

DOCTORADO EN DISEÑO

TESIS DOCTORAL

Cuerpo B

**Indumentaria e identidad: análisis de la
vestimenta de la mujer indígena desde el
diseño**

**El caso del pueblo chibuleo
(Tungurahua, Ecuador 1990-2016)**

Autora

Aylen Medina Robalino

Directora

Dra. Marina Matarrese

Cruces entre Cultura y Diseño

Septiembre 2019



Facultad de Diseño
y Comunicación

Dedicatoria

Dedico esta tesis a Dios, mi fortaleza y guía. A David por contenerme con devoción e inmensurable amor. Su paciencia infinita permitió que escribiera estas páginas. A Ian y Eirinn, bendiciones que iluminan mis días, por sus rostros de inocencia en la espera de su recompensa, mi presencia. A mi padre, un guerrero que con su amor me ha enseñado a levantarme cuantas veces sean necesarias. A mi madre, ángel que guía mis pasos desde la eternidad. A mis hermanos, pilares en los que se sostiene mi vida.

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de un trabajo minucioso y perseverante que se conjugó entre viajes, lecturas, informes, participaciones en congresos, así como de un aprendizaje continuo durante los últimos cinco años de mi vida. En este recorrido recibí el apoyo de varias instituciones y personas que acompañaron esta labor. A todas ellas expreso mi gratitud.

Entre las instituciones cabe mencionar a la Universidad Técnica de Ambato, por la ayuda económica brindada que me permitió llevar adelante el programa de Doctorado en Diseño en la Universidad de Palermo. Asimismo, a las instituciones que abrieron sus puertas para desarrollar la investigación de campo: Unidad Educativa del Milenio Chibuleo, Cooperativa de Ahorro y Crédito *Mushuc Runa*, Cooperativa de Ahorro y Crédito *Chibuleo*, Cooperativa de Ahorro y Crédito *Kullki Wasi*.

Destaco mi agradecimiento a Marina Matarrese, directora de tesis, por sus infinitas lecturas y valiosas devoluciones, su forma de conducir el trabajo despertó en mí el espíritu de lucha y constancia. Extiendo mi gratitud a las autoridades de la Facultad de Diseño y Comunicación de la Universidad de Palermo, al cuerpo administrativo y académico del Doctorado en Diseño de la Universidad de Palermo, en especial a Roberto Céspedes por su acompañamiento y coordinación permanente, y a los docentes que orientaron durante las cursadas el trabajo investigativo. A mis compañeros de cohorte, por sus aportes, debates y recomendaciones bibliográficas.

Un agradecimiento especial a los chibuleo, quienes me permitieron ser parte de sus vidas durante mis estancias en campo. Esta tesis es un reconocimiento a su generosidad por compartir sus experiencias pasadas y presentes.

Índice

Índice de Tablas y Figuras.....	6
Introducción.....	8
Capítulo 1: Indumentaria e identidad chibuleo	24
1.1. Los chibuleo.....	24
1.1.1. El rol de la mujer en la diversificación económica chibuleo	32
1.2. Puntos de partida. Consideraciones metodológicas	36
1.2.1. De vuelta al inicio.....	39
1.3. La indumentaria desde el diseño y la identidad	48
1.3.1. Diseño de Indumentaria y vestido.....	50
1.3.2. Funciones de la indumentaria	54
1.3.3. La indumentaria como artefacto de diseño.....	59
1.3.4. La indumentaria como transformadora de la identidad.....	63
1.4. Tipología indumentaria de la mujer chibuleo.....	69
1.4.1. Anaco.....	70
1.4.2. <i>Chumbi</i>	72
1.4.3. Rebozo o bayeta y <i>lishta</i>	76
1.4.4. De <i>tupulli</i> a camisa.....	78
1.4.5. Accesorios	82
Capítulo 2: Hitos de la transformación dialéctica indumentaria-identidad chibuleo	88
2. 1. La indumentaria en la construcción identitaria	88
2.1.1. Breve cronología de la historia de la indumentaria indígena chibuleo: del período colonial a la década de 1990	90
2.2. Levantamientos indígenas de la década de 1990: la importancia de la vestimenta propia.....	95
2.2.1. Levantamiento de 1990: el primer levantamiento nacional	99
2.2.2. Levantamiento de 1992: 500 años de resistencia.....	108
2.2.3. Levantamiento de 1994: movilización nacional por la vida	111
2.2.4. Implicaciones políticas de la transformación de la vestimenta propia.....	115
2.3. La indumentaria en el reconocimiento constitucional.....	117
2.4. Indumentaria e instituciones chibuleo	125
2.4.1. Vestimenta de la cultura y uniforme de la cultura en la UEM Chibuleo.....	126
2.4.2. Uniforme propio en las cooperativas de ahorro y crédito chibuleo	137
Capítulo 3. Usos y transformaciones vestimentarias de la mujer chibuleo ...	144
3.1. Construcciones identitarias de la mujer chibuleo. Usos indumentarios cotidianos.....	144
3.1.1. Las mamás.....	145
3.1.2. Las profesoras.....	152
3.1.3. Las de las cooperativas.....	156
3.2. Transformaciones vestimentarias de la mujer chibuleo.....	169
3.2.1. El anaco y el <i>chumbi</i> no se negocian, se transforman.....	170
3.2.1.1. El anaco.....	171
3.2.1.2. El <i>chumbi</i>	176

3.2.2. Entre la <i>lisha</i> y la bayeta: el rebozo de las mamas.....	181
3.2.3. Las camisas y las blusas.....	187
3.2.4. Sombreros que se esfuman.....	198
3.2.5. El <i>tupu</i>	202
3.2.6. <i>Wallkas</i> y orejeras.....	206
Capítulo 4. El diseño indumentario chibuleo.....	212
4.1. Transformaciones de la indumentaria y procesos interétnicos.....	212
4.2. Arquetipos indumentarios chibuleo.....	220
4.2.1. El arquetipo indumentario de las mamas.....	220
4.2.2. El arquetipo indumentario de las profesoras.....	222
4.2.3. El arquetipo indumentario de las mujeres de las cooperativas.....	224
4.3. El artefacto indumentario de diseño como diacrítico identitario.....	227
4.3.1. El artefacto indumentario como interfaz	228
4.3.2. El artefacto indumentario como prótesis.....	230
4.4. Diseño indumentario y resignificación identitaria.....	232
Conclusiones.....	240
Lista de Referencias Bibliográficas.....	246
Bibliografía.....	261

