

HILAR CRONOLOGÍAS, PARA TEJER TEMPORALIDADES EN EL ESTUDIO ETNOHISTÓRICO DE LOS TEJIDOS INDÍGENAS *

*Pedro Manuel Sánchez***

Resumen

El presente artículo recoge el producto de algunas reflexiones en torno al trato del tiempo y su representación, situando su análisis en las categorías de tiempo historiográfico y tiempo étnico. Además, aborda elementos teóricos y conceptuales en busca de una comprensión etnohistórica del tiempo aplicado al estudio de los textiles indígenas como es el caso del pueblo Miska. En un primer momento, este trabajo plantea un análisis del tiempo historiográfico, percibiéndolo de manera flexible e intertextual y como un fenómeno heterogéneo. Correspondientemente, en la segunda parte aborda el tiempo étnico, mostrando puntos de encuentro y desencuentro entre la temporalidad propia de los grupos étnicos que producen los tejidos y el tiempo histórico con el que son habitualmente estudiados.

Palabras Claves: Ethnohistoria, tiempo histórico, tiempo étnico, estética textil indígena.

Abstract

This article gathers the product of some reflections on the treatment time and its representation, placing their analysis in the categories of historiography time and ethnic time. In addition, addresses theoretical and conceptual elements in search of an ethnohistorical time compression applied to the study of indigenous textiles such as the people Miska. In the first instance, this work poses a historiographical analysis of time perceiving it and intertextual flexible manner and as a heterogeneous phenomenon. Accordingly, in the second part deals with the ethnic time, showing points of contact and divergence between the temporality of ethnic groups producing tissues and historical time in which are commonly studied.

Keywords: Ethnohistory, historical time, ethnic indian textile aesthetic.

* Artículo Tipo 2: de reflexión, según clasificación de Colciencias. Este artículo hace parte de la primera fase de la investigación del trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Historia, denominada *Devanar Cronologías, Tejer Temporalidades: Ethnohistoria de la Estética textil Misak*.

**Estudiante, (Tesisista) de Licenciatura en Historia (Universidad del Valle).
e-mail:pinchomacedonio@gmail.com

Introducción

Aparentemente el andamiaje conceptual del tiempo en las disciplinas sociales se ha delegado en gran parte a la historiografía, al dejarlo como campo de acción en la que se mueve dicha disciplina. El tiempo constituye del mismo modo, un punto seminal de la reflexión histórica, pero aunque se afirme que la historia se ocupa del tiempo, o de los hombres en el tiempo, el sentido, construcción y conciencia de duración de este en diferentes niveles, entre los que se destacan el pasado, presente y futuro; no son de total dominio de ésta.

La experiencia y conceptualización del tiempo trasciende las fronteras epistemológicas por las cuales se guía la historiografía, ya que la noción temporal no deviene a secas de la historia, es también un constructo social con diversas variables. Apreciado en todos sus aspectos, la idea de tiempo no es homogénea a toda la humanidad, diferentes grupos humanos han definido disímiles niveles de significación sobre éste, en este sentido la competencia del historiador reside conocer y trabajar las categorías temporales acordes a los grupos sociales que estudia dado que “El computo del tiempo es, en esencia una conceptualización de la estructura social que tiene como punto de referencia una proyección en el pasado de las relaciones actuales entre los grupos sociales” (Whitrow, 1990, p. 24). Por lo tanto, emprender un estudio etnohistórico de la estética textil indígena, implica, acudir a dos ideas de tiempo según su pertinencia a la realidad temporal que se narra.

De los hilos cronológicos al tejido temporal etnohistórico

Sin duda a pesar de querer comprender los procesos humanos en todas sus dimensiones, la historia está atravesada por la categoría de tiempo, aunque exista, cómo se ha dicho anteriormente, una multiplicidad de temporalidades con las que trabaja el historiador según sus intereses o la realidad social que pretenda demostrar a través del lente de su disciplina. En este caso, la propuesta etnohistórica sugiere romper con la linealidad temporal tradicional que se encuadra ceñidamente de una década a otra, o midiendo uno tras otro el paso de los siglos. El reto que impone el estudio etnohistórico de los textiles indígenas y para evitar tocar superficialmente la vasta historicidad y riqueza subyacente en éstos, marca el tránsito por varias sendas, para comprender al tiempo histórico en formas heterogéneas.

