poder femenino que resiste a la discriminación, la tortura, la persecución/cacería, la esclavización, la racialización y la dominación desde saberes y prácticas ancestrales de protección, cura y emancipación.

El cuerpo de las mujeres negras son cuerpos-territorios que se alían a la tierra como fuerza vital para la producción de las re-existencias cotidianas con los baños de plantas medicinales, las bendiciones, la danza, los cantos, rituales, hechizos y otros encantamientos que las conectan con las fuerzas terrestres. Como señala Delmy Cruz (2016) el cuerpo-territorio afirma corporeidades ancestrales, enraizadas en la tierra y en sus cosmogonías, históricamente marcadas por conocimientos, luchas, enfrentamientos, cicatrices y deseos que están entrelazados por un tejido vivo, experimentado en el territorio como la propia naturaleza y los seres vivientes que en ella habitan. La naturaleza, el territorio y el cuerpo como dimensiones que se integran en la red viva de la vida terrestre.

El reconocimiento de las resistencias de las mujeres, y en particular de las de las mujeres-brujas y las mujeres negras, reivindica las prácticas descolonizadoras. En el caso específico de Latinoamérica y el Caribe, la mujer-bruja se ha transformado en un sujeto político, una construcción socio-histórica cuya realidad se mueve de manera contrahegemónica, que corporiza saberes *otros* y prácticas distantes de las concepciones occidentales generalizadas frente a las luchas de clase, raza y género (Oyèwùmí, 2004). En este sentido, las mujeres-brujas descoloniza dichos marcadores sociales; más aún, desde una ontología relacional, que define su existencia y su vínculo con la naturaleza y la vida misma, ella mantiene la resistencia antipatriarcal, antirracista, anti/contra/des/colonial y anticapitalista, apuntalada en ungüentos, amuletos, baños y pócimas que descolonizan.

Consideraciones finales

A lo largo de los últimos cinco siglos, desde el inicio de la colonización europea en Latinoamérica y el Caribe, es posible identificar procesos descolonizadores, de resistencia y emancipación de las mujeres, y más recientemente de los colectivos feministas, presentes en prácticas cotidianas resignificadas con fines socio-políticos y también en acciones colectivas de resistencia. La figura de la mujer-bruja, hechicera o curandera, y la brujería, hacen parte de las prácticas antipatriarcales, antirracistas, anticapitalistas, y anti/contra/des/coloniales. Desde esta perspectiva, la mujer-bruja cobra vigencia e importancia en la actualidad, quien con el paso de los siglos se ha configurado en símbolo de resistencia de las mujeres violentadas, perseguidas, racializadas y subalternizadas. Más aún, en este caso, el interés y la visibilidad de las mujeres-brujas en la diáspora africana en Latinoamérica y el Caribe, representa una ampliación de las luchas de las mujeres racializadas y discriminadas por razón de género, raza y clase.

Consideramos, más que importante, urgente, que emerjan psicologías contrahegemónicas, capaces de mirar más allá de la perspectiva moderno/colonial y el dualismo humano-no humano,

naturaleza-sociedad, para entender la realidad y la cura. Psicologías que asuman que “todas las formas de explotación son idénticas, porque todas ellas se aplican a un mismo ‘objeto’: el hombre [ser humano]” (Fanon, 2009:96); más aún, ayudar a hacer consciente en quienes trabajamos una actuación “en el sentido de un cambio de las estructuras sociales” (Fanon, 2009:103). El estudio de otras comprensiones no modernas de la naturaleza, desde la perspectiva de lo que aquí entendemos como mujeres-brujas y el vínculo que mantiene con la tierra, las plantas, los animales, los espíritus y la comunidad, contribuyen en esta dirección. Así como el acercamiento a otros modos de conocer y de existir en la que el mundo, la cura y la protección están arraigadas a epistemologías *otras* y a una ontología relacional. Aquí radica la importancia, para las psicologías, de investigar la relación con la naturaleza de las mujeres-brujas como construcción socio-histórica y sujeto político-espiritual contra-hegemónico, como formas de resistencia antipatriarcal, anticapitalista, antirracista y anti/contra/des/colonial.