Índice de Tablas y Figuras

Figura 1. Ubicación geográfica de Tungurahua.....	25
Figura 2. División político-administrativa cantonal. Ambato. Tungurahua 2012.....	26
Figura 3. Ubicación geográfica de las comunidades del pueblo Chibuleo.....	27
Figura 4. Mujer chibuleo con vestimenta propia.....	70
Figura 5. <i>Jatun chumbi</i> de mujer chibuleo.....	75
Figura 6. <i>Uchilla maki chumbi</i> de mujer chibuleo.....	75
Figura 7. Camisa de mujer chibuleo.....	81
Figura 8. <i>Tupus</i> de mujer chibuleo.....	85
Figura 9. Mujeres chibuleo con vestimenta propia, levantamiento de 1990.....	98
Figura 10. Mujeres con vestimenta propia, en las afueras del Estadio Bellavista previo al diálogo en el interior, durante el levantamiento de 1990.....	104
Figura 11. Indígenas frente a la gobernación de la ciudad de Ambato con motivo de la culminación del paro, parte del levantamiento de 1990.....	105
Figura 12. Mujeres mestizas del mercado que se dirigen con alimentos para los indígenas, durante el levantamiento de 1990.....	107
Figura 13. Juan José Lligalo en diálogo con las autoridades en el Estadio Bellavista durante el levantamiento de 1992.....	110
Figura 14. Mujeres y hombres indígenas con vestimenta propia, levantamiento de 1992.....	111
Figura 15. Inauguración de la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo.....	127
Figura 16. Cooperativas de ahorro y crédito chibuleo.....	141
Figura 17. Las mamás con vestimenta propia. Proyecto de desarrollo social y economía solidaria “Años dorados”. GAD Provincial de Tungurahua.....	146
Figura 18. Mamás chibuleo con vestimenta propia MJT y MAP.....	146
Figura 19. Mamás chibuleo con vestimenta propia MTM (2015) y MJP (2016)....	147
Figura 20. Las profesoras de la UEM Chibuleo con vestimenta de la cultura. MLL, RB y MMP.....	153
Figura 21. Las de las cooperativas uniforme propio. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Mushuc Runa</i> . CT y JW.....	157
Figura 22. Las de las cooperativas con uniforme propio. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Chibuleo</i> . MALL y KC.....	158
Figura 23. Las de las cooperativas con uniforme propio. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Kullki Wasi</i> MM y ET.....	158
Figura 24. Uniforme propio de lunes a viernes. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Mushuc Runa</i>	161
Figura 25. Uso del <i>chumbi</i> con identificativo institucional. Cooperativa de Ahorro y crédito <i>Kullki Wasi</i>	165
Tabla 1. Cuadro comparativo de las tipologías vestimentarias que portan los grupos de mujeres chibuleo.....	168
Figura 26. <i>Chumbi</i> de lana con figuras geometrizadas de animales.....	178
Figura 27. Uso del <i>chumbi</i> con figuras geométricas. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Mushuc Runa</i>	179
Figura 28. Uso del <i>chumbi</i> con sistema de oclusión por broches. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Chibuleo</i>	181
Figura 29. Mama MAP en las tareas del hogar.....	185
Figura 30. Uso del saco y la chompa en las cooperativas. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Kullki Wasi</i>	186

Figura 31. Uso del chaleco en las cooperativas. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Chibuleo</i>	186
Figura 32. Chompa en las profesoras. UEM Chibuleo.....	187
Figura 33. Uso de la camisa de escote lágrima con bordados.....	189
Figura 34. Camisa de escote lágrima con bordados platillo.....	190
Figura 35. Camisa de escote lágrima con bordados estrella.....	190
Figura 36. Tipologías de escotes: redondeado, en V, cuadrado, en U, y barca...	195
Figura 37. Tipologías de longitud de mangas: corta, media, tres cuartos y larga..	195
Figura 38. Uso de blusa con bordados. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Mushuc Runa</i>	197
Figura 39. Uso del <i>tupu</i> . Cooperativa de ahorro y crédito <i>Mushuc Runa</i>	205
Figura 40. Uso del prendedor. Cooperativa de ahorro y crédito <i>Mushuc Runa</i> ..	205
Figura 41. Uso de <i>wallkas</i> . UEM Chibuleo.....	206
Figura 42. Arquetipo indumentario de las mamas.....	222
Figura 43. Arquetipo indumentario de las profesoras.....	224
Figura 44. Arquetipo indumentario de las mujeres de las cooperativas.....	227

Introducción

La presente tesis analiza el vínculo entre indumentaria e identidad, a partir de la indagación de la vestimenta de las mujeres indígenas del pueblo chibuleo, ubicado en la provincia de Tungurahua, Ecuador, entre los años 1990 y 2016.

Esta periodización abarca un conjunto de hitos históricos que expresan las transformaciones en los usos de la indumentaria de la mujer chibuleo, a partir de los cuales se han convertido en elementos de reivindicación de derechos y vehículos identitarios. Estos hitos son: los levantamientos de la década de 1990, donde el uso de la vestimenta chibuleo se constituyó en un medio de identificación –indígena– y de diferenciación –con lo no indígena–; el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como sujetos políticos dentro de las cartas magnas de 1998 y de 2008 en las que se particulariza el uso de la vestimenta de cada pueblo como un derecho; y la aplicación de los artículos constitucionales a través de políticas públicas orientadas a la formación de instituciones educativas de educación bilingüe -como parte del cumplimiento de derechos indígenas– y a la creación de financieras indígenas –que permiten una mejora de sus ingresos económicos–. Es, en los mencionados establecimientos en los que la mujer porta la indumentaria chibuleo, con adaptaciones al contexto de uso, entre otras.

