

# De brujas y artesanas textiles: tras-pasos científicos y tecnológicos entre materialidades, espacialidades, temporalidades y corporalidades del más allá\*

Diego García-Bernal\*\*

## [RESUMEN]

En este artículo, invito a imaginar que una hebra transhistórica cruza el Atlántico y enlaza a brujas europeas con artesanas textiles latinoamericanas. Más que un estudio comparativo, propongo un viaje para ficcionar relatos posibles sobre ancestralidad y conocimiento. En tal gesto de imaginación, artesanas y brujas se traspasan con fibras y rituales acumulados científicos y tecnológicos bien conocidos por ambas desde tiempos remotos. Interesado en los saberes del más allá de la academia, se refieren batallas históricas por el sostenimiento de la vida, el encanto y los lazos comunitarios. Esta especulación consta de tres partes, para las cuales me he puesto lentes feministas y de género. Primero, reviso el fenómeno de la brujería en el contexto europeo de los siglos XV al XVII. Luego, creo un puente entre la caza de brujas y la colonización en América. Por último, comento aspectos de prácticas textiles que portan consigo saberes y procesos emparentados quizás con los conocimientos de las mujeres en tiempos en los que se les acusaba de brujería. En diálogo con investigadoras textiles andinas, expreso que las prácticas textiles artesanales son resistencias políticas vigentes contra proyectos androcéntricos y extractivistas herederos del pensamiento moderno-colonial.

**Palabras clave:** estudios textiles latinoamericanos; artesanía textil; caza de brujas; estudios de género; feminismos.

Doi 10.11144/javeriana.mavae20-1.batc

Fecha de recepción: 15 de julio de 2024

Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2024

Disponible en línea: 1 de enero de 2025

\* Artículo de reflexión derivado del seminario “Relaciones entre ciencia, tecnología y género” impartido por Marcia Villanueva Lozano el primer semestre de 2023 en la Maestría en Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

\*\* Creador transdisciplinar y profesor de artes colombiano. Licenciado en Artes Escénicas por la Universidad Pedagógica Nacional y magíster en Estudios Artísticos por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Cursó la Maestría en Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0793-6536>.  
Correo electrónico: [garciadiegobernal@gmail.com](mailto:garciadiegobernal@gmail.com)

## CÓMO CITAR:

García-Bernal, Diego. 2025. “De brujas y artesanas textiles: tras-pasos científicos y tecnológicos entre materialidades, espacialidades, temporalidades y corporalidades del más allá”. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* 20 (1): 150-167. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae20-1.batc>

Of witches and textile artisans:  
scientific and technological trans-passages  
between materialities, spacialities,  
temporalities, and corporealities  
of the beyond

De bruxas e artesãs têxteis:  
tras-passos científicos e tecnológicos  
entre materialidades, espacialidades,  
temporalidades e corporalidades  
do mais além

[ABSTRACT]

In this article, I invite you to imagine that a transhistorical thread crosses the Atlantic and links European witches with Latin American textile artisans. More than a comparative study, I propose a journey to fictionalize possible narratives about ancestry and knowledge. In such an imaginative gesture, craftswomen and witches are transferred with accumulated scientific and technological fibers and rituals, well known to both since ancient times. Interested in the knowledge beyond the academy, historical battles for life support, enchantment, and community ties are referenced. This speculation consists of three parts, for which I have put on feminist and gender lenses. First, I review the phenomenon of witchcraft in the European context from the fifteenth to the seventeenth centuries. Then, I create a bridge between witch-hunting and colonization in America. Finally, I discuss some aspects of textile practices that involve knowledge and processes perhaps related to the women's knowledge in times when they were accused of witchcraft. Through a dialogue with Andean textile researchers, I express that handmade textile practices are current political resistance against androcentric and extractivist projects inherited from modern-colonial thought.

**Keywords:** Latin American textile studies; textile handicraft; witch hunts; gender studies; feminisms.

[RESUMO]

Neste artigo, convido a imaginar que um fio transhistórico cruza o Atlântico e enlaça as bruxas europeias e as artesãs têxteis latino-americanas. Mais do que um estudo comparativo, proponho uma viagem para ficcionalizar relatos possíveis sobre ancestralidades e conhecimento. Nesse gesto de imaginação, artesãs e bruxas traspassam-se com fibras e rituais científicos e tecnológicos acumulados bem conhecidos por ambas desde a antiguidades. Interessado nos saberes do mais além da academia, referem-se a batalhas históricas pelo sustento da vida, o encanto e os laços comunitários. Esta especulação consta de três partes, para as quais coloquei-me óculos feministas e de gênero. Primeiro, reviso o fenômeno da bruxaria no contexto europeu dos séculos XV a XVII. Em seguida, crio uma ponte entre a caça às bruxas e a colonização da América. Por fim, comento aspectos de práticas têxteis que carregam consigo saberes e processos talvez relacionados aos saberes das mulheres em tempos em que eram acusadas de bruxaria. Em diálogo com pesquisadoras têxteis andinas, expresso que as práticas têxteis artesanais são resistências políticas atuais contra projetos androcêntricos e extrativistas herdeiros do pensamento moderno-colonial.

**Palavras-chave:** estudos têxteis latino-americanos; artesanato têxtil; caça às bruxas; estudos de gênero; feminismos.

Claro que el presente es siempre una posición ventajosa desde la cual las teorías científicas de las generaciones previas a menudo parecen ridículas. Y es bastante obvio que lo que conocemos en un momento dado tiene límites conceptuales y tecnológicos que luego son superados. Pero la verdadera grieta son las ideas sociales subyacentes.

Maffia (2006, 47)

## Brújula para (des)orientarse

> En redes sociales a menudo circulan imágenes de textiles artesanales acompañadas de una frase: “Nuestros tejidos son los libros que la Colonia no pudo quemar”. Aunque existen variaciones en su escritura, el sentido de la consigna galopa en una dirección. Es una afirmación política que recuerda tanto un hecho como un proceso histórico, al mismo tiempo que abre una veta para la consideración de lo artesanal, en este caso, la creación textil, como práctica de resistencia de(s)colonial,<sup>1</sup> también histórica.

De un tiempo para acá, lo artesanal se ha incluido en un grupo de prácticas, oficios u objetos denominados arte popular, cuyas representaciones y discursos rondan miradas etnocéntricas de lo cultural, ofrecen reflexiones complejas sobre antropología y cultura material (Gell 2016) o animan orgullos nacionalistas desde el modelado de identidades con objetos, y viceversa. Las prácticas artesanales se han familiarizado con la multiplicidad cultural, en ellas lo indígena o lo campesino han sido marcadores de otredad, pureza y esencialismo étnico. Esto deja entrever el modo en que la noción de *arte occidental*, contrario a lo que ocurre con la noción de *arte popular*, dibuja un campo de élites sociales específicas. La noción occidentalizada de lo artístico se emparenta con lo euro-anglo-centrado y produce identidades racializadas otras desde la reproducción de estéticas y políticas fundantes del proyecto moderno-colonial.

De acuerdo con Escobar (2021), la tensión entre arte popular y arte occidental permite considerar, entre otras cosas, la política temporal de la producción artística. Mientras los fines y técnicas del arte popular parecen haberse quedado suspendidas en un pasado, las preguntas y los problemas del arte occidental atañen a un presente que no se reconoce del todo heredero de lo rudimentario o lo indígena, sino muy próximo al cabalgar vanguardista del arte europeo o anglosajón. Este autor interpela la temporalidad política del arte, ya sea popular u occidental, al enfatizar la pluralidad de lo contemporáneo (705), idea que resuena con debates conocidos en torno a múltiples modernidades considerando que no habría una versión de contemporaneidad o

modernidad, sino varias coexistentes (Eisenstadt 2013; Echeverría 2008; Escobar 2003; Inclán et al. 2016; Rivera Cusicanqui 2018). Pensar lo contemporáneo de las denominadas artes populares, incluidas las artesanías, invita a reflexionar sobre sus dimensiones sociales, culturales, económicas y políticas en la actualidad, especialmente si pensamos con Escobar (2021):

El arte popular resulta contestatario no siempre rompiendo con lo establecido, sino resistiendo la imposición de cambios ajenos a su propia dinámica cultural, conservando signos tradicionales o creando nuevos a contrapelo de las exigencias del mercado. Se trata de modalidades disidentes de contemporaneidad. (706)

La cualidad disidente del textil artesanal emerge entre lo anacrónico y actual de las articulaciones reflexivas, políticas, éticas e históricas que provoca. Ahora, para notar estas articulaciones, es necesario atender a un materialismo histórico ocupado de pedazos dispersos con potencia de *contra-relato*; en otras palabras, cuestionar la linealidad y el progreso al “hacer saltar el *continuum* de la historia” (Benjamin 1982, 188). Los textiles artesanales son tan contemporáneos como atemporales. Sus usos, comercios y plagios confirman su naturaleza viva en las historias. Enlazan materialidades, territorios, tiempos y corporalidades en tantas escalas que reducirlos a categorías como origen u originalidad limita su carácter transdisciplinario.