Lo que se busca no es descartar las formas ortodoxas como muchos historiadores comprenden el tiempo y su ordenamiento cronológico, la idea es mantenerlas, pero no tan rígidas. En este sentido, una propuesta etnohistórica del trabajo sobre textiles indígenas, requerirá transitar por una polisemia temporal comprendida por décadas y siglos acontecidos en periodos de *larga duración*, (periodo prehispánico, conquista, colonia, periodo republicano y contemporáneo) procesos que se podrían enmarcar en principio, en la obra cumbre de Braudel sobre el *Mediterráneo* (1976). Es en *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, que Braudel problematiza el tiempo aludiendo a la comprensión de éste a partir de varios ritmos o velocidades presentes en los procesos históricos (el tiempo lento, la larga duración y el tiempo rápido)¹ por lo que, el punto de partida que propone este autor conduce al entendimiento simultaneo de una variedad de tiempos en la historia. Concretamente en esta obra, Braudel trabajan tres planos demostrando que el compromiso historiográfico no radica únicamente en plantear su dimensión temporal en el tiempo cronológico homogéneo, en el de la nomenclatura rígida; sino entender lo dinámico de éste en la historia y las diferentes velocidades en las que se mueven sus capas.

Es en *Destinos colectivos y movimientos de conjunto*, la segunda parte del *Mediterráneo*, donde Braudel trabaja claramente el tiempo de larga duración y el tiempo rápido aterrizados a las estructuras sociales, aplicando *la larga duración* para dar cuenta del tiempo que transforma y desgasta de manera lenta a las estructuras, y donde el hombre aparece tímidamente sometido al vaivén de la estructura, ya que para éste los hombres están sometidos y son arrastrados por las estructuras sociales².

En este orden de ideas, parcialmente la noción de *larga duración* le ofrece un sustento temporal al estudio etnohistórico, por lo que permite plantear que la etnohistoria del oficio textil precolombino no es una temática que se acota en un solo proceso histórico o en una determinada época. Por ejemplo, los aspectos históricos y culturales de la indumentaria tradicional de los pueblos indígenas

¹ Extrañamente Braudel a lo largo de su obra comprendida en dos tomos, no desarrolla plenamente una conceptualización del tiempo histórico, lo que hace es plantear tres dimensiones temporales: tiempo lento; para la geohistoria, de larga duración; para la estructuras, y el rápido; que alude a las coyunturas y a los individuos. Con esta perspectiva lo que acomete, es el entendimiento y el ordenamiento de los múltiples sucesos acaecidos en la historia. Sin embargo, después de la publicación del *Mediterráneo* y sujeto a críticas Braudel decide trabajar más profundamente el concepto de larga duración en: *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial, 1968. Ver capítulo, 3, pp. 60-106

² El concepto que Braudel tiene de estructura social es muy cercano al del sociólogo Emile Durkheim, para quien la estructura social es un ensamblaje que el tiempo tarda en transportar y desgastar, y que es coercitivo a los individuos.

andinos que en la actualidad tienen vigencia como cultura material, expresan una comprensión historiográfica bien profunda sobre los cambios y continuidades en la práctica de elaboración, uso, significado y representaciones simbólicas de estos textiles.

Sin embargo, Braudel al plantear con *la larga duración* una visión de conjunto en la que se imbrica lo social, lo político y cultural apuntando hacia la constitución de una historia total y, al situar tímidamente al hombre en las estructuras, no logra aclarar plenamente el dilema etnohistórico que plantea el estudio de la indumentaria tradicional indígena. Así que, para dar cuenta de los aspectos sincrónicos y diacrónicos subyacentes en el estudio de los textiles indígenas en procesos históricos de *larga duración*, habrá que acudir también a la idea de tiempo del sociólogo Norbert Elias (1989).