Fanon (2009:113) nos ayuda a pensar en estos otros modos de conocer y vivir con la naturaleza y ser tierra: “(...) Es que, para nosotros, el cuerpo no se opone a lo que llaman espíritu. Estamos en el mundo. ¡Y viva la pareja Ser humano-Tierra!”. En sus estudios psiquiátricos Fanon (2020) también aporta comprensiones sobre este vínculo entre humano, naturaleza, tierra y comunidad que se produce en la sinceridad de la vida en común:

Frente a los objetos, actuamos de manera diferente que frente a otras personas. Comemos por comer, respiramos por respirar. Al hacerlo, vivimos. Y comemos y respiramos sinceramente. Vivir es sinceridad. No por eso despreciamos aquello que llamamos cotidiano. No hay por qué salir en busca de lo inusual. Es a partir de lo común que pueden surgir las intenciones creativas (Fanon, 2020:264, traducción propia)⁷.

Finalmente, es posible concluir que las sociedades latinoamericanas y caribeñas actuales continúan fomentando la cacería de brujas desde los feminicidios y las situaciones de violencia y discriminación contra las mujeres, nuestros cuerpos y formas de conocer y existir, desde mecanismos racistas de poder patriarcal, capitalista y colonial. Aquellos que, por siglos, impidieron las prácticas mágico-religiosas de las mujeres-brujas, hechiceras o curanderas. Sistemas que catalogan a la mujer como subalterna y nos niegan las posibilidades de emancipación y oposición anti/contra/des/colonial, así como de ontologías relacionales, que no tributan al extractivismo capitalista. Como afirma Mristella Svampa (2019) y Federici (2022), el extractivismo arraigado en los países subalternos no es solo un mecanismo de acumulación de riqueza, sino que también se expresa como una explotación colonial y patriarcal de las vidas y cuerpos de las mujeres en estos territorios como guardianas de los secretos, de las místicas y de los saberes para la autogestión y la autonomía comunitaria. El extractivismo se anuncia como un dispositivo subjetivo político de expoliación colonial de los conocimientos, violencia patriarcal sobre los cuerpos, degradación desarrollista de la naturaleza y explotación capitalista de la vida.

A pesar de la continuidad de las violencias patriarcales, capitalistas, racistas y coloniales, también continúan presentes las experiencias de vida, re-existencias y resistencia de las mujeres, como las de aquellas cimarronas del siglo XVII. Sin embargo, gracias a la sabiduría y a las prácticas de las mujeres disidentes del orden patriarcal y capitalista, se ha mantenido la resistencia contra la opresión y la subalternización. Mujeres catalogadas como brujas, quienes con su magia han generado un quiebre descolonial, creando redes de apoyo y conocimiento mutuo, desde los hechizos para re-existir y resistir.

⁷ “Na base de toda comunicação há uma intenção, mas é preciso que essa intenção seja sincera. Para descobrir e querer essa sinceridade, é preciso distinguir o mundo e a soma dos objetos que se encontram sobre a Terra. Diante dos objetos, agimos de maneira diferente do que em face de outras pessoas. Comemos por comer, respiramos por respirar. Ao fazer isso, vivemos. E comemos ou respiramos sinceramente. Viver é uma sinceridade. Não há por que desprezar aquilo que chamamos de cotidiano. Não há porque sair em busca do inusual. É a partir do comum que poderão surgir as intenções criativas”.