A mi modo de ver, la frase “nuestros tejidos son los libros que la Colonia no pudo quemar” tiene la potencia de amarrar tres historias dispersas en el tiempo, o más. Por un lado, es atribuida al Movimiento Nacional de Tejedoras Mayas de Guatemala (López Marín 2021; Wences 2023). Por otro, y de la mano de lo anterior, es el título de un libro escrito por mujeres indígenas de la Asociación Femenina para el Desarrollo de Sacatepéquez (Afedes) en coautoría con la pensadora maya-kaqchikel Aura Cumes (2020), en el que enuncian el lugar político de la producción textil artesanal en tiempos de globalización y consumo. Por último, se ha convertido en una provocación reflexiva oscilante con la que tramo algunas ideas a lo largo de este artículo.

Trato de pensar con lo textil, le considero portavoz de relatos, memorias y persistencias de corporalidades y materialidades en variados contextos y tiempos. Para ello, me suspendo en tres palabras de la frase mencionada, palabras cuyas intensidades históricas enmarañan al mundo. Oscilemos. “Nuestros tejidos”. Entonces, pienso en tejidos elaborados por grupos humanos y me intereso por el vínculo entre prácticas textiles y un enorme colectivo, las mujeres. “Libros”. Espacios donde alianzas etimológicas entre texto y textil cobran sentido, pensemos en metáforas textiles constituyentes de ejercicios narrativos como seguir el hilo, nudo de la historia, hilar fino, tela por cortar, hacer un enredo, “abrir un hilo”;<sup>2</sup> etc. (Clair 2022, 35-37; Cuéllar Barona 2021, 53-54; Postrel 2021, 15), o bien, concibamos los textiles como documentos y soportes de memorias, en otras palabras, libros con potencia documental. “Quemar”. Vienen a mi cabeza imágenes de la quema de libros como estrategias políticas de control ante conocimientos no deseados. Las perspectivas feministas y de género se cruzan por mi mente y es inevitable recordar la extinción de conocimientos incorporados a partir de las quemaduras de brujas en Europa, momento que, por cierto, coincide con el proceso de colonización en América. Sumado a lo anterior, para complicar y poner a reverberar modos en que las palabras, como señalé, enmarañan al mundo, otra frase, que también da nombre a un libro: “somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar”.<sup>3</sup> En cuanto a estructura, las correspondencias entre una y otra frase saltan a la vista. Sin embargo, me pregunto si el fondo histórico de las palabras desgranadas más una pizca de fabulación especulativa feminista (Haraway 2019) no pueden ser hilos sueltos para tejer(nos) un relato provisorio, o paralelo. Hablo de costurar un pasaje entre temporalidades y corporalidades del más allá bruñido y textil, echando luz sobre modos de producción científica y tecnológica relacionales donde brujas y artesanas textiles se enredan con plantas, criaturas fantásticas, hongos, animales, procesos de cocción, espíritus, saberes de cielos, aguas, aires y tierras, entre otras formas ancestrales del conocimiento.

## Tras las huellas de las brujas

### Herramientas para costurar

La estigmatización contra las brujas ha estado acompañada de imágenes en las que se aprecian encuentros entre mujeres rodeadas de animales, hogueras y demonios. La demonología, ideología de raigambre teológico, llevó a considerar a las mujeres como sujetos más propensos que los hombres a la posesión de fuerzas malignas, capaces de establecer pactos con la maldad y el pecado. Aunque se habla de persecución a la hechicería, la magia y la adivinación desde el Antiguo Testamento, fue en 1486 con la publicación del *Malleus maleficarum*, también conocido como *Martillo de las brujas*, que la persecución a ciertas mujeres se agudizó a finales de la Edad Media y hasta el siglo XVII en Europa.

Las condenas a hechiceras y brujas guardan entre sus líneas la sumisión de las mujeres y la necesidad de arrebatar su poder social, político y científico acumulado por años. Cabe anotar que prácticas denominadas brujería o hechicería no eran exclusivas de la Edad Media. A lo largo de la historia, los rituales místicos han sido inherentes a la vida social de los grupos humanos sedentarios. Por ejemplo, en la antigua Grecia, las pitonisas eran una suerte de brujas a las que se acudía para saber el futuro. Las pitonisas estaban consagradas a templos y oráculos como sacerdotisas de algún dios o diosa. La ritualidad pagana, siendo mujeres y hombres mediadores de experiencias de éxtasis o adoración, ha estado presente desde antes de la Edad Media.

De acuerdo con Evans (2017), despojar a las mujeres y a otros cuerpos e identidades no patriarcales ni heteronormativos de su relevancia mística y social ha sido un proyecto histórico de largo aliento. En la Antigüedad, el cese paulatino de cultos hacia diosas madre, así como prejuicios ante prácticas y cultos en los que la desnudez y la animalidad tenían un rol importante, promovieron reparticiones estratégicas entre deidades y cuerpos superiores e inferiores. Por siglos, mientras lo femenino poco a poco se iba desplazando hacia lo terrenal, el cuerpo y lo inmanente, lo masculino se ponía cada vez más al lado de la divinidad, el alma y lo trascendente, y así se creaba una jerarquía moral y espiritual entre los sexos (Ortiz Maldonado 2019). En el siglo IV y en adelante, con la expansión del cristianismo y las ideas monoteístas en Europa, las milenarias diosas madres fueron unificándose bajo la sacralidad de una única deidad femenina, la Virgen María. En consecuencia, las ideas en torno al cuerpo, lo femenino y la divinidad de tiempos pasados, muchas de ellas asociadas con la monstrosidad y lo animal, como es el caso de Coatlicue (Anzaldúa 2016, 69-75), fueron sustituidas por formas antropomórficas y cualidades, como la castidad, la maternidad y la sumisión.

La alianza medieval entre religión, filosofía y ciencia madurada a lo largo de mil años estableció regímenes que solidificaron la supremacía de hombres sobre mujeres. El carácter patriarcal y militarista de la religión católica, y de otras religiones hegemónicas, tuvo mucho que ver en ese proyecto político (Evans 2017). El asentamiento de ideologías judeocristianas traía consigo la concepción de la mujer como seductora y culpable del pecado universal, discurso que ocupó espacios de control social por excelencia: iglesias, monasterios y conventos (Maffia 2006, 47-48). El sistema de organización política bajo monarquías feudales definió las bases de un pensamiento machista. Los pactos entre varones se instituyeron en las conocidas relaciones entre Iglesia y reinos, papas y emperadores. Si bien algunas mujeres ingresaron a monasterios y conventos logrando escapar de lo familiar, el ejercicio del sacerdocio siempre les fue negado, aun en nuestros días. Todo espacio de aparente libertad era también un modo de subordinación y renuncia a cualquier tipo de poder institucionalizado. Como recuerda Marcela Lagarde y de los Ríos (2005), monjas, putas, presas, madresposas o locas han sido para las mujeres condiciones históricas de sus variados

cautiverios; los *cuerpos cautivos* de las mujeres han sido lugares de expropiación y subalternidad a manos de hombres e instituciones por décadas (174-175).

En general, el tránsito de la Edad Media a la Modernidad supuso un cambio de pensamiento y de modelo económico, el teocentrismo dio paso al antropocentrismo y el feudalismo al capitalismo. Se habla del Renacimiento como un periodo de transición entre ambas edades en el que afloró una suerte de conciencia sobre el valor de la vida a causa de hambrunas y mortandades ocurridas siglos atrás. Renacer aparecía, entonces, como una luz vertida en múltiples ámbitos de lo social. En este contexto, la producción artística y los experimentos científicos y tecnológicos fueron móviles de esperanza para la sociedad europea por la novedad de sus formas.