La noción de tiempo sobre al cual trabaja Braudel (1976) y Elias (1989) tiene sus diferencias y puntos de convergencia. Elias desde su formación sociológica y semiológica habla al igual que Braudel de una variedad de tiempo, específicamente de una polifonía temporal. Esto hace que Elias no hable de tres planos temporales, más bien plantea una pluralidad, donde el tiempo es entendido como un símbolo de coordinación pactado socialmente por los hombres y cuya funcionalidad se encuentra en todos los planos de integración de la diversidad del universo, por lo tanto, al verse como un símbolo consensuado socialmente, se ratifica que éste no es de entero dominio de la historia. Por otro lado, Elías también problematiza el tiempo al igual que Braudel, pero éste a diferencia del segundo, le ofrece una conceptualización, argumentando inicialmente que el tiempo aunque invisible, tiene una existencia independiente al hombre que lo mide y que,

El concepto de tiempo puede cambiar, como lo demostró Einstein corrigiendo el concepto newtoniano del tiempo. Einstein puso de manifiesto que la concepción newtoniana según la cual el tiempo es un continuum unitario y uniforme sobre el universo físico, no podía ya sostenerse. Cuando nos tomamos el trabajo de volver la mirada hacia estadios anteriores en el desarrollo de las sociedades humanas, encontramos numerosas pruebas de otras transformaciones en la experiencia y la captación conceptual de aquello que hoy en día llamamos «tiempo». (Elias, 1989, p. 50)

Luego, Elias plantea que para realizar un análisis crítico del tiempo es necesario “entender la relación entre tiempo físico y tiempo social; esto es, entre determinar el tiempo en el contexto de la «naturaleza» y hacerlo en el de la «sociedad» [...]” (1989, p. 54-55) lo importante aquí, es comprender como

Elias busca romper con la oposición entre tiempo físico y tiempo social, para señalar un punto de encuentro entre éstos y eliminar su antagonismo. Asimismo, en términos generales la pertinencia del contraste entre Elias y Braudel para la elaboración del relato etnohistórico de la indumentaria tradicional indígena andina, subyace en que Elias al ofrecer una conceptualización del tiempo, al plantear una existencia polifónica de éste y al sugerir un entendimiento mutuo entre tiempo social y físico, comprende también la presencia de una doble orientación que acontece paralelamente entre la sociogénesis (estructura) y la psicogénesis (individuo). En este sentido le da relevancia a la experiencia de tiempo de las estructuras sociales y a la experiencia temporal que sufre el individuo, nutriendo la limitación que pone Braudel al ver en la *larga duración* al hombre arrastrado por la estructura.

Por lo que siguiendo parcialmente a Braudel y a Elias en un marco temporal de *larga duración*, metodológicamente se puede señalar la experiencia temporal de los procesos de cambios y continuidades en la indumentaria tradicional indígena, a través de un plano de sociogénesis y de la experiencia temporal de las y los tejedores desde la psicogénesis. En otras palabras, hasta el momento, partiendo de estos dos autores se puede construir un relato etnohistórico que dé cuenta de los variados ritmos de tiempo que surgen al preguntarse sobre la producción, uso, comercio, significado y simbolismo de la indumentaria tradicional indígena, mostrando paralelamente la experiencia temporal de los grupos sociales étnicos e individualmente la de sus integrantes. Pero aun con los elementos que aportan estos dos autores al dilema temporal del estudio, aun quedaría una tercera perspectiva por dilucidar, la de los *estratos del tiempo* de Koselleck.

Tanto Koselleck (2001) como Elias (1989) plantean una noción de tiempo más elástica que Braudel, aunque no la contradicen plenamente, ya que para el primero "Remitir a la historia humana, política y social, a la estructura histórica permite separar analíticamente diferentes niveles temporales en los que se mueven las personas, se desarrollan los acontecimientos o se averigua sus presupuestos de larga duración" (Koselleck, 2001, p. 35). De hecho, existe una fuerte conexión entre la propuesta temporal de *larga duración*, *los estratos del tiempo*, y *la polifonía del tiempo* eliasiana.