En esta investigación, los levantamientos nacionales de junio de 1990, encabezados por el movimiento indígena para exigir el cumplimiento de sus derechos, marcan el inicio de un proceso de revitalización del uso de las prendas de las mujeres chibuleo como elementos identitarios. Este proceso se cierra, a los fines de este trabajo, en el año 2016, con la última etapa de exploración etnográfica, dos años después de que el gobierno inaugurara la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo (UEM Chibuleo), en el que profesoras y estudiantes indígenas acuden con la indumentaria chibuleo de manera cotidiana a desempeñar sus actividades profesionales.

El abordaje de esta temática exige un cruce interdisciplinario que articule aportes del Diseño de Indumentaria y la Antropología, en pos de abordar de manera integral los usos de esta vestimenta en la cotidianidad de las mujeres chibuleo y las transformaciones que ha experimentado en el período estudiado. En efecto, el estudio de estas transformaciones constituye una clave analítica fundamental para comprender el proceso de construcción identitaria de este pueblo, en un

mecanismo de identificación al interior del mismo y de diferenciación respecto a otros grupos.

Uno de los supuestos principales en los que se apoya esta investigación, asume que los usos de la indumentaria identificatoria del pueblo chibuleo por parte de las mujeres en los distintos roles que desempeñan cotidianamente, expresan construcciones identitarias. Éstas condensan tanto los imaginarios construidos alrededor de las mujeres que participaron de los levantamientos nacionales en la década de 1990, como los de aquellas que se desempeñan en instituciones actualmente. La indumentaria se entreteje en la vida cotidiana de estas mujeres y los fuertes vínculos entre indumentaria e identidad se ponen en evidencia.

En línea con lo anterior, se sostiene que las transformaciones de diseño en los objetos vestimentarios se desarrollan a partir de sus funciones prácticas y estéticas, en consonancia con su función simbólica, es decir, con las construcciones identitarias que se expresan a través de las mujeres que los portan. Estas transformaciones, como se verá, responden tanto a elementos históricos, como a procesos de intercambios vestimentarios y culturales con actores y elementos no indígenas.

La indumentaria de la mujer chibuleo, sus transformaciones y continuidades, dan cuenta de la dinámica interétnica y de las distintas significaciones que adquiere la identidad chibuleo en el devenir histórico social y político, significaciones que se materializan en los arquetipos vestimentarios indígenas. En este sentido, el diseño del artefacto vestimentario en los arquetipos de la mujer chibuleo, se construye como un diacrítico de la resignificación dialéctica indumentaria identidad.

Los chibuleo pertenecen a los cuatro pueblos indígenas de nacionalidad kichwa identificados y reconocidos en la provincia de Tungurahua¹ de la Sierra central ecuatoriana. Esta etnia tiene una población de 5.383 personas² en todo el

¹ Tungurahua es una de las 24 provincias del Ecuador. Constituida por nueve cantones, cada uno dividido en parroquias urbanas y rurales, estas últimas subdivididas en “comunidades y anejos indígenas y mestizas” (García, 2013, p. 504). Territorio en el que habitan cuatro pueblos indígenas de nacionalidad kichwa: Salasaka, Chibuleo, Kisapincha y Tomabela, los tres primeros reconocidos efectivamente y el último en proceso de reconocimiento por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE).

² Fuente: Censo de población y vivienda (2010). Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). Datos procesados por el INEC y la Comisión Nacional de Estadísticas para los Pueblos Indígenas, Afroecuatoriano y Montubio (CONEPIA), respecto a las preguntas de autoidentificación de nacionalidad y pertenencia a pueblos específicos. No obstante, dejo expuesto que de acuerdo a los datos del CODENPE y las cifras manejadas en medios de comunicación gubernamentales como

país, de las cuales un aproximado de 4.087³ habitan en siete comunidades⁴ de la parroquia rural Juan Benigno Vela del cantón Ambato. La mayoría de los chibuleos residen en la comunidad de Chibuleo San Francisco⁵, que es la zona “central” (García, 2013, p. 505) de este pueblo, y en la que se desarrolla la mayor parte de los estudios etnográficos de esta investigación.

A los fines de esta tesis se han identificado tres grupos de mujeres, en función de su pertenencia etaria y su profesión o actividad cotidiana. Estos grupos, cuyas denominaciones corresponden a categorías nativas, son: “las mamas”, “las profesoras” y “las de las cooperativas”⁶. Asimismo, estas nominaciones responden a diferenciaciones grupales al interior de las mujeres identificadas en el campo.

En términos generales, la vestimenta chibuleo incluye las prendas y accesorios indígenas cuyo uso se ha transmitido de generación en generación, en combinación con prendas y accesorios no indígenas apropiados y en algunos casos innovados en sus relaciones interétnicas (Bonfil Batalla, 1991). En la parte inferior, portan un anaco o anacos que se colocan envueltos y formando pliegues, sujetos a la cintura con uno o varios *chumbis* –fajas–. En la parte superior, las mujeres se cubren con una camisa o blusa –en reemplazo del *tupulli*–. Sobre éstas, se ponen uno o varios rebozos o bayetas, en un uso alternado o complementario con la *lista*. Todas estas prendas son mantos que rodean la espalda y se sujetan con un *tupu* –prendedor– de plata.

radio y televisión, la población del pueblo Chibuleo asciende a 12.000 personas. Cifra que también registra los estudios de Stark (1985). García (2013), por su parte, sostiene que el pueblo Chibuleo “cuenta con una población cercana a los 6.000 habitantes” (p. 505).

³ Fuente: Censo de población y vivienda 2010. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). La población total de la parroquia rural de Juan Benigno Vela es de 7.456 personas, con una proporción indígena de 64.87%, es decir 4.087 personas.

⁴ El pueblo Chibuleo que hasta 1965 era una sola comunidad, desde 1985 se divide para formar las comunidades de Chibuleo San Francisco, Chibuleo San Alfonso, Chibuleo San Luis y Chibuleo San Pedro. En 1998, luego de promulgada la Constitución de la República del Ecuador y las políticas de reconstitución de pueblos y nacionalidades, el pueblo chibuleo “decidió constituir una sola gran organización” (García, 2013, p. 506) denominada Unión de Organizaciones del Pueblo de Chibuleo (UNOPUCH), en la que incluyen las comunidades de San Miguel, Chacapungo y Pataló Alto a las cuatro comunidades ya citadas.