El “fin de la Edad Media” ocurrió al compás de las expediciones y de los viajes de colonización del mal llamado Nuevo Mundo, liderados por Cristóbal Colón en 1492. En los viajes de colonización, el proyecto militarista y misógino medieval encontró *el más allá* del mundo desplazando por el Atlántico sus estrategias y aprendizajes de años anteriores: invasiones violentas en nombre de la fe cristiana, saqueos para el enriquecimiento de la Iglesia y de los imperios, persecuciones a todo tipo de creencias no acordes con el monoteísmo y, en general, vejámenes aún más sanguinarios que los perpetrados en años anteriores en territorio europeo. La invención de la *raza* colaboró en demasía con todo lo anterior, y fue una de las vértebras del renacer europeo.

Bajo un lente decolonial (Escobar 2003; Quijano 1992), los proyectos colonizadores sobre el Nuevo Mundo desplegados gradualmente en América hasta el siglo XIX cimentaron el pensar, el ser y el hacer propios de la Modernidad y del sujeto moderno europeo. Descubrir (o encubrir) lo que había *más allá* del Atlántico sirvió para dividir y jerarquizar corporalidades, espiritualidades y modos de conocimiento legítimos.

Antes de la colonización de América, el despojo del poder espiritual, social y cultural de las mujeres que se coció por años a manos de los hombres europeos facilitó una primera división política útil en la delimitación de *lo central* y *lo otro*. Es decir, lo central como lo masculino, blanco y (cis)heterosexual, y *lo otro* como su radical opuesto. Tal división no solo dio forma a modos de subjetivación concretos, sino que también puso en práctica mecanismos de control y vejamen de unos cuerpos sobre otros. Con la colonización de América, *lo central* y *lo otro* cobró mayor relevancia. Intervenir sobre “lo bestial”, “lo indio”, “lo negro” o “lo malvado” fueron lecciones aprendidas en cuerpos y formas de vida próximas a lo que ya se había delimitado años atrás y que no costaba replicar. La pensadora mexicana Karina Ochoa (2014) aporta a esta discusión al señalar que la misoginia y la violación fueron condiciones de posibilidad de la colonización y la colonialidad<sup>4</sup> en América bajo la idea de *feminización del indio*.<sup>5</sup> Al respecto, la autora afirma que “al indio/a no se le ‘humaniza’ sino que se le feminiza, es decir, su carácter ‘otro’ (bestial, inhumano, semihumano, etc.) se ve intercambiado o equiparado por el de *ser mujer*, [...] como un sujeto inferiorizado y ‘penetrable’” (109).

## Un hilván transatlántico

A contrapelo de la colonización en América, la persecución a mujeres acusadas de herejía fue una constante en Europa, fenómeno conocido como caza de brujas. Los siglos XVI y XVII figuran como un periodo intenso de juicios a brujas y herejes en varias partes del Viejo Continente e, incluso, en América del Norte. Métodos de tortura indescritibles y largos interrogatorios capciosos ocuparon el orden del día de la Iglesia y la inquisición europeas. *Al otro lado del charco*, en el Nuevo Mundo, la evangelización marchaba a paso firme y las similitudes de sus nativos con *lo otro* premoderno saltaban a la vista. Las mezclas entre lo indio y lo negro, esa fusión entre rituales y creencias de *las gentes de color*, resultaba igual o más herético que lo acaecido en Europa, aunque menos descifrable por sus orígenes de difícil rastreo.

La opresión de las mujeres y de personas colonizadas en el Nuevo Mundo deviene hilván que enlaza a Europa con América de un modo particular. Llamemos a ese hilván “amenaza de lo otro”. ¿Qué era lo intimidante de las llamadas brujas? ¿Por qué sus hechizos crepitaban con igual fuerza en corporalidades que se fundían con las espesuras *del más allá* del Caribe?

## Las brujas y sus conocimientos

La pensadora mexicana Norma Blázquez Graf (2008) propone diferencias y correspondencias entre prácticas y practicantes de hechicería y brujería. Las hechiceras eran mujeres que desempeñaban oficios de sanación o maleficio a través de rituales de magia, adivinación o encantamiento. Hierbas, amuletos y pócimas eran materialidades presentes en el quehacer de la hechicería, denominada magia baja en la Edad Media y ampliamente perseguida. Fenómenos ininteligibles como pestes, muertes de animales y daño de cultivos por plagas o cambios de clima intempestivos se atribuyeron a la magia de las hechiceras (Evans 2017). Tal hostigamiento inauguraría la ofensiva generalizada a múltiples expresiones de paganismo en la Edad Media. En un contexto en el que las dicotomías ya fundaban órdenes sociales, existía una magia alta, por supuesto. Esta era ejercida por varones del clero y galenos medievales. A diferencia de la magia baja, la magia alta gozaba de aprobación por parte de la Iglesia y de los reinos al estar fundamentada en preceptos teológicos y filosóficos *androcéntricos*.<sup>6</sup>

La noción de *bruja*, por su parte, surge como categoría política excluyente a finales de la Edad Media. Esta categoría da cuenta de una transformación progresiva del concepto de *hechicera* y empieza en los límites borrosos de saberes estigmatizados que practicaban colectivos de mujeres. A diferencia de la hechicería, la brujería se relacionaba más con saberes empíricos que con cuestiones de superstición; en todo caso, lo ritual-pagano era el universo común que soportaba creencias y concepciones en ambas. Para la mirada condenatoria, la maldad y lo diabólico enlazaban a brujas y hechiceras irremediamente. Como vimos, la correspondencia entre mujeres y pecado original ya estaba fundada en el mito de la creación cristiana. La alianza entre mujer y maldad, más las invenciones que justificaban el aniquilamiento de la magia baja, se concretó con la sentencia de que las mujeres, débiles de cuerpo y espíritu, eran propensas a servir, adorar y copular con el diablo (Blázquez Graf 2008, 17). En esta trama, el diablo es un personaje interesantísimo. Su invención como contrincante de la Iglesia y aliado de lo femenino fue posible gracias a tres cabos hilados por años: los cultos hacia una deidad pagana, el encanto temeroso por los animales cornudos y su presencia en diversas manifestaciones rituales, y la tergiversación y armazón de un nombre a partir de otro. Bajo los supuestos rituales de adoración al diablo, capas y capas de tradiciones sedimentaban cultos dirigidos realmente a Diana, al menos uno de sus muchos nombres, a quien “se le solía contemplar como una poderosa deidad, que gobierna sobre el tiempo, los animales, la sexualidad, el hilado, el tejido, la vida de las plantas y la morada de los muertos” (Evans 2017, 123-126).

Las llamadas brujas, y las hechiceras, quizás sí eran seguidoras y aprendices de Diana. Sus conocimientos y procedimientos estaban determinados por los dominios de la(s) “deidad(es) madre(s)” y por el modo en que vivían lo sagrado a través de relacionamientos intensos, aun sin proponérselo. En este tenor, experimentar lo místico no era una práctica orientada por un mito redentor, sino que se trataba de la búsqueda constante de *una disposición frente al mundo* y sus existencias, en otras palabras: conocer.

Mediante procesos empíricos que abigarraban percepción sensible, oficios, espacios y elementos, las brujas conocían. Se hacían sabias a partir de hurgar posibilidades en prácticas como la curandería y la perfumería. Con la experimentación y repetición caseras, las brujas iban sofisticando herramientas, materiales y procesos que abonaron el terreno para la emergencia de disciplinas sucesoras, como la medicina, la botánica y la química. Para la extracción de esencias y aromas o la preparación de ungüentos, se debían conocer elementos e intensidades, temporadas de cultivo y cosecha, fertilidad de suelos, fases

lunares, entre otros saberes (Blázquez Graf 2008, 25-27). Los oficios de las brujas tenían que ver, entonces, con una contemplación activa del mundo y con una comprensión relacional del conocimiento.

Otro saber de las brujas era la partería. Las parteras eran fundamentales al poseer saberes vinculantes tanto en la relación bebé-madre como en el crecimiento de lo comunitario. Asistir partos suponía, por un lado, una participación afectiva y material en el nacimiento y, por otro, notar elementos que serían clave en *predicciones*<sup>7</sup> socioeconómicas densas a corto, mediano o largo plazo, basadas en información empírica (familia del recién nacido, sexo, oficios familiares, clase, etc.). Para las autoridades religiosas, interesadas en centralizar el poder, la partería dejó de ser vista con buenos ojos, ya que ponía en evidencia un conocimiento médico a la vez que estadístico muy concentrado en un sexo destinado a perder relevancia social.