Los niveles que señala Koselleck del tiempo como experiencia vivida, al traducirlos en estratos del tiempo, se comprenden como una idea que pretende superar la oposición entre lo circular y lineal en la temporalidad historiográfica. Pero, aterrizándola a panorama etnohistórico, esta propuesta conceptual

arroja elementos para superar la oposición entre el tiempo *étnico* (en espiral) y tiempo *historiográfico* (lineal), entendiéndolos asimismo, como supuestos temporales opuestos, pero complementarios. Además, la unión de la (*larga duración, polifonía temporal sociogenica/psicogenica y los estratos del tiempo*) brindan mayores luces sobre el dilema temporal que asume el estudio etnohistórico de la estética en la indumentaria tradicional indígena. Por lo que, además de la perspectiva de una temporalidad amplia “La ganancia de una teoría de los estratos del tiempo consiste por tanto en poder medir distintas velocidades, aceleraciones o demoras, y hacer así visible distintos modos de cambio que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal” (Ibíd., 2001, p. 38)

En otras palabras la *larga duración* junto con los *estratos del tiempo* y la perspectiva de la experiencia temporal de *sociogénesis y psicogénesis*, llevan a referir las prácticas acumuladas en la pericia del oficio textil indígena precolombino en los Andes y en el territorio colombiano, develando aspectos históricos de su uso, representación social y simbólica, estética y comercio. En un marco temporal de larga duración, se pueden ubicar fácilmente, aquellos estratos temporales que logran dar cuenta de un relato etnohistórico, asimismo, realizando saltos transitorios en aquellos grandes picos históricos, en los cuales se referencian procesos de cambios y de permanencias que han sufrido la producción y uso de la estética textil indígena.

Enrollar y Desenrollar el tiempo étnico en los *Misak*

Como se ha venido prefigurando la manera de entender el tiempo, vale decir que en su aprehensión, las percepciones del tiempo se derraman como riachuelos que corren en múltiples direcciones, pero que concluyen todos en un gran afluyente, en las que se dan cuenta de experiencias tejidas en una temporalidad a través de la memoria y el olvido de cada persona, de un grupo social, de una nación o de una sociedad. Aquella nostalgia del historiador que dirige su empeño científico en trabajar a partir de un tiempo homogéneo y lineal, entonces, se diluye con el tiempo habitual, el tiempo vivido y el tiempo natural, por citar algunos ejemplos. En el anterior acápite, Braudel (1976), Koselleck (2001) y Elias (1989) desarrollaron conceptualmente variadas formas de medir y trabajar con el tiempo desde la disciplina histórica.

Koselleck de manera más detallada en su teoría de los estratos del tiempo busco romper con la dicotomía (linealidad y circularidad) en el la temporalidad histórica. Por lo que al emprender el historiador o etnohistoriador una comprensión del tiempo más allá de lo homogéneo y

lineal, estará cambiando los prácticos, pero limitados lentes con los que analiza el universo social, para introducir y entrenar su mirada ante el sorprendente colorido caleidoscópico de la heterogeneidad temporal y social.

Desde el punto de vista antropológico, Evans-Pritchard al estudiar la brujería y los aspectos mágicos en los *Azande* del sur de Sudán, anota que para éstos el tiempo posee diferentes significados en donde el presente y el futuro se mezclan de tal forma que se considera que las condiciones para un buen futuro se encuentran ya en el presente, entonces esto permite que los *Azande* por medio del oráculo y las creencias de la fuerza mítica, afronten aquí y ahora las condiciones futuras, en el presente (Evans-Pritchard, 1976, p. 253).

En otro estudio este mismo autor ilustra la manera como los *Nuer* que viven en ambas orillas del Nilo Blanco, desde el punto de vista lingüístico, no poseen el equivalente a la palabra tiempo, en términos occidentales, tampoco hay en ellos unidades temporales que se gasten o se pueda acumular. Más bien, para los *Nuer* son las actividades cotidianas o sociales las que se convierten en un referente temporal, pues no miden el tiempo según nuestras convenciones en minutos y horas, piensan en sucesión de actividades y hay tantas relacionadas con el ganado que Evans-Pritchard habla del reloj del ganado. En síntesis para los *Nuer* “los acontecimientos siguen un orden lógico, pero no hay un sistema abstracto que los controle, al no haber puntos de referencia autónomos a los que tengan que adaptarse con precisión” (Evans-Pritchard, 1977, p. 120)

En este sentido el tiempo étnico estudiado principalmente por la Antropología permite develar la presencia de tiempos que no solo se ordenan en la linealidad de los grandes sucesos, desde las rupturas o continuidades que le apasionan señalar al historiador; las temporalidades étnicas comprenden tiempos burbujeantes, emergentes de la memoria, de lo habitual, de la cotidianidad, con relación a lo sagrado y lo profano si hablamos en términos de Eliade (1974), son temporalidades que se transfiguran en múltiples formas de visionarlas y aprehenderlas. No es lo mismo trabajar el tiempo de la geohistoria, o con el tiempo de las grandes estructuras, que trabajar las ideas en el tiempo o el cambio de mentalidad, cada uno de estos macrotemas han edificado maneras particulares de entender el tiempo según su propósito.