⁵ Caluña et al. (2008) reconoce a las comunidades de Chibuleo San Francisco, Chibuleo San Alfonso, Chibuleo San Luis y Chibuleo San Pedro, como pertenecientes al pueblo chibuleo. A partir de los datos de campo de Caluña et al. (2008) se evidencia una mayor concentración de la etnia en la comunidad de Chibuleo San Francisco, seguido en forma descendente por Chibuleo San Pedro, Chibuleo San Luis y Chibuleo San Alfonso.

⁶ En los últimos párrafos de la presente Introducción se establecen las definiciones pertinentes de estas categorías nativas.

Para complementar el atuendo, las mujeres portan sombreros, además de orejeras y *wallkas* –collares– que se suspenden de las orejas y el cuello respectivamente. Esta descripción constituye una aproximación general a la vestimenta propia de este pueblo, cuyas transformaciones y continuidades serán desarrolladas en esta tesis.

La identificación de la vestimenta con la identidad étnica es una relación muy marcada en los chibuleo, principalmente en las mujeres. Esto se identificó principalmente a partir de la lucha por los derechos de la etnia. Otro espacio, en este caso institucional ampliamente ligado al uso vestimentario estuvo marcado por la generación de la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo y de las cooperativas de ahorro y crédito. Tal como se analizará más adelante, el uso de determinada vestimenta identificada previamente como propia para el desarrollo de dichas actividades, da cuenta de una estrategia identitaria que se vincula con los derechos conquistados en los levantamientos de los '90.

A partir de lo antedicho, se identifican dos esferas a la luz de las cuales se analizará el uso vestimentario. Por un lado, la esfera privada, y cómo cobró estado público y se resignificó como símbolo identitario frente a otros cuando las mujeres formaron parte de los levantamientos indígenas de los '90. Por el otro, la esfera público-privada, que evidencia un uso normado de la indumentaria chibuleo, adaptada a un contexto diferente al que fue empleado originariamente.

En función de lo expuesto, la tesis se desarrolla en una doble dimensión. Por un lado, se reconstruyen los usos indumentarios empleados durante los levantamientos indígenas de la década de 1990 y sus transformaciones a partir de su inserción en el ámbito de las instituciones. Por el otro, se reconstruyen las formas en que la indumentaria se constituye como un rasgo diacrítico de la identidad chibuleo que expresa un proceso de revalorización cultural.

El presente trabajo se inscribe en la línea de investigación Cruces entre Cultura y Diseño, en tanto analiza desde el campo del diseño cómo se transformó la indumentaria de las mujeres chibuleo en diferentes contextos y momentos históricos, así como el sentido e identidad del vestido “como un artefacto del diseño” (Fernández, 2016a, p. 11).

Preciso⁷ en este punto, aclarar desde qué concepto de cultura realizo el abordaje de mi estudio: lo asumo desde Wright (1998), como un concepto dinámico, negociable y en proceso de transformación. Esta autora entiende a la cultura como un proceso de continua construcción de significados que, a su vez, implica una toma de posición política, en contraste con antiguas concepciones que equiparaban el término de cultura al de pueblo, delineado por límites y rasgos característicos.

En el mismo sentido que Wright (1998), Jackson (1995) sostiene que la cultura “no es el legado primordial del pasado; (...) no es estática, un sistema homogéneo sobre el cual se impone el cambio. Más bien, las culturas son sistemas cuyos fundamentos están caracterizados por el dinamismo, la negociación y la contienda” (p. 20). Esta negociación ocurre entre “la etnicidad privada” y la “eticidad pública” definidas por Weaver (1984). La primera, “practicada por grupos o redes de miembros de minorías aborígenes en sus vidas cotidianas” (p. 186), y la segunda “determinada por la arena pública de las relaciones entre el estado nación y las minorías aborígenes” (p. 186).

Es, desde estos conceptos, que analizo la vestimenta chibuleo como parte de una cultura dinámica, en continua negociación entre la etnicidad privada y pública y en tanto marca característica, pero no estática, que identifica a este pueblo. Habida cuenta de las aclaraciones establecidas, es preciso introducir las nociones de vestimenta o indumentaria indígena que se utilizan en esta tesis.

En una primera aproximación, se identifica a la vestimenta o indumentaria como complementos del cuerpo, siguiendo lo que Eicher y Roach (1992) y Roach y Eicher (1992) definen como vestido. Este último término engloba las “modificaciones del cuerpo y/o complementos” (Eicher y Roach, 1992, p.15, traducción propia), mostrados por una persona. Asimismo, los complementos del cuerpo constituyen este conjunto de prendas y accesorios como “artículos añadidos al cuerpo” (Roach y Eicher, 1992, p.1, traducción propia).

En la revisión bibliográfica referida a la vestimenta portada por pueblos indígenas, advertí que algunos autores aluden a estos complementos del cuerpo

⁷ En cuanto a la forma de escritura, en la presente tesis doctoral hago uso de manera enfática de la primera persona del singular, en tanto, por una parte, como sostiene Ynoub (2015) “en algunas tradiciones, como las que se enrolan en los paradigmas cualitativos y etnográficos (...) se promueve el uso de la primera persona” (p. 210). Incluso, esta autora, utiliza la primera persona para enfatizar su posición en torno a los temas que desarrolla. Por la otra, en concomitancia con la primera, los estudios antropológicos analizados en este trabajo investigativo, utilizan la primera persona.

como indumentaria indígena o vestimenta indígena para referirse a las prendas y accesorios portados por los integrantes de grupos específicos, tal como los guambianos estudiados por Schwarz (1979). Estos mismos términos son utilizados de manera general por Anawalt (2008) para describir a todos los pueblos andinos que analiza. Esta última autora emplea además el término “indumentaria andina” (2008, p. 445).

En este punto cabe añadir la definición de Eicher (2000), para quien “el vestido ‘étnico’ comienza cuando los miembros del grupo comparan y contrastan su vestido con el de otros” (p.64, traducción propia). Este término es abordado de la misma manera por Hansen (2004). En este sentido, la vestimenta o indumentaria indígena es parte del vestido considerado propio que diferencia a los indígenas de los otros grupos y de los no indígenas.