Referencias bibliográficas

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- BOHÓRQUEZ-CASTELLANOS, Marcela. Brujas contemporáneas: entre mundos y devenires espirituales. *Nómadas* (50), Bogotá, 2019, pp.137-153 [<https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a9> – acceso en 3 febr.2022].
- CASAMAYOR-CISNEROS, Odette. Cuando las negras se desnudan: la experiencia inasible del cuerpo caribeño y afrodiaspórico en la creación plástica de María Magdalena Campos-Pons y la narrativa de Mayra Santos Febres. *Cuadernos de Literatura*, v. 19, n. 38, Bogotá, 2015, pp.137-158 [<https://doi.org/10.11144/javeriana.cl19-38.cldn> – acceso en 15 abr.2021].
- CIELO, Cristina; VEGA, Cristina. Reproducción, mujeres y comunes: Leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual. *Revista Nueva Sociedad* (256), México, 2015, pp.132-144 [<https://biblat.unam.mx/es/revista/nueva-sociedad/articulo/reproduccion-mujeres-y-comunes-leer-a-silvia-federici-desde-el-ecuador-actual> – acceso en 20 febr. 2022].
- CRUZ, Delmy. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, v. 12, n. 1, 2016, pp.35-46.
- FABBRI, Luciano. Desprendimiento androcéntrico. Pensar la matriz colonial de poder desde los aportes de Silvia Federici y María Lugones. *Universitas Humanística* (78), Bogotá, 2014, pp.89-107 [<http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.dapl> – acceso en 2 abr. 2022].
- FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo, Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Ediciones Akal, 2009.
- FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo e a política dos comuns*. São Paulo, Editora Elefante, 2022.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo, Editora Elefante, 2004.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34, 2012.
- GODÍNEZ, Gloria; ROMÁN, Luis. De torcidos y embrujos: Temporada de huracanes de Fernanda Melchor. *Anclajes*, v. XXIII, n. 3, La Pampa, 2019, pp.59-70 [DOI: 10.19137/anclajes-2019-2335 – acceso en 2 mar.2022].
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. 92/93, Rio de Janeiro, 1988, pp.69–82 [<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf> – acceso en 2 mar.2022].
- GROSFUGUEL, Ramón. Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa* (24), Bogotá, 2016, pp.123-143 [<https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.60>].
- GUALDRÓN, Yeison. Mujer señalada de ser bruja en un pueblo de Antioquia fue quemada. *Casa Editorial El Tiempo*. Bogotá, 2012, 3 de septiembre [<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12191850> – acceso en 10 febr. 2022].
- KOROL, Claudia. Feminismos populares: Las brujas necesarias en los tiempos de cólera. *Nueva Sociedad* (265), 2016, pp.142-152.
- LARA, Irene. Posicionalidades brujas: hacia un activismo de espiritualidad chicana/latina. *Polisemia*, v. 12, n. 22, 2016, pp.33-53 [<https://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.12.22.2016.33-53> – acceso en 27 en.2022].
- LAURENT-PERRAULT, Evelyne. Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela, 1770–1809. In: VERGARA, Aurora; COSME, Carmen (ed.). *Demando mi libertad*. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700–180. Cali, Universidad Icesi, 2018, pp.77-108.
- LISTER, Lisa. *Bruja: Despertar el poder ancestral de las mujeres*. Málaga, Editorial Sirio, 2018.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa* (9), Bogotá, 2008, pp.73-101 [<https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf> - acceso en 2 mar.2022].

- MAIZZA, Fabiana. Especulações sobre pupunheiras ou *cuidar com parentes-plantas*. In: OLIVEIRA, Joana Cabral et al. *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo, Ubu, 2020, p.213-227.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). *El giro descolonial*. Reflexiones para una diversidad epistemológica más allá del capitalismo global. Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, pp.127-167.
- MAYA, Luz. Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII. *Historia Crítica* (24), Bogotá, 2002, pp.101-118 [<https://doi.org/10.7440/histcrit24.2002.07> – acceso en 29 nov.2021].
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático. ARAÚJO, Juliana. In: ARNFRED, Signe; BAKARE-YUSUF, Bibi (ed.) *African gender scholarship: Concepts, methodologies and paradigms*. Dakar, CODESRIA, 2004, pp.1-8.
- PARRA-VALENCIA, Liliana. Grupalidad curadora: descolonialidad en prácticas cotidianas campesinas afroindígenas. *Athenea Digital*, 22(3), Barcelona, 2022, e2992 [<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2992>].
- PORTO-GONÇALVES, Carlos. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 20, Curitiba, 2009, pp.25-30 [<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231/10939> – acceso en 2 mar.2022].
- RAE, Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Madrid, Espasa, 2014.
- RODRIGÁÑEZ, Casilda. *El asalto al Hades La rebelión de Edipo*. San Sebastián, Imprenta Tamayo, 2010.
- RUIZ-GONZÁLEZ, Natalia. La trata transatlántica: posiblemente el mayor crimen de la historia de la humanidad. *Afrofeminas*. 2021, 25 de marzo [<https://afrofeminas.com/2021/03/25/la-trata-transatlantica-posiblemente-el-mayor-crimen-de-la-historia-de-la-humanidad/> – acceso en 1 mar.2022].
- SIMAS, Luiz; RUFINO, Luiz. *Encantamento sobre política de vida*. Rio de Janeiro, Mórula Editorial, 2020.
- SVMAPA, Mistella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo, Elefante, 2019.
- TAUSSIG, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Un estudio sobre el terror y la curación. Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2002.
- ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó, el gran putas*. Bogotá, Colección de Literatura Afrocolombiana, Ministerio de Cultura, 2010.