Como se evidenció anteriormente con Elias, en el campo de lo social nos encontramos frente a polifonías temporales que surgen de acuerdo a las mismas prácticas sociales, a los códigos y símbolos que estas prácticas recrean y reafirman en cuanto a la forma de aprehender y dimensionar el tiempo en un espacio y cultura determinada. Asimismo Attali comprende que:

Cada sociedad tiene su propio tiempo y su propia historia; cada una se sitúa en una teoría de la historia y se organiza a alrededor del dominio de un calendario; toda cultura se construye alrededor de un sentido del tiempo, todo trabajo del hombre es pensado como un tiempo cristalizado, como una aceleración del que sigue la naturaleza. (1985, 10)

De igual manera, Fernandez Matorell considera que cada cultura tiene una forma en la que concibe el tiempo que le es propia y, analizándolo desde una visión de conjunto, señala la existencia de una dinámica tridimensional en la que se conjugan tiempo-espacio-practica social (1984, p. 85). Por lo que esta dinámica tridimensional en relación a un sistema sociocultural unívoco, permite advertir el tiempo étnico en un espacio étnico. En otras palabras según Fernandez Matorell:

Se entiende por tiempo étnico aquel que se establece por el grupo y su conjunto con carácter de experiencia y proyección —es decir elección de hechos a considerar— con un sentido genérico. Ello supone que los grupos humanos o étnicos pueden seleccionar y vivir los hechos en contraste con los que otros grupos humanos seleccionan o, como en este sistema sociocultural, hacerlo sin este principio de contraste interétnico. Esta cuestión significa en la práctica social diferencias importantes en las relaciones étnicas y la de los miembros del grupo. (1984, p. 86)

En lo práctico, la idea de tiempo y espacio étnico determina también una organización cronológica de las temporalidades, dicha organización está basada en una comprensión y ordenamiento temporal a través de las prácticas sociales desarrolladas por un grupo humano, situados en una espacialidad o medio geográfico determinado. Por lo que contrastando esta idea con la noción de tiempo en los grupos étnicos y pueblos indígenas andinos, existen maneras propias de entender, organizar, medir y vivir el tiempo.

Para el caso de los *Misak* que viven en el resguardo indígena de Guambia, con quienes en una investigación más amplia, se ha realizado acercamientos los aspectos etnohistóricos de su traje tradicional, en una entrevista, taita Avelino Dagua (2012) nos comenta que para los *Misak* es el *lenguaje natural* el que determina el tiempo, porque no transcurre o se vive el paso del tiempo de igual manera; cuando se recorre el territorio misak al bajar el paramo o cuando llega el aguacero; que al realizar el mismo recorrido cuando es un día despejado o soleado. Entonces esta es la forma en la que se manifiesta y actúa el lenguaje de la naturaleza sobre el tiempo vivido por el *Misak*. Vemos también en lo expresado por Taita Avelino, una noción de tiempo imbricada con las actividades realizadas en el espacio geográfico o natural de

Guambía.

Asimismo, de acuerdo a las relaciones interétnicas el pueblo misak también maneja biunívocamente el tiempo, ósea el tiempo propio y el tiempo occidental que ha penetrado en la comunidad por medio de la religión, impactando y transformando el calendario de las celebraciones tradicionales, por lo que:

Luego de sufrir profundos cambios como consecuencia de la penetración religiosa, la cual en la práctica lo desvinculo de la manera propia de ver y manejar el tiempo, para ligarlo al candelario del santoral católico, al mismo tiempo que transformó la importancia que tenía para nosotros, así como su significación (Dagua Hurtado; Aranda y Vasco,1998, p.73).