Las parteras eran conocedoras de infusiones y remedios para apurar o alargar partos, calmar dolores o evitar abortos; asimismo, desarrollaron métodos anticonceptivos o abortivos naturales. Su práctica se entremezclaba con la de las curanderas. Para el caso de las parteras, como parte de la estrategia de descrédito por actos de brujería, si algún bebé nacía con malformaciones o moría después del nacimiento, se usaban estos hechos para acusarlas como culpables y sentenciar que eran ofrecimientos que le hacían al demonio (Blázquez Graf 2008, p. 28). Pasaron años para que los hombres despojaran a las parteras de sus prácticas. Fue en la Modernidad que todo lo relacionado con la maternidad y la vida de infantes se formalizó como subdisciplinas (especialidades) médicas, a saber: la obstetricia y la pediatría.

Los conocimientos de las brujas dan cuenta de alianzas intensas entre corporalidades, espacialidades y temporalidades que no tenían escisiones (tan) claras entre sí. Sobre todo, muestran el papel activo y necesario de las mujeres en la vida social, al menos en contextos rurales en los que toda expresión moderna de la medicina, aun en la actualidad, tarda en llegar. Veamos cómo se enlaza esto con la colonización de América, lo comunitario y la cacería, la explotación y la sumisión de *lo otro*.

## Desencantar lo comunitario, quebrar mundos otros

La caza de brujas tuvo varios objetivos políticos. Por un lado, impuso un modo de pensamiento religioso que requería exterminar todo tipo de prácticas vinculadas al paganismo. Por otro, al notarse en prácticas y rituales paganos el establecimiento de lazos densos entre lo comunitario, el medio ambiente y el poder político de las mujeres, fue necesario emprender una eliminación de agentes de tales redes. Por último, sirvió para delimitar corporalidades y creencias otras, primero, en Europa y, luego, en el Nuevo Mundo, intercambiables por la noción de *enemigos/subalternos* en nombre del progreso.

En *Calibán y la bruja* (2010), Silvia Federici sostiene que la caza de brujas fue un acto premeditado y a la vez exacerbado que buscó imponer un proyecto político y económico de clases altas sobre clases bajas. La introducción de la clase como categoría analítica para estudiar reordenamientos sociales entre la Edad Media y la Modernidad es una perspectiva fundamental ofrecida por la autora en mención. Ahora, sobra decir que tal perspectiva, si bien bebe del marxismo, no es indiferente ante el sexo y la raza como categorías inseparables para el análisis de cómo se va introduciendo el capitalismo temprano en los entramados de la vida social premoderna.

La persecución a hechiceras y brujas estuvo sostenida, además, por una política del miedo, realizable únicamente a partir de actos corporales. La dimensión emocional de la política, en la que se entrelaza la experiencia del miedo y la corporalidad en el ejercicio del poder, se relaciona con los planteamientos de Ahmed (2015) cuando señala: “El miedo involucra relaciones de proximidad [...] cruciales para establecer la ‘separatidad’ de los cuerpos

blancos. Dicha proximidad implica la repetición de estereotipos” (107). La repulsión hacia lo herético venía madurándose sobre el estereotipo de la maldad femenina y, posteriormente, en la maldad por el color de piel bajo la invención de la raza.

Infundir miedo hacia la magia y los saberes populares fueron políticas de contención ante expresiones y corporalidades disidentes a las normas judeocristianas y del sistema económico en auge. La política del miedo con-desde-entre las corporalidades suponía controlar la insurrección popular desde la ruptura de vasos comunicantes en dos niveles: entre las comunidades humanas y entre personas y entidades *más que humanas*, representadas estas como espíritus o seres de la naturaleza salvaje. De esta manera, una suerte de renuncia al pasado indígena europeo fue el mecanismo gradual que permitía la entrada a un nuevo sistema, para ello “el mundo debía ser ‘desencantado’ para poder ser dominado” (Federici 2010, 239). Quebrar el encanto significaba alterar la condición inmanente entre existencias, ensayar distinciones arraigadas en preceptos, primero, religiosos y, segundo, científicos, donde la tendencia hacia lo individual haría menguar los intereses por lo colectivo. En otras palabras, *objetualizar* prácticas, cuerpos y relaciones era lo que posibilitaría, años más tarde, diferenciar grupos humanos e imponer una vida basada en transacciones.

Pensadas como enlazadoras de mundos posibles, las brujas eran símbolo de resistencia decidida ante las imposiciones de clase. Sus prácticas las acercaban a los menos favorecidos (a quienes, recordemos, se les ha pretendido culturizar y alfabetizar bajo la idea de su presunta “ignorancia”). Como anunciaba antes, el desencantamiento del mundo se desplazó a otros territorios y, además de la clase y el sexo, halló en la raza otra clave para la expropiación. Los conocimientos y la riqueza cambiarían de dueños y se establecería un modelo de subordinación tajante. En definitiva, la colonización de América mostró

los destinos de las mujeres en Europa y de los amerindios y africanos en las colonias estaban conectados hasta el punto de que sus influencias fueron recíprocas. La caza de brujas y las acusaciones de adoración al Demonio fueron llevadas a América para quebrar la resistencia de las poblaciones locales, justificando así la colonización y la trata de esclavos ante los ojos del mundo. (Federici 2010, 273)

La caza de brujas y los genocidios de la colonización en América perpetrados en el siglo XV en adelante fueron fenómenos coetáneos que revelan un aprovechamiento (una economía, si se quiere) de prácticas y recursos para la expropiación y dominación. Hubo un escalamiento del vejamen de unos cuerpos a otros, de un continente a otro. A indígenas y afrodescendientes también se les acusó de sostener pactos con el diablo. Se puso en cuestión si tenían “alma” a la usanza de la religión colonial (Viveiros de Castro 2010, 29-30). Se les condenó por practicar rituales paganos. Se dijo que estaban poseídos por naturalezas malignas y salvajes. Incluso, como se dijo de algunas brujas que supuestamente “comían niños”, se les acusó de canibalismo (lo que se puede observar en crónicas de conquista e imágenes encargadas a expedicionarios y dibujantes europeos) (Federici 2010; Fernández Retamar 2004; Jáuregui 2008; Lugones 2005). Como vemos, como práctica de exterminio la caza de brujas antecedió y constituyó genocidios, feminicidios, si se quiere, de los más relevantes ocurridos durante la historia occidental (Mendoza 2010, 26).

La categoría de *genocidios/epistemicidios* propuesta por Ramón Grosfoguel (2022) viene al caso con el propósito de todo este apartado. Con ella, el autor hace énfasis en la violencia genocida perpetrada a cuatro determinados grupos en el siglo XVI, a saber:

1) contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Andalus en nombre de la “pureza de sangre”; 2) *contra los pueblos indígenas primero en el continente americano y luego los aborígenes en Asia*; 3) *contra los africanos con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano*; 4) *contra las mujeres que practicaban y transmitían el conocimiento indo-europeo en Europa, quienes fueron quemadas vivas acusadas de brujas* [las cursivas son mías]. (6)

Los ataques vinieron acompañados de la eliminación de modos de conocimiento propios de los grupos referidos, de ahí la relación entre la muerte humana sucedida de la muerte epistémica. En aproximaciones críticas desde la antropología y la etnografía feminista (Castañeda Salgado 2006, 2012), otra forma violenta y colonial en torno al conocimiento de poblaciones étnicas ha operado con del robo de saberes y posterior renombramiento de estos, adjudicándoselos como propios. En estos actos de robo y renombramiento, se expresa la tendencia al bienestar individual que favorece lógicas de lo privado; tales modos de operar se emparentan con el renombrado extractivismo epistémico padecido por comunidades subalternizadas.

## Corporalidades como amenazas

Si bien me he referido a hechiceras y brujas utilizando el genérico femenino, Evans (2017) sostiene que el paganismo ha sido practicado por identidades y sexualidades disidentes y que en los rituales han emergido prácticas culturales que atañen a órdenes diversos de cuerpos y sexualidades en suma importantes. Es decir que gais, lesbianas, intersexuales, personas andróginas, cuerpos con malformaciones, etc., también entraban en el grupo de perseguidos por actos de magia, brujería, hechicería o adivinación. Reconocer la convergencia de otras identidades y corporalidades disidentes de la norma capacitista y cis-heterosexual en la matriz de análisis sobre el conocimiento de brujas y hechiceras ayuda a entender otras batallas culturales arraigadas entre la colonialidad y el género (Horswell 2013; Lugones 2008; Mendoza 2010). El ejercicio de libertades con-desde-entre corporalidades daría cuenta de los alcances políticos de los cultos paganos no regidos por la moral judeocristiana y constituía un blanco de ataque estratégico. Lo que se estaba jugando era la afirmación del *cuerpo* como espacio de control político y social por excelencia.