La indumentaria indígena, según Anawalt (2008), marcó importantes distinciones políticas, sociales, religiosas y estéticas en el mundo andino. En efecto, según sus reflexiones, la indumentaria no sólo sirve para proteger el cuerpo, sino que además comunica identidad. Este hecho es sumamente visible en el presente, como sostiene Karasik (2010), donde “la identificación entre indumentaria e identidad es muy frecuente en los países con presencia indígena” (p. 271). Esto mismo se puede afirmar en referencia al caso de estudio de la presente tesis, los chibuleo de Ecuador, y es en este mismo sentido anteriormente expuesto que utilicé el término vestimenta o indumentaria indígena a lo largo de la tesis.

Por lo expuesto, estudio la indumentaria de la mujer chibuleo como uno de los “rasgos diacríticos” (Barth, 1976, p.15) de este pueblo. La categoría de diacrítico de Barth (1976) refiere a las marcas que utiliza una persona o grupo para señalar su adscripción o autoadscripción a determinado grupo étnico. En otras palabras, la indumentaria en tanto rasgo diacrítico es utilizada “para categorizarse a sí mismos y a los otros” (Barth, 1976, p.15).

Con estos conceptos, y otros como funciones del vestido, transformaciones, artefacto del diseño y arquetipo –que aclaro en el desarrollo de la tesis– analizo la indumentaria indígena desde el diseño. A su vez, desde una perspectiva histórico-antropológica, coloqué la mirada en las diversas dinámicas identitarias desarrolladas por los chibuleo.

En función de lo expuesto, el marco teórico en el que se sustenta el trabajo se articula entre el campo del Diseño y de la Antropología. Para profundizar en la teoría del Diseño de Indumentaria se retoma parte del desarrollo propuesto por Claudia Fernández (2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2018). Con respecto a la teoría del Diseño de Objetos se asume lo expuesto por Gui Bonsiepe (1998) y Ezio Manzini (1996, 2015). En todos los casos los autores mencionados estudian a la indumentaria o a los objetos como artefactos del diseño. Abrevo estas teorías con los aportes del Diseño Proyectual de Saltzman (2004) respecto a la indumentaria y de Lobäch (1981) en referencia a los productos.

Desde el campo antropológico analizo, por un lado, a los pueblos indígenas en tanto minoría étnica, a partir del enfoque de la antropología interpretativa propuesta por Clifford Geertz (2006) y la teoría de la práctica y de la perspectiva del actor de Fredrik Barth (1976). Por otro, se toman elementos de la antropología del vestido, mediante las contribuciones de Eicher (2000), Eicher y Evenson (2014), Eicher y Roach (1992), y Roach y Eicher (1992). Abrevo con los aportes específicos del vestido de pueblos indígenas y sus transformaciones, referenciada en los estudios de Karasik (2010), Theodossopoulos (2012) y Turner (1991) como una aproximación al estudio del diseño de la indumentaria indígena.

Tres aportes resultaron sustanciales para el abordaje propuesto. En primer lugar, las reflexiones de Avenburg y Matarrese (2019) ofrecen un marco explicativo para comprender los cruces entre cultura, antropología y diseño. En segunda instancia, los aportes de Laura Zambrini (2019) respecto a la relación entre indumentaria y género, constituyeron una base teórica fundamental para entender la incidencia de la indumentaria chibuleo en los procesos de autoadscripción y diferenciación de las mujeres de esta comunidad, a la par de los nuevos roles que comenzaron a ocupar. En tercer lugar, los escritos de Guerschman (2019) sobre diseño de autor, elaborados desde un enfoque etnográfico, resultaron útiles para abordar los procesos de adscripción que, si bien en mi tesis no se ciernen al campo de la moda, sirvieron para guiar el análisis de la relación entre identidad e indumentaria.

El marco teórico expuesto y la tesis en sí, se desarrolló a partir de la estrategia metodológica “desde los datos a la teoría” (Ynoub, 2015, p. 40), por referencia inductiva y, en consecuencia, demandó continuas reformulaciones de los

supuestos y elementos establecidos en primeras instancias. El abordaje metodológico se inscribe en el esquema de investigación interpretativo (Ynoub, 2015) dentro del paradigma cualitativo (Hernández, Fernández y Baptista, 2014; Ynoub, 2015). Asimismo, reconozco la utilidad de abordar las investigaciones en diseño (García, 2016; Margolin, 2005; Vilchis, 2016), principalmente las investigaciones sobre diseño (Margolin, 2005, 2012; Manzini, 2015; Milton y Rodgers, 2013; Simón, 2016) con un enfoque cultural (Margolin, 2005; Morales, 2005).

En este punto, para analizar la indumentaria de la mujer chibuleo con relación a la identidad de este pueblo, precisé aplicar el método etnográfico (Guber, 2012), en tanto desarrollé el trabajo de campo centrado en la perspectiva de los actores, es decir los chibuleo. A su vez, como investigadora me acerqué a su realidad con el propósito de aprender a interpretar y describir su cultura. Por otro lado, porque es el método que mejor se ajusta a las exigencias del Diseño (García, 2016; Margolin 2005; Milton y Rodgers, 2013; Morales, 2005) y la Antropología.

A partir de este método apliqué las técnicas de observación participante (García, 2016; Guber, 2012; Hernández et al., 2014; Ynoub, 2015) y participación observante (Guber, 2012), junto con las entrevistas en profundidad (Guber, 2012) principalmente. El procedimiento para contactar posibles informantes fue el método en cadena o por redes –bola de nieve– a partir de un informante clave (Hernández et al., 2014).