En consecuencia, la relación tridimensional entre *tiempo-espacio-prácticas sociales*; desde un punto de vista unívoco en los misak remite a la manera como ellos han elaborado su propio tiempo étnico (la doble espiral del tiempo) en el territorio ancestral donde hoy habitan. Así como, desde una perspectiva intercultural o biunívoca, el pueblo misak también comprende y maneja el tiempo lineal y homogéneo de otras culturas como la occidental.

De la misma manera, se estaría expresando una relación temporal enmarcada en lo propio y lo ajeno siguiendo los postulados del etnodesarrollo de Bonfil Batalla (1995). Partiendo de lo propio, la relación tiempo y espacio es bien trabajada por mama Barbara Muelas en su tesis de Maestría, considerando desde un aspecto lingüístico que:

Es una particularidad de la lengua guambiana, la manera como manifiesta su significación en forma poética, confundiendo los complejos caminos del tiempo y el espacio en una expresión de los conocimientos adquiridos, que va labrando un tejido con hilos invisibles a través de la palabra. (1993, p. 21)

Es decir, el movimiento binario entre tiempo y espacio da la anuencia para que se vaya tejiendo la historia del pueblo misak a través de las acciones y las palabras. Tomando como referentes los largos caminos vividos por los mayores en la espiral de la vida, para seguir sus huellas y vivir armónicamente en los territorios ancestrales a través del tiempo. Entonces para los misak la oralidad es un elemento fundamental en el que se desarrolla la relación tiempo-espacio, configurando así un sentido de la historia y:

En ella se mezcla lo positivo (tap pup) con lo negativo (kale-pup), lo social (maya misakpa) con lo cultural (chi tēka kuiikpa), lo conocido (asikpa) con lo desconocido (asik mikpa), lo real (kuiik asikpa) con lo imaginario (isuiktikpa), la autoridad (karup elepa) con el poder (mur isuikpa), el trabajo (chi maramikpa)

con lo económico (tius kuikpa), lo extraordinario (nepum kaikpa) con lo misterioso (pishi marikpa).

Es como entretejer o como cabalgar entre dos mundos: hacia arriba (wa srə) y hacia abajo (walli srə), hacia adentro (umpu wan srə) y hacia afuera (wampik wan srə), del naciente (ampo purak) hasta el poniente (ipurap), de norte (punə) a sur (pantə), por entre pasado (metrap srə), el presente (moy srə) y el futuro (wentə-srə), desde siempre (mana kutre) y para siempre (mana katik) (1993, p. 21)

En síntesis lo que determinan estas dualidades expresadas en la lengua misak, son el complemento entre sí, las cuales al integrarse dan fundamento a la renovación de ciclos y periodos constituyentes de la cotidianidad, de lo sagrado y lo profano. Por lo tanto, situar al pueblo misak en un plano espacial permite en primer lugar ubicarlo en el complejo geocultural andino, o el complejo cultural del maíz y de la coca. En contraste con el complejo amazónico, o complejo cultural de la yuca brava y el yagé. En el complejo andino se encuentra presente de manera fuerte la idea de tiempo cíclico, representado en espiral en constante movimiento de contracción y expansión. Pero para los *Misak* el tiempo es representado en una doble espiral que se enrolla y desenrolla hacia el pasado y en contravía hacia el futuro. De hecho cuando se habla de proceso enmarañado en el tiempo se habla de la cotidianidad. Por ejemplo, de acuerdo a las relaciones parentales Muelas Hurtado dice al respecto,

Quando se quiere que una o más de las personas que moran en la casa salgan a otros sitios se invita con la expresión “pichip mentəkun” que literalmente significa “desenrollemos”. La situación opuesta, invita a regresar a casa, es “kitrəp mentəkun”, que significa “enrollemos” o “recojámonos” (1993, p. 23).