El cuerpo bajo el manto condenatorio creado hacia la brujería y la hechicería cumple un papel fundamental. Las disputas por los cuerpos en hechiceras y brujas pueden resumirse, entre otras luchas, en la renuncia a la maternidad obligatoria y el deseo de envejecer con poderío, sin subordinación alguna hacia maridos o padres (Ortiz Maldonado 2019), de ahí que la representación de las brujas en cuentos fantásticos sea, por lo general, la de mujeres arrugadas, que viven solas y no tienen hijos. Es en el tránsito entre la Baja Edad Media (siglos XIII-XV) y la Modernidad (siglos XV-XVIII) en el que la brujería y la hechicería cobran importancia en Occidente. La perpetuidad de la mujer como reproductora y cuidadora de la futura mano de obra masculina, limitada su agencia ya no a aldeas o pueblos aledaños, sino a espacios donde se encierra la vida familiar como núcleo productivo, hizo lo suyo.

## Para no perder el encanto

La Edad Media ha sido concebida como un episodio oscuro de la historia occidental debido a la incidencia de la religión y el militarismo en la constricción de la vida social, política y cultural. Existe un imaginario colectivo sobre lo medieval como una época en la cual no ocurrió más que feudalismo y cristianismo. Sin embargo, esos diez siglos en la historia reciente de la humanidad (y digo reciente si consideramos que las *edades de la historia* son manifestaciones del antropocentrismo, por no decir que del *Antropoceno*) constituyen un periodo fundamental para el surgimiento de saberes y prácticas que, años más tarde, tomarían el nombre de conocimiento científico (Ariès 2018a, 2018b). Este periodo también significó un caldo de cultivo donde lo pagano en ruralidades se resistía a la sacralidad hegemónica urbana y se producían mezclas culturales, así como vetas de rebeldía frente al cuerpo, la imaginación y la sexualidad (Evans 2017). No es sino hasta después del siglo XVII que las restricciones en torno al cuerpo y la sexualidad se intensificaron por completo (Foucault 1998).

Es justo reconocer lo que hubo de creativo en la Edad Media. Pensemos en la espacialidad y la experiencia. Largas distancias de un lado a otro, bosques y grandes extensiones de tierra fueron lugares de mediación y producción de narrativas fantásticas. Casas en medio del bosque, lagos rodeados de árboles, sonidos de aves nocturnas, etc., acompañaron seguramente el trasegar de caminantes y viajeros que dieron continuidad a tradiciones orales antiquísimas, propias de quien migra de un lado a otro; tradiciones cognoscentes propias de quien escucha con atención, experimenta la vulnerabilidad y, sobre todo, no sucumbe al aburrimiento. En esos relatos, la imaginación abonada por legados mitológicos de pueblos y culturas antecesoras persistían de boca en boca. En tradiciones orales, duendes, nomos, elfos, espíritus, hadas, hechiceras, dragones, demonios, brujas y otras criaturas aparecen como presencias del más allá que han hecho historia y sostenido el encanto vital en corporeidades no humanas. Buena parte de la cultura medieval fue recogida en la producción literaria fantástica de los siglos XVIII y XIX. Basta con echar un vistazo a las cocinas creativas de los Hermanos Grimm, Hans Christian Andersen o Charles Perrault, solo por mencionar algunos lugares comunes. Pero también recordemos al mago Merlín, batallas contra dragones (criaturas aún presentes en algunas banderas de Europa) y aquella espada incrustada en una piedra, relatos sobre los que se cimienta el nacionalismo británico. Lo que quiero resaltar es que la Edad Media representó un momento de cultivo importante para la narrativa como para la ciencia, que quizás una cosa alimentó a la otra o, mejor aún, ambas produjeron mutuamente mortandad y vitalismo para la especie humana. El pensamiento premoderno es clave para el reconocimiento de fuerzas poderosas y vitales presentes en materialidades y corporalidades que rebasan lo humano, y que son decididamente cómplices-coautores de este escrito.

## La alquimia de las fibras: entre artesanas textiles y hechizos con hilos

Además de ser agricultoras, amas de casa y tejedoras y productoras de las coloridas prendas que eran utilizadas tanto en la vida cotidiana como durante las ceremonias, [antes de la Conquista, las mujeres americanas] también eran alfareras, herboristas, curanderas y sacerdotisas al servicio de los dioses locales.

Federici (2010, 304)

## Re-encantar desatándose

Cuando toco un textil artesanal, mi sensación es de un escurridizo trasegar material, espacial y temporal. Es un transitar en el que lo textil revela su potencia hiladora. Sucumbo ante los límites, me resbalo por los bordes, me escurro en el piso, me cuelo por las cañerías y llego al más allá del Atlántico y del Pacífico: la cloaca intermedia del pensamiento donde todo está revuelto y turbio, lo abisal.

Quien se haya aproximado a la creación textil artesanal habrá notado que tejer, coser o bordar son apenas momentos de variados procesos de afectación recíproca entre corporalidades. Al acotar lo textil a herramientas o técnicas, si bien la profundización disciplinar desde un caso en particular se favorece, se (sobre)enfoca, (sobre)delimita y (sobre)centraliza la mirada (Bardet 2021), pues se define un objeto de estudio *asible*. Los textiles se han considerado asibles por ser objetos de estudio finitos en campos como la historia del arte, la arqueología, la etnografía, etc. Los métodos implementados por estas aproximaciones se han cimentado en las relaciones de sentido y poder construidas por el tacto, la visión y la historia hegemónica. La semiología textil, por su parte, ha colaborado en las interpretaciones

sobre el rol de las fibras en determinados grupos humanos, y ha nutrido la discusión de si un textil puede leerse como un libro étnico, entre otros aspectos (Arnold 2015). A esos campos debo agradecimientos, sin duda. Los textiles son objetos importantes, pero que no dejan de concebirse como objetos y eso motiva mi pensar.

Conocer algo a partir de la manipulación tocando-mirando supone la ocasión para volver al dominio material humano. En otras palabras, la ciencia y la tecnología aparecen como cumbres que en la creación textil evidencian la fortuna de procesos de domesticación animal y vegetal destinados a la obtención de fibras. Con las nociones de dominio y domesticación, entramos nuevamente a prácticas y sujetos que definen lo central y *lo otro*, como observamos. Propongo, para no caer en la comprensión de los textiles como objetos inertes y manipulables en cadenas de producción, entenderlos como corporalidades vivas. La investigación textil en los Andes bolivianos, en particular, colabora con mi fabulación.

Un icónico ensayo de Verónica Cereceda (2010) sobre la semiología textil andina (originalmente publicado en 1975) abonó un terreno para comprender el textil como cuerpo vivo. En este trabajo, la autora toca de modo sutil la forma en que las talegas de Isluga son para las artesanas textiles una suerte de animales (su afirmación vital en forma de hilos), representados sus cuerpos en las talegas, con bocas para tragar a lado y lado (Cereceda 2010). Arnold y Espejo (2013), por su parte, asumieron hace un tiempo el riesgo de insistir en la vida material de las fibras y propusieron observar la naturaleza del textil como objeto y *como sujeto* presente antes, durante y después de las trayectorias vitales humanas (305-313). Lo que las compañeras de los Andes desataron no fue otra cosa que la madeja ontológica del textil artesanal. Por tanto, me parece que los textiles artesanales pueden reconciliarse con ese entramado de encantamientos y relacionamientos intensos premodernos donde lo humano y lo no humano se traslapa y recrea mutuamente; entre sus fibras hay algo de devenir comunidad, devenir ecología, devenir encantamiento.

Si la pericia de una larga puntada que sutura Europa con América nos trajo hasta acá, y si ese mismo riesgo intenta vincular a brujas europeas con artesanas textiles, espero con ese mismo impulso dibujar otro salto al vacío. Pues los textiles artesanales son costuras del devenir humano enredado con minerales, plantas y animales por millones y millones de años. Todo encuentro con un textil artesanal es un encuentro con la persistencia histórica de una materialidad que revela su potencia cambiante.