La investigación de campo, cuya metodología se explicita en el apartado 1.2.1, se llevó a cabo en las comunidades de Chibuleo San Francisco, Chibuleo San Pedro y Chibuleo San Luis⁸, así como también en la ciudad de Ambato del cantón de mismo nombre, provincia de Tungurahua. El trabajo de campo se desarrolló durante los años 2014 –noviembre–, 2015 –enero, febrero, junio– y 2016 –enero, abril, mayo, octubre, noviembre y diciembre–. Como mencioné

⁸ Preciso destacar que las comunidades Chibuleo San Francisco, Chibuleo San Pedro, Chibuleo San Alfonso y Chibuleo San Luis fueron las únicas que conformaban al pueblo chibuleo durante los levantamientos indígenas de la década de 1990, en específico de 1990, 1992 y 1994. En mis observaciones de campo, excluyo a Chibuleo San Alfonso, en tanto, desde mis primeros acercamientos para comprender la realidad del pueblo articulado con la vestimenta y la identidad, escasamente se identificaron informantes clave que aporten al desarrollo de la tesis. Mientras que, en todo mi recorrido etnográfico, indago de manera enfática en Chibuleo San Francisco, en tanto, por una parte, la mayoría de mis informantes clave pertenecen a esta comunidad, y por la otra, debido a que en este lugar se asienta la UEM Chibuleo.

anteriormente, durante las campañas recurrí a la participación observante y a la observación participante en las comunidades de manera general y específicamente en la UEM Chibuleo; y únicamente a la observación participante en las entidades financieras. Además, realicé entrevistas en profundidad semi estructuradas a informantes clave a fin de dar cuenta de los usos indumentarios, sus transformaciones y sus relaciones con los cambios identitarios chibuleo.

Los datos etnográficos se analizaron y compararon con políticas estatales nacionales – Modelo del sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB), Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV)– y legislación sobre derechos indígenas –OIT y UNESCO– en las esferas internacional y nacional que incidieron en el pueblo chibuleo. La información documental se fundamentó en escritos facilitados por el Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de Tungurahua y la Unidad de los Movimientos Indígenas y Campesinos de Tungurahua (UMICT) –plan de páramos Juan Benigno Vela, revista Tungurahua, etc. –.

Igualmente, consulté documentación interna de las principales cooperativas de ahorro y crédito indígenas –reglamentos internos–, y de la UEM Chibuleo – planes educativos institucionales (PEI), dotación de uniformes del Estado, etc. –. Además, realicé un relevamiento hemerográfico en la biblioteca de la provincia y de la ciudad principalmente de la prensa escrita de mayor circulación en Ambato –*El Herald*–. La información primaria expuesta se complementó con análisis de bibliografía específica nacional e internacional respecto a indumentaria indígena, identidad étnica y sus vínculos con el diseño.

El abordaje teórico y metodológico expuesto, me permitió echar luz respecto a las diversas estrategias necesarias para enfocar el problema de la investigación. La vestimenta indígena expresa y es expresión de una fuerte relación con la identidad étnica, dentro de las funciones comunicativas del vestido (Fernández, 2015a, 2016a; Roach y Eicher, 1992), además de su función primaria de proteger al cuerpo (Fernández, 2015a, 2016a). De allí que la indumentaria se transforme a la par de las reconfiguraciones étnicas. Cabe aclarar que el abordaje propuesto que consiste en analizar los usos y transformaciones de la vestimenta chibuleo, desde el Diseño en articulación con la Antropología no ha sido analizado, según doy cuenta a través de los antecedentes revisados en el presente trabajo investigativo.

Más aún, hallé escasa bibliografía académica acerca de este pueblo en términos generales, pese a su importancia dentro de Ecuador, y más escasa aún en términos de estudios sobre indumentaria. En efecto, tuve que analizar bibliografía acerca de la indumentaria andina en Ecuador y a nivel latinoamericano para acercarme a los chibuleo, tal como doy cuenta a continuación en el estado del arte.

El pueblo chibuleo si bien ha sido, en ciertas ocasiones, objeto de estudio en tesis de grado y en algunos casos de tesis de posgrado, principalmente de maestría, estas investigaciones se han enfocado, en su mayoría, en las finanzas y administración de las cooperativas de ahorro y crédito, además de educación bilingüe y, en otros casos, dentro de las ciencias sociales que ocasionalmente abordan la indumentaria. Estos trabajos echan luz respecto a la importancia que tiene el pueblo chibuleo para Tungurahua y el país.

Sin embargo, no constituyen antecedentes confiables, en tanto, no se apoyan en marcos teóricos consolidados, sus listas de referencias bibliográficas remiten con frecuencia a artículos de difusión general en Internet, y ocasionalmente a bibliografía e incluso con menor frecuencia a algún artículo científico. Además, estos estudios se dedican escasamente a la indumentaria de los chibuleo. La limitación bibliográfica con la que me enfrenté en la presente investigación demandó profundizar el trabajo de campo.

Como parte del estado del arte destaco, en primer lugar, los estudios de Rowe (1998, 2011) que describen de manera específica la vestimenta chibuleo. Otro trabajo de Rowe (2007) estudia, desde una perspectiva histórico-antropológica del vestido, el telar como una herramienta de construcción de algunas⁹ de estas prendas. Cabe destacar, asimismo, los escritos de Caluña et al. (2008) respecto a las particularidades de este grupo y sus costumbres, entre ellas la vestimenta, estudios que considero un referente importante, en tanto narran la historia de su pueblo de pertenencia.

En segundo término, están los trabajos que analizan a los chibuleo desde diversas perspectivas. En cuanto a su diversificación económica, incluyo el aporte de autores como Carrión (2011), Guerrero (1990) y Ospina et al. (2011a, 2011b).

⁹ Para tejer *chumbi* –faja–, ponchos.

También consulté los estudios de Krainer (1996) respecto a la importancia de la participación de los chibuleo en la educación bilingüe, y los de Stark (1985) sobre la lengua kichwa. Destaco, también, los análisis de García (2013) que refieren a la justicia indígena.

En tercer lugar, doy cuenta de los análisis de la vestimenta indígena o ciertas prendas y accesorios. Por una parte, se identificaron estudios referidos a los diferentes pueblos andinos del Ecuador realizados por autores como Jaramillo (1990) y Quinatoa (2013) respecto al pueblo otavalo. Los textos de Buitrón (1964) referente a los indígenas de la región del Inca-Nayón-Calderón en la provincia de Pichincha; y los de Carretero, Calero, Miranda y Malo (2016) y Maldonado (2012) sobre los indígenas de la provincia de Chimborazo, constituyeron otros valiosos aportes. Asimismo, consulté los estudios de Rowe (1998, 2011) respecto a varios pueblos andinos del Ecuador, entre ellos salasaka, saraguro y otavalo.