Entonces cuando en el contexto sociocultural misak se habla de enrollar y desenrollar la espiral del tiempo, esta abarcando extensivamente las diferentes dimensiones de vivir y ser misak en su territorio ancestral. Ahora bien, la espiral del tiempo o de la vida en el pueblo misak no empieza su movimiento de expansión y contricción desde el nacimiento de una persona o desde una fecha importante, más bien en la binariedad (tiempo-espacio) está la clave para entender el punto nodal o el ombligo de la espiral. Por lo que siguiendo a Muelas Hurtado el punto nodal “se trata de la cocina /nak chak/ más específicamente del fogón /nak kuk/, plano del fuego o candela” (1993, p. 22) esto es importante si consideramos que para un gran número de culturas y pueblos andinos, es alrededor del abuelo fuego donde se da la socialización cultural de los

miembros del grupo, en donde los mayores con la sabiduría y conocimientos transmiten por medio de la oralidad el *ethos* cultural de su pueblo y su propia historia. Por lo tanto, para los misak es en la cocina y alrededor del fuego, donde nace el derecho mayor y los consejos (*kə̀rəsraik-lə*).

De igual importancia, la visión del tiempo en los misak marca también una particularidad étnica, a diferencia del tiempo homogéneo y lineal que rige en occidente, para ellos:

El pasado /metrap srə/, esta simbólicamente adelante, porque es conocido y lo podemos ver. Mientras el equivalente a futuro /wento srə/ viene detrás porque no lo podemos ver. Esto significa, culturalmente, que seguimos las huellas de nuestros mayores, ellos son los que abrieron los caminos, los que van adelante, atrás vamos nosotros. (1993, p. 41)³

Después de todo, en los misak hay diferentes niveles de tiempo de los cuales siguiendo a Muelas Hurtado (1993, p.35) podemos mencionar a: *kan-srə*, es el otro tiempo; *manana-srə*, es el tiempo infinito; *mana-srə*, es el tiempo histórico asequible y recuperable; *əsi uni katik*, es el tiempo de vida del hombre. Por consiguiente, la visión y aprehensión del tiempo en los misak es compleja, no solo porque poseen en nuestros términos una transvaloración de pasado y futuro, sino porque además de trabajar con el *pasado-presente-futuro*, desarrollan también el tiempo en relación con diferentes fragmentos temporales. Por otro lado, esta revisión de la idea de tiempo en los misak permitió encontrar en el nivel *mana-srə* la alusión al tiempo aprehensible por este ejercicio etnohistórico. En suma, lo discutido sobre el tiempo etnohistórico y el tiempo étnico, abre entonces un espacio para avizorar la temporalidad de este trabajo situada en una espiral temporal para una mayor la comprensión de la estética textil indígena.

Conclusión

Las ideas temporales consecuentes con una propuesta etnohistórica o una representación⁴ histórica del oficio textil indígena precolombino y actual,

³ Asimismo, esta visión de tiempo es trabajada en las obras de: HURTADO DAGUA, Avelino; ARANDA, Misael y VASCO, Luis Guillermo. y DAGUA, Avelino et al. *La Voz de Nuestro Mayores* (2005).

⁴ Se entiende por representación según Restrepo que “Por un lado, la representación designaría a las “representaciones” en el sentido de los códigos fundamentales de una cultura, constelaciones simbólicas destinadas a regir el orden de los discursos y las prácticas sociales: imágenes que producen de sí los sujetos que participan en una cultura y en una época determinada. Por otro lado, el gesto de articular épocas a partir de “representaciones” implicaría el hecho de que la representación, el conjunto de imágenes que son la representación de una

habrá que construirla a través de un tejido epistémico donde se puedan ubicar los hilos de la *urdimbre temporal* (larga duración y los estratos del tiempo) e imbricarlos con la *trama interdisciplinaria* en el telar de lo etnohistórico, esto en términos de la disciplina histórica. Mientras que para el pensamiento indígena andino, todo acaba y empieza con el telar, de hecho:

El tejido como actividad humana, como experiencia integral de vida, como pensamiento que interrelaciona el medio ambiente con las necesidades físicas y espirituales que el hombre experimenta, comparte y transforma en objeto útiles y estéticos aplicando los conocimientos técnicos que han sido adquiridos a través del tiempo y de la acumulación histórica de las vivencias de la comunidad. (Yacué, 2010, p. 62)

En cambio, esto para los *Kogui* se traduce en que los pensamientos de una persona son como una hebra. El acto de tejer es el acto de pensar, la tela que tejen y la ropa que llevan se convierte en sus pensamientos” (Hernández Salazar, 2009, p.62). Indistintamente, para los misak “cada pieza fabricada en el telar, con los hilos de la vida *Misak (tsimaiwan)* es un microcosmos que refleja ideales estéticos, morales y racionales” (Hernández Salazar, 2009, p. 57). Por lo tanto, en lo se puede denominar como el telar de lo etnohistórico, se estará armando una trama discursiva de los textiles y el pensamiento indígena, observando los cambios y continuidades a partir de los hilos temporales que la constituyen.