## Entre calderos, bichos y yerbas

Existe una familiaridad entre visualidades de hechiceras, brujas y artesanas textiles. Como en las imágenes creadas sobre las brujas, en los retratos de prácticas textiles artesanales figuran a menudo dos o más mujeres reunidas en acción. Por lo general, se capturan los procesos de tejido, pero se deja por fuera el relato visual que testifica la corporalidad previa del textil y sus formas vegetales o animales.

Hay dos espacios que quiero traer a la mente. El exterior campestre y la cocina. En el campo, se crían los animales que producen fibra, ya sean ovejas, llamas, alpacas, vicuñas, gusanos de seda, arañas... También afuera, mediando entre tierra y aire, crecen las plantas que alimentan animales y corporalidades que proveen fibra vegetal: lino, algodón, agave, palma, pastos... Aquí vale recordar la soberanía de las plantas en cuanto primeros habitantes de la tierra. Como sugiere Coccia (2017), si a alguien debemos nuestra existencia (y la ocasión de este artículo) es a los seres "capaces de fotosíntesis" (46). Los textiles son devenires de materialidades vegetales que se compenetran y enmarañan con otras especies; en su presencia radical, antes que los humanos, raíces, tallos, troncos y hojas hacen historia(s). En este tenor, "la existencia de las plantas es una modificación global del medio cósmico, es decir, del mundo que ellas penetran y por el cual son penetradas. Es ya *existiendo* que las plantas modifican globalmente el mundo, sin incluso moverse, sin comenzar a actuar" (47).

Del exterior vienen las fibras y de él también la vida del color. Los colores y sus derivas hacen parte de la relación intrincada entre los mundos animales, vegetales y minerales. Cerremos los ojos y pensemos en *la sangre de las tunas*, o dicho de otro modo, en la *cochinilla del carmín*<sup>8</sup> que mora en el nopal. A ese abrazo entre un insecto y una planta debemos una historia del rojo, del violeta, del marrón... Un dedo presiona un insecto que vive en un tallo con hojas en forma de espinas (sí, las espinas son hojas y en la historia textil han sido excelentes agujas). La sangre del animal, aunque pequeño, dibuja un surco en la planta y pinta de rojo la mano a quien encomienda su persistencia: ¿se trata de un pacto ritual? Cuánta curiosidad ensayada en el laboratorio del exterior basta para llegar al tinte industrial, para vestir el piso de un teatro con una alfombra rojo carmín, para hacer(nos) con la cochinilla un cuadro sobre lienzo (otra fibra).

La representación de las brujas junto a calderos transporta a uno de los momentos y espacios más sorprendentes de la vida de las fibras, el lugar de la alquimia textil: los procesos tintóreos. La magia ocurre en la tinción. Procesos de oxigenación, oxidación, mordentado, emersión o ebullición hacen de las prácticas textiles artesanales un oficio de acumulados científicos inigualables en sus universos propios. La cocina aparece como un lugar del éxtasis. Se asume, claro, la relevancia que han tenido las cocinas en los procesos de sociabilidad entre mujeres. Pero la cocina textil, así como aquella donde se produce el alimento, representa un medio-modo de hacer-se laboratorio con los materiales al alcance; es el escenario de observación de las metamorfosis de lo próximo y, por supuesto, de la mutación sensible propia y solo posible-con el entorno. Vistas como laboratorio de experimentación, las cocinas ratifican alianzas entre sabor y saber, cuya raíz etimológica en común deviene conocimiento sensible, entre sentimiento y emoción. Hablo de cocinas que se derraman fuera de los límites de la domesticidad femenina convencional. Fogón, trastes, cucharas, coladores y demás utensilios se convierten en pasajes entre lo terrestre y lo atmosférico, que saben de aguas dulces y saladas, atraviesan corporalidades con ficciones que cubren o curan, atestiguan el mutar de las especies. La cocina como laboratorio es donde se ensayan diversificaciones vitales a través de injertos o procesos de fermentación o pudrición; en definitiva, es el lugar donde ocurren alteraciones de la materia provocadas o atestiguadas que, con la repetición y la transmisión de conocimiento empírico, enriquecen ciencias y tecnologías cotidianas.

## Una ciencia de las mujeres

En los Andes, los quehaceres textiles vindican epistemologías y ontologías de pueblos anclados en lo comunitario. En estas latitudes, los textiles artesanales son entes subversivos por excelencia. Unas veces son modos de escritura propios, otras son mapas territoriales que cartografían vínculos sociales y casi siempre son trabajo creativo de las mujeres (Arnold y Espejo 2007). Los textiles son producciones relacionales que responden a la reproducción de la vida desde un quehacer femenino.

La creación textil indígena por años se ha deslindado del conocimiento científico positivista, ya que sus epistemologías han respondido a cosmogonías sobrevivientes y coetáneas con la religión católica después de la colonización. No obstante, Arnold y Espejo (2013) se han empeñado en mostrar de qué manera los textiles tradicionales portan consigo elementos sobre los cuales se edifica una ciencia oral y material de las mujeres quechua-aimaras. Las autoras sientan las bases de su aproximación bajo el entendido de la tecnología como inseparable de lo comunitario. Para ellas, tecnología es “el conjunto de relaciones sociales generadas en las actividades productivas, a través de las interacciones con el mundo material, en las propias comunidades de práctica textil (a escala individual, familiar y en las unidades mayores de *ayllus*, federaciones, etc.)” (28). Por tanto, las bases científicas de las prácticas textiles andinas de las que se han ocupado estas autoras, al tomar distancia de la semiótica textil, privilegian el componente relacional en la producción de conocimiento y su capacidad de zurcir diferencias entre objetos, seres vivos no humanos y personas; lo anterior constituye la ética científica y la postura epistémico-ontológica de sus aproximaciones.

En el caso de investigaciones como *Ciencia de tejer en los Andes: Estructuras y técnicas de faz de urdimbre* (2019) o *Ciencia de las mujeres: Experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata* (2019), el análisis científico de las cadenas de producción que plantean Arnold y Espejo ponen en paralelo conocimientos científicos y éticas del cuidado que emergen de forma codependiente. Destacan, por ejemplo, que el pastoreo, las cualidades atmosféricas y el cuidado de la vegetación comestible para la crianza de animales cuyo pelaje es necesario para procesos de hilado y urdido representan un primer momento científico de la cadena textil. La selección de fibras idóneas para procesos de tinturado, así como la preparación de los tintes y los procesos químicos o naturales de oxidación u oxigenación tintórea, son un segundo momento científico. Un tercer momento está relacionado con el conocimiento en torno a las herramientas y técnicas de tejido (Arnold y Espejo 2019a, 2019b) y, posteriormente, con las escrituras subversivas que comentaba líneas atrás.

Las aportaciones de las compañeras bolivianas insisten en que lo textil está marcado por la modernidad colonial, pero reivindican miradas modernas pluriversales en las que emergen procesos científicos y tecnológicos aprendidos y transmitidos no como lo demanda la ciencia hegemónica, sino, por el contrario, a partir de la oralidad y los legados entre generaciones.

A partir de sus estudios epistemológicos y ontológicos del textil tradicional andino, Espejo (2022) ha venido trabajando en la expresión *uyway-uywaña*, palabras en quechua y aimara que puede traducirse como *crianza mutua*. Con esta expresión, esta autora hace hincapié en los modos en que, a través de lenguas y saberes arraigados en la voz que se hace cuerpo, se amalgaman conocimientos, ciencias y formas de cuidados máximos para la vida (Rodríguez 2022). La noción *uyway-uywaña* (crianza mutua) encierra concepciones de la cosmogonía indígena en la que todo está conectado; entonces, el cuidado no se ejerce sobre las cosas, sino que también las cosas y los seres vivos no humanos producen cuidados en las personas y recrean su sobrevivencia en el planeta Tierra.