Por otro lado, se incluyen los estudios a nivel latinoamericano, entre los que destacan autores como Vega y Guerra (2015) respecto a Potosí y La Plata en Bolivia; Camelo (1994) que analiza a la indumentaria de los guambianos en Colombia; además de Vicuña, (2008) que estudia de manera general a la indumentaria de las culturas surandinas. Este conjunto de textos me ofreció herramientas para desarrollar una aproximación al modo de estudio de la vestimenta chibuleo, al cruzar estos trabajos con mi relevamiento etnográfico y la bibliografía disponible del pueblo que analizo.

En cuarto término, se incluyen los antecedentes de estudios identitarios de mujeres indígenas, en un contexto latinoamericano, con autores como De la Cadena (1991) que analiza las comunidades de Cusco en Perú, y de Rodríguez Maeso (2008) que efectúa un abordaje de mujeres indígenas en Ecuador, Perú, Guatemala y México. Ambos trabajos vinculan las categorías de género y etnia, con el vestido como marca de identidad. Además, abordé estos temas en el contexto nacional ecuatoriano con Pequeño (2007).

En quinto lugar, se incorporan los estudios de indígenas andinos que articulan la diada identidad-indumentaria. Por un lado, desde el contexto latinoamericano, se hallaron abordajes que exploran esta relación desde el estatus social, con autores como Decoster (2005) respecto a Cusco en Perú, y Salazar (2006) que refiere a los Lari de Bolivia. Por el otro, se incluyen estudios kichwas

andinos en el ámbito nacional que analizan a la indumentaria en tanto signo, como el trabajo de Amoroso (2013) que investiga conjuntamente los pueblos salasaka, chibuleo, saraguro, natabuela y otavalo. La indumentaria como símbolo de identidad es estudiado, asimismo, en el trabajo de Belote y Belote (2000) respecto al pueblo saraguro.

En último término, se incluyen los estudios de mujeres indígenas en Ecuador, en particular kichwas andinas (De la Torre, 2010; Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño, 2005). Estos estudios realizan un valioso aporte respecto a los roles que las mujeres asumen en la lucha por la reivindicación de los derechos de su etnia, donde la vestimenta indígena aparece como una estrategia de posicionamiento público y es evidencia de un proceso de resignificación identitaria (De la Torre, 2010; Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño, 2005; y Pequeño, 2007).

Habida cuenta de lo expuesto, la investigación que desarrollo se inscribe en un área de vacancia dentro del campo del diseño, lo que le otorga un carácter innovador y constituye un aporte a las investigaciones de este campo.

Desde el ámbito del Diseño, se ha estudiado a la indumentaria indígena a partir de la apariencia, generalmente como algo superfluo, puramente estético y en su mayoría vinculado al fenómeno de la moda, sin destacar sus funciones comunicativas en relación con la identidad étnica. En lugar de, como sostiene Fernández (2015a, 2016a), estudiarla a través de la profundidad de la apariencia que incluye tanto la función estética como la función simbólica del vestido. Si bien destaco la importancia de los análisis de esta autora en el transcurso de la tesis, resulta pertinente aclarar que se fundamentan principalmente desde las concepciones de Occidente (Fernández, 2018), a diferencia de esta tesis, en la que procuro posicionarme desde la perspectiva de los pueblos indígenas, en específico de los chibuleo.

Desde la Antropología, el vínculo entre el vestido, la identidad y el diseño ha sido analizado escasamente. En este sentido, retomo el desafío planteado por Roach y Eicher (1992) respecto a la dificultad de desarrollar una teoría del vestido como comunicador de identidad, que permita explicar los hechos sociales que inciden en las transformaciones del vestido a la luz de la historia. En específico, me refiero a la identidad étnica que expresa la pertenencia, adscripción y

autoadscripción a un grupo (Barth, 1976), así como al vestido como el elemento cultural más visible (Roach y Eicher, 1992) de identificación y diferenciación, al interior del grupo y con los otros.

El análisis de caso que se estudia en esta tesis contribuye al desarrollo de una teoría del vestido como comunicador de la identidad indígena, desde la perspectiva del Diseño. La relación dialéctica entre identidad e indumentaria que se propone en esta tesis, pretende dar cuenta del carácter histórico y en constante transformación del uso vestimentario, lo que en definitiva expresa la imposibilidad de tomar a la vestimenta como un objeto inmutable y ahistórico. Al mismo tiempo, expresa su ineludible imbricación con el entramado histórico, político y social en el que habitan las mujeres que la portan. En este sentido, se retoman las concepciones clásicas de la dialéctica hegeliana (Hegel, 1807) para explicar que las realidades particulares del pueblo chibuleo en relación a los usos vestimentarios, así como las transformaciones que han experimentado a lo largo del tiempo, no pueden ser comprendidas cabalmente sin contemplar el contexto sociohistórico en el que viven, se autodefinen y construyen su identidad.

Habida cuenta de lo sostenido hasta aquí, la pregunta problema de investigación que constituyó el eje de articulación de la presente tesis es: ¿de qué manera los usos y transformaciones vestimentarias de la mujer chibuleo analizadas desde el Diseño, pueden dar cuenta de los procesos de construcción identitaria?

En esta línea, la hipótesis que sustenta la presente investigación afirma que los usos indumentarios de la mujer chibuleo analizados desde el Diseño, permiten dar cuenta de las transformaciones identitarias de este pueblo. La relación dialéctica indumentaria-identidad que se definió anteriormente, evidencia cómo la indumentaria entendida como artefacto de diseño, se constituye históricamente en un elemento diacrítico de su identidad grupal, estableciendo fronteras internas y externas que condicionan sus prácticas políticas, económicas, sociales y culturales.

En función de lo antedicho, el objetivo general de la investigación es analizar la indumentaria de la mujer chibuleo desde el diseño, tanto los usos según los diferentes roles que asume la mujer cuanto sus transformaciones dentro del período de estudio (1990-2016).