Finalmente, hay que advertir que pese a querer presentar diversas interpretaciones y representaciones de realidades históricas correspondientes a las temporalidades en los textiles indígenas, para la mirada del historiador ninguna de ellas demuestra con plena certeza el completo surgimiento o umbral del oficio textil, no es para nada claro develarle un origen común, y aunque, todavía se aprecie una permanencia en aplicaciones técnicas y tecnológicas con un cierto grado de continuidad entre grupos étnicos precolombinos y los actuales; para estudiar al tejido indígena habrá que remitirse a múltiples temporalidades y diferentes maneras de comprender el

cultura, de una mentalidad, de un orden esencial a las cosas, se encontraría regida por una idea representacional sobre las representaciones: algo así como la representación- de-las-representaciones, en el sentido de que aquellas imágenes culturales no sólo poseerían la virtud de representar épocas históricas, de retener en ellas el estado de composición de una época, sino que, al mismo tiempo, sean objeto de representación, en el sentido de que, para nosotros, estudiosos de la cultura, puedan ellas mismas ser representables”. RESTREPO, Eduardo. Representación. En: Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos. SZURMUK, Mónica y MCKEE IRWIN, Robert (Coord.), México, Siglo XXI Editores: Instituto Mora, 2009, pp. 250.

tiempo incluyendo el tiempo étnico, esto quiere decir que además de la estimación temporal histórica, también deberá estar presente la representación temporal correspondiente a la comunidad o grupo étnico que hace parte del estudio etnohistórico.

Referencias bibliográficas

ATTALI, Jacques. (1895). *Historias del tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

BONFIL BATALLA, Guillermo. (1995). Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En: *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, (Tomo II). México: INAH/INI.

BRAUDEL, Fernand. (1976). *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*. (Vols. I y II). México: Fondo de Cultura Económica.

DAGUA HURTADO, Avelino. Entrevista realizada el 12 de noviembre de 2012, Guambía- Cauca.

DAGUA HURTADO, Avelino; ARANDA, Misael & VASCO, Luis Guillermo. (1998). *Guambianos hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Los Cuatro Elementos.

_____. (2005), *La voz de los mayores*, Cabildo Indígena de Guambía, Popayán.

ELIAS, Norbert. (1989). *Sobre el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

ELIADE, Mircea. (1974). *Tratado de Historia de las Religiones*, Ediciones Cristiandad, (Tomos I y II), Madrid.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1976). *Brujería, Magia y Oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.

_____. (1977). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.

FERNÁNDEZ MATORELL, (1984) Mercedes. Una Teoría sobre la Cultura. En: BERENGUER CASTELLARY, Ángel; BUXO REY, María Jesús et al. *Sobre el Concepto de Cultura*. Barcelona: Editorial Mitre.

HERNÁNDEZ SALAZAR, Dalia Cecilia. (2009). *Dimensiones culturales de las producciones materiales*. Tesis de Antropología. Popayán: Unicauca.

KOSELLECK, Reinhart. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós Ibérica.

MUELAS HURTADO, Barbara. (1993). Relación Tiempo y Espacio en el Pensamiento Guambiano. Tesis de Maestría en Lingüística y Español, Departamento de Idiomas. Cali: Universidad del Valle.

RESTREPO, Eduardo. (2009). *Representación*. En: Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos. SZURMUK, Mónica y MCKEE IRWIN, Robert (Coord.). México: Siglo XXI Editores: Instituto Mora.

YALANDA YACUE, Freya. (2010). Tejiendo hilos fortalecemos nuestra cultura “vereda Miraflores” pueblo ancestral de Ambaló. Tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales. Toribio-Cauca: Universidad Pontificia Bolivariana.

WHITROW, G. J. (1990). El tiempo en la Historia. Barcelona: Editorial Crítica.

FECHA DE RECIBIDO: 19 de febrero de 2014

FECHA DE APROBADO: 2 de abril de 2014