## A modo de cierre

### ¿F(r)icción con este texto-textil?

Una cascada de preguntas se desboca: ¿habrá en lo textil una persistencia de modos brujeriles de producción de conocimiento?, ¿las prácticas textiles han sido procedimientos antecesores, paralelos y sucesores de los llamados conocimientos de las brujas?, ¿quiénes fueron las brujas y qué de brujas tienen las artesanas textiles? o ¿qué de tejedoras tuvieron las brujas?, ¿podemos especular algunos traspasos de conocimiento entre brujas y artesanas?, ¿qué historias, personajes, tramas, materias, procesos, técnicas, mitos y un largo etcétera cuentan los textiles, esos “libros que la Colonia no pudo quemar”? Si el movimiento de tejedoras mayas equipara los textiles con libros, ¿qué tipo de libros son los textiles?, ¿qué relatos guardan los textiles entre sus fibras? Si tuviésemos que pensar en bibliotecas textiles, ¿cómo estarían organizadas sus poéticas táctiles? A propósito de este texto, si este fuese un textil, ¿en qué parte de la biblioteca textil estaría?, ¿tendría un lugar en el estante de ciencias, tecnologías y alquimias textiles? o, por qué no, ¿reposaría en un gabinete, al lado de un caldero custodiado por un gato negro, una araña balanceándose y yerbas colgando, rotulado como “cocinas”, “ciencias” y “tecnologías desde las fibras”? Y una última pregunta: ¿se pueden hacer hechizos y encantamientos con fibras? Esta quizás sea la pulsión de todo este texto, puesto que, a mí, como a otros, “los hilos me hechizaron” (García-Bernal 2021, 6).

## Unos hilos sueltos

Volvamos al paganismo herético. Lo que parecía vibrar en los cultos a las diosas madres (Diana, uno de sus tantos nombres) era la invitación a cultivar-se a sí mismo y a otros desde una espiritualidad relacional. Y pensemos en textiles artesanales y comunidades más que humanas. Las prácticas textiles artesanales y, en especial, la perspectiva que se viene adelantando desde la noción *uyway-uywaña* (crianza mutua) resultan sugerentes para reconsiderar los bienes y cuidados comunes. En oficios textiles artesanales, ocurre un abigarramiento entre prácticas y disposiciones vitalistas que necesariamente van de la mano. Creer, criar, cuidar, curar y crear la vida y lo vivo a partir de reconocer lo inconmensurable de materialidades, corporalidades, espacialidades y temporalidades es la invocación para tejer un manto capaz de arroparlo todo. Siuviésemos que volver a las frases del inicio, entonces podríamos avistar entre las hebras de los textiles conocimientos que rebasan operaciones manuales. Si nos narráramos como nietas de las brujas, sabríamos entonces que la tarea es, como antes, re-encantar mundos y enlazarlos con ellos y sus existencias del más allá.

### [NOTAS]

- 1 En los últimos años, se ha notado una diferenciación entre el uso de los términos *decolonial* y *descolonial*. Introduzco el término con la letra ese entre paréntesis para subrayar los dos posibles usos de la palabra. Creo importante señalar que, en lo que he estudiado al respecto, para pensadores/as descoloniales el uso de la letra ese no es un mero accesorio alfabético, sino que permite rastrear la construcción de un término y de una corriente analítica desde las bases de comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes. En este sentido, lo descolonial incorporaría aportes de pensadores/as no académicos/as a sus preceptos epistémicos, al mismo tiempo que tomaría distancia del término *decolonial*. Tal distancia se debería a su genealogía situada exclusivamente en el mundo de cierto tipo de academia, en particular, una construida por varones blancos formados en universidades del norte global. Esta discusión es abordada someramente por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) en *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (56-60). Asimismo lo hace la ponencia "Distintas vertientes de los feminismos descoloniales" de Mágina Millán (CIEG UNAM 2023).
- 2 Esta expresión es usada por usuarios/as de X, antes Twitter, y resulta muy sugerente por la continuidad del uso de metáforas textiles en los nuevos medios. "Abrir un hilo", "crear un hilo" o "publicar un hilo" son usos en común de la expresión que se refieren a publicaciones cortas, una seguida de la otra, sobre un mismo tema y en un mismo chat. Cabe anotar que en junio de 2023 Meta Platforms lanzó Threads, palabra en inglés que se traduce como "hilos" en castellano, competencia de X. En las nuevas tecnologías, como en la creación misma de la computadora, lo textil persiste.
- 3 Me refiero al libro autobiográfico de la escritora española Ame Soler (2019). En el libro, la autora expone las opresiones sociales que padeció a causa de la gordofobia y los mandatos de feminidad. Cuenta sobre el caso de violencia de pareja de la que fue víctima y sobre cómo su encuentro con el feminismo y la solidaridad entre mujeres representaron para ella una suerte de redención. Textos breves acompañados de ilustraciones hechas también por Soler entretejen la poética de la obra dirigida a todo tipo de público.
- 4 La colonización puede entenderse como el acto de dominación de un grupo sobre otro a través de intervenciones políticas, culturales, ideológicas, etc., que ha ocurrido en varias ocasiones y contextos a lo largo de la historia. La colonialidad, por su parte, da cuenta de la interiorización de conductas y modos de pensar coloniales de largo aliento que marcan la organización y el destino de una sociedad. Se trata de una modificación no solo material, sino especialmente subjetiva de sujetos colonizados. La colonialidad se expresa en actitudes, modos de gobierno, deseos, imposiciones o prácticas corporales a través de las cuales los grupos de colonizados aspiran a hacer y hacerse a la imagen y semejanza de sus colonizadores.
- 5 Dos cosas importantes que señalar. Primero, los debates sobre la colonialidad pueden ser rastreados y profundizados en toda la obra de Aníbal Quijano, en especial en "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1992). Ahora, en lo que respecta

a la noción de *feminización del indio*, el pensador Nelson Maldonado-Torres (2007) ha hecho aportes relevantes desde su aproximación a la categoría *colonialidad* del ser. Acudo a Karina Ochoa (2014, 106-114), quien, junto con pensadoras como Rita Laura Segato, Breny Mendoza, María Lugones y otras, han profundizado en la connotación colonial del sistema sexo-género y en el análisis crítico de la perspectiva decolonial, especialmente al notar los vacíos en torno al género y el sexo en la producción de académicos varones como los mencionados, también decoloniales. Segundo, suscribo las ideas de Ochoa sobre la preferencia de la noción de *feminización de lo indio* y no de *infantilización de lo indio* por lo transitorio de lo infantil con la llegada a la adultez. Con la noción de *feminización*, Ochoa se remite a lo absoluto y permanente del modo en que se ha subjetivado la categoría política mujer en cuanto protegida y dependiente del varón en términos históricos.

- 6 El androcentrismo se refiere a la centralidad del varón blanco, heterosexual y mayor de edad en la producción cultural y epistémica bajo supuestos de razón y objetividad. Tanto en el pensamiento filosófico como en el reparto arquitectónico doméstico de la Antigüedad clásica, ya se expresaban operaciones androcéntricas. En la filosofía, las concepciones de Platón sobre la superioridad e inferioridad de las criaturas sostenían que la mujer no era más que un *varón castigado*, es decir, hombres que en otra vida habían cometido errores y que, como sanción, re-encarnaban en sujetos inferiores (Maffia 2006, 44-46). En lo arquitectónico, existía una división de las casas entre *andrón* y *gineceo*. El *andrón* era el espacio principal destinado a reuniones y encuentros entre hombres. El *gineceo*, por su parte, era un lugar apartado donde mujeres y sirvientas desarrollaban sus actividades. Estas divisiones revelan separatismos del pensamiento, las políticas y las prácticas en la Antigüedad. Sin embargo, debemos considerar que la clase social influye en lo que se divide y jerarquiza, así como en las voces y espacialidades que han acordado el relato histórico oficial. Aunque resulta curioso y muy dicente la historia de un reparto de lo doméstico para hombres y mujeres, en sectores de clase baja y popular, antes y ahora, tener casa (propia o alquilada) es un privilegio. Pobreza y poder no son momentos de la historia, sino condiciones padecidas y gozadas por unos y otros a lo largo de los años. Lo androcéntrico está ligado con la división de los sexos, pero también con la clase y la idea de raza en tanto ordenadores sociales. Sin estas connotaciones, el uso del término que nos trajo a esta nota no tendría mayor sentido.
- 7 Considero que la palabra ha sido estigmatizada porque erróneamente se asocia con *adivinación*. No obstante, sin ánimo de separar de forma tajante la correspondencia nada casual entre lenguas, usos y palabras, volvamos a la etimología. Mientras el verbo *adivinar* atañe a lo teológico, es decir, a la adivinación como efecto de la mediación con una *divinidad*, predecir se emparenta con un acto verbal expresado con respecto al futuro, esto es, decir o *referirse a algo antes de que ocurra* (DECEL 2024). Aquí la observación de lo temporal supone un hito considerable. En la actualidad, se sabe de campos de conocimiento inter- y multidisciplinares conocidos como estudios del futuro o prospectiva. Estos analizan sucesos o datos de diversa índole y proponen intervenciones sobre el porvenir a partir de las mediciones rigurosas que toman en cuenta frecuencias, intensidades, repeticiones, etc., a la luz de fenómenos que ocurren en periodos y contextos determinados. Incluso, hay programas de posgrado que profundizan en tales campos y que son aplicables a la economía, la política, el medio ambiente, la educación, la administración, entre otras áreas. No se trata solo de predecir qué va a pasar, sino de desarrollar habilidades para *intervenir creativamente* sobre posibles hechos venideros. Entonces, ¿la brujería podría entenderse como una intervención creativa por no decir creadora? ¿Nos arriesgaríamos a pensar que la curandería, la perfumería o la partería eran actos creativos que interviniendo en su presente generaron las condiciones de posibilidad del futuro científico y tecnológico? Las batallas con-contra-desde los cuerpos también pueden sortearse desde-con-contra las palabras y *sus raíces* (que a menudo no vemos o no queremos ver).
- 8 El nombre científico de la especie es *Dactylopius coccus*.

## [REFERENCIAS]

- Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Ariès, Philippe. 2018a. *Historia de la vida privada. Vol. 1: Del Imperio romano al año mil*. Madrid: Taurus.
- Ariès, Philippe. 2018b. *Historia de la vida privada. Vol. 2: De la Europa feudal al Renacimiento*. Madrid: Taurus.
- Arnold, Denise Y. 2015. "Del hilo al laberinto: Replanteando el debate sobre los diseños textiles como escritura". *Textualidades: Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro*, editado por Fernando Garcés V. y Walter Sánchez C., 39-63. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.
- Arnold, Denise Y. y Elvira Espejo. 2007. *Hilos sueltos: Los Andes desde el textil*. La Paz: Instituto de Lenguas y Cultura Aymara.
- Arnold, Denise Y. y Elvira Espejo. 2013. *El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Arnold, Denise Y. y Elvira Espejo. 2019a. *Ciencia de las mujeres: experiencias en la cadena textil desde los ayllus de Challapata*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Arnold, Denise Y. y Elvira Espejo. 2019b. *Ciencia de tejer en los Andes: Estructuras y técnicas de faz de urdimbre*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Bardet, Marie. 2021. *Perder la cara*. Buenos Aires: Cactus.
- Benjamin, Walter. 1982. *Tesis sobre el concepto de historia*. Madrid: Taurus.
- Blázquez Graf, Norma. 2008. *El retorno de las brujas: Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jáuregui, Carlos. 2008. *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina. Ensayos de Teoría Cultural*. Madrid: Iberoamericana.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia. 2012. "Etnografía feminista". En *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinado por Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo, 217-238. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia. 2006. "La antropología feminista hoy: Algunos énfasis claves". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 48, n.º 197: 35-47. <https://www.scielo.org.mx/pdf/rmcp/v48n197/0185-1918-rmcp-48-197-35.pdf>.
- Cereceda, Verónica. 2010. "Semiología de los textiles andinos: Las talegas de Isluga". *Chungará (Arica)* 42, n.º 1: 181-198. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562010000100029>.
- CIEG UNAM. 2023. "Distintas vertientes de los feminismos descoloniales con Mágina Millán". <https://www.youtube.com/watch?v=ytvES1tEnl0&t=479s>.
- Clair, Kassia St. 2022. *El hilo dorado: Cómo los tejidos han cambiado la historia de la humanidad*. Madrid: Urano.
- Coccia, Emanuele. 2017. *La vida de las plantas: Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Cuéllar Barona, Margarita. 2021. *Geografía doméstica*. Bogotá: Tusquets.
- Cumes, Aura. 2020. *Nuestros tejidos son los libros que la Colonia no pudo quemar: El camino del Movimiento Nacional de Tejedoras Mayas de Guatemala*. Guatemala: Asociación Femenina para el Desarrollo de Sacatepéquez.
- DECEL (Diccionario Etimológico Castellano en Línea). 2024. "Predecir". <https://etimologias.dechile.net/?predecir>.
- Echeverría, Bolívar. 2008. "La modernidad americana: Claves para su comprensión". En *La americanización de la modernidad*, compilado por Bolívar Echeverría, 17-49. México: ERA.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2013. "América Latina y el problema de las múltiples modernidades". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 58, n.º 218: 153-164. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-19182013000200007&Ing=es&tIng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182013000200007&Ing=es&tIng=es).
- Escobar, Arturo. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa*, n.º 1: 51-86. <https://doi.org/10.25058/20112742.188>.
- Escobar, Ticio. 2021. *Contestaciones: Arte y política en América Latina. Textos reunidos de Ticio Escobar (1982-2021)*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. [https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/contador/sumar\\_pdf.php?id\\_libro=2365](https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/contador/sumar_pdf.php?id_libro=2365)
- Espejo, Elvira. 2022. *Uyway-uywana: La crianza mutua de las artes*. La Paz: Estado plurinacional de Bolivia.
- Evans, Arthur. 2017. *Brujería y contracultura gay*. México: Pensaré.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños. <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>.
- Fernández Retamar, Roberto. 2004. *Todo Calibán*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Foucault, Michel. 1998. *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- García-Bernal, Diego Hernán. 2021. "En tensa calma: Cuadernos y cuerpos para obrar, vincular y enternecer. Propuestas de investigación y de creación agencial desde los estudios artísticos". Tesis de maestría. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. <https://repository.udistrital.edu.co/server/api/core/bitstreams/d1c3c186-c2d5-407a-bffe-d47ab18e6741/content>.
- Gell, Alfred. 2016. *Arte y agencia: Una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB.
- Grosfoguel, Ramón. 2022. "Los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI y las estructuras de conocimiento racistas/sexistas de la modernidad en la universidad occidental". *Revista Izquierdas*, n.º 51, 1-20.

- Haraway, Donna. 2019. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Horswell, Michael J. 2013. *La descolonización del sodomita en los Andes coloniales*. Quito: Abya Yala.
- Inclán, Daniel, Lucía Linsalatta y Mátgara Millán, coords. 2016. *Modernidades alternativas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela. 2015. *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Marín, Liliana. 2021. "Género y racialización en la dicotomía arte culto/arte popular: El Movimiento Nacional de Tejedoras Mayas de Guatemala". *Re-visiones*, n.º 11 14. <https://revistas.ucm.es/index.php/REVI/article/view/96847/4564456569771>.
- Lugones, María. 2005. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *Revista Internacional de Filosofía Política* 25, n.º 1: 61-76.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, n.º 9: 73-101. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>.
- Maffia, Diana. 2006. El vínculo crítico entre género y ciencia. *Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, n.º 5: 37-57. [https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/15035/CL\\_05\\_%282006%29\\_03.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/15035/CL_05_%282006%29_03.pdf?sequence=1&isAllowed=y).
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez Ramón Grosfoguel, 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mendoza, Breny. 2010. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, coordinado por Yuderkys Espinosa Miñoso, 19-36. Buenos Aires: En la frontera.
- Ochoa, Karina. 2014. "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 105-118. Popayán: Universidad del Cauca. <http://repositoriointerculturalidad.ec/jspui/bitstream/123456789/32454/1/Tejiendo%20de%20otro%20modo.pdf>.
- Ortiz Maldonado, Natalia. 2019. Prólogo a *Brujas: La potencia indómita de las mujeres*, de Mona Chollet, 9. Buenos Aires: Hekht.
- Postrel, Virginia. 2021. *El tejido de la civilización: Cómo los textiles dieron forma al mundo*. Madrid: Siruela.
- Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena* 13, n.º 29: 11-20.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, Andrés. 2022. "Elvira Espejo: 'Nuestros ancestros fueron grandes científicos'". *El País*. <https://elpais.com/america-futura/2022-09-13/elvira-espejo-nuestros-ancestros-fueron-grandes-cientificos.html>.
- Soler, Ame. 2019. *Somos las nietas de las brujas que no pudisteis quemar*. Barcelona: Bruquera.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>.
- Wences, Isabel. 2023. "Feminismos, opresiones y voces entretejidas del sur". *Documentos de Trabajo*, 77. <https://doi.org/10.33960/issn-e.1885-9119.DT77>.