Por su parte, los objetivos específicos son, en primer lugar, identificar y describir los hitos históricos en los usos y transformaciones de la indumentaria de

la mujer chibuleo en relación con su identidad entre 1990 y 2016. En segunda instancia, relevar los usos de la indumentaria cotidiana desde los distintos roles que asumen las mujeres chibuleo y cómo dan cuenta de sus construcciones identitarias. En tercer lugar, se propone examinar las transformaciones de diseño en los objetos vestimentarios que portan las mujeres chibuleo y los vínculos indumentarios que se establecen con los no indígenas. Y en cuarta y última instancia, analizar el diseño del artefacto vestimentario de la mujer chibuleo como elemento diacrítico de la identidad de este pueblo y evidencia de su proceso de resignificación histórica.

El desarrollo de la tesis se estructuró en cuatro capítulos. En el capítulo 1, doy cuenta del marco teórico en el que se sustenta la tesis, así como del marco metodológico aplicado en el trabajo de campo. Asimismo, se presentan las características de la zona en la que se asientan los chibuleo, la diversificación económica de este pueblo y el tipo de prendas y accesorios que forman parte de la indumentaria de la mujer chibuleo.

Por su parte, en el capítulo 2 analizo los hitos históricos que incidieron en los usos y transformaciones de la indumentaria de la mujer chibuleo entre 1990 y 2016. Por un lado, presento los levantamientos indígenas nacionales en los que tuvo participación el pueblo y el consecuente reconocimiento constitucional de la etnia. Por el otro, doy cuenta de los cambios de actividad económica de los chibuleo y su participación en la educación bilingüe, ambos suscitados a partir del reconocimiento constitucional y en estrecho vínculo con las transformaciones de la vestimenta.

En el capítulo 3, estudio los usos cotidianos de la indumentaria a partir de los distintos roles que asumen las mujeres chibuleo y los diversos modos en que expresan sus construcciones identitarias. En este apartado analizo los usos vestimentarios de los grupos de mujeres constituidos por “las mamas”, “las profesoras” y “las de las cooperativas” en sus lugares cotidianos de trabajo. Asimismo, examino las transformaciones de diseño en los objetos vestimentarios que portan las mujeres chibuleo y los vínculos indumentarios que se establecen con los no indígenas. Expongo las transformaciones de las prendas –anaco, *chumbi*, rebozo, bayeta, *lishta*, camisa y blusa– y los accesorios –sombrero, *tupu*, *walkas* y orejeras–, dentro de los grupos de mujeres chibuleo, así como las que se generan en sus relaciones interétnicas.

Por último, en el capítulo 4 analizo el diseño del artefacto vestimentario de la mujer chibuleo como elemento diacrítico de la identidad de este pueblo y evidencia de su resignificación dialéctica. Explico el diseño indumentario de la mujer chibuleo y sus transformaciones –cambio, combinación, adaptación, readopción, alteración de los usos, y traslado o subversión de la ocasión de uso–, que registro en un análisis articulado del Diseño de Indumentaria y la Antropología.

Para concluir esta introducción, considero pertinente aclarar que utilizo el término “indígena” para referirme a los chibuleo y a otros grupos étnicos del país por ser éste el vocablo con el que ellos se definen y distinguen de los no indígenas, y también por cómo los define la legislación ecuatoriana (“pueblos indígenas” – Constitución de la República del Ecuador, 1998 y 2008–).

Por lo expuesto, a través de estas páginas recorro a los términos “indígenas” o “pueblos indígenas”, excepto cuando las referencias bibliográficas exigen otros usos como “pueblos originarios”. Para abordar a los no indígena, utilizo los términos “hispano” o “mestizo”, porque son vocablos nombrados constantemente por mis interlocutores dependiendo de su ámbito de interacción. “Hispano” cuando el término es mencionado por autoridades educativas, financieras y ex autoridades de la provincia; y “mestizo” cuando lo citan tayas y mamas chibuleo en tanto categoría nativa.

Así también, explico otras categorías nativas como “respeto”, “vestimenta propia”, “vestimenta de la cultura”, “uniforme de la cultura”, “uniforme propio”, “las mamas”, “las profesoras” y “las de las cooperativas”, que surgieron del campo en mi interrelación con chibuleos. Categorías que utilizo de manera recurrente en el transcurso del presente trabajo investigativo.

El vocablo “respeto” expuesto por los interlocutores chibuleo, hace referencia, en el marco de la lucha indígena –iniciada en los levantamientos de 1990–, a su militancia por el reconocimiento de derechos específicos a nivel constitucional en tanto minoría étnica. La “vestimenta propia” es una categoría nativa chibuleo para referirse al empleo de la indumentaria utilizada sin mayores modificaciones que se ha transmitido de generación en generación y que identifica a quienes pertenecen a este pueblo. Esta vestimenta fue portada particularmente por el grupo de “las mamas” durante los levantamientos indígenas de la década de

1990 y es por ello que visibiliza la representatividad étnica en el espacio público urbano.

“Las mamas” son mujeres entre 70 y 80 años que participaron en estos eventos y continúan el uso de la vestimenta prácticamente con las mismas características. Al interior de este grupo se identifica otra categoría de mujeres entre 45 y 55 años reconocidas como mamas por la comunidad, sea por su forma de vida similar a las mujeres de la primera categoría, o por su contribución al desarrollo del pueblo desde cargos comunitarios.

De ahí que luego de estos levantamientos las mujeres perpetúan el uso de la “vestimenta propia” en la vida cotidiana, mientras desempeñan roles al interior de la comunidad y fuera de ella, así como en las instituciones chibuleo. Las instituciones analizadas son de dos tipos: la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo, que es una institución educativa intercultural bilingüe, y las cooperativas de ahorro y crédito *Mushuc Runa*, *Chibuleo* y *Kullki Wasi* que son instituciones financieras.

Las mujeres chibuleo que acceden a la educación superior, y se desempeñan impartiendo clases, forman parte de la categoría de “las profesoras”, con edades entre 30 y 50 años. Estas mujeres se refieren a la ropa que portan como “vestimenta de la cultura” y “uniforme de la cultura” para referirse a la vestimenta utilizada por los estudiantes.

La categoría de “uniforme propio” se refiere a la vestimenta chibuleo normada en las instituciones financieras y que cuenta con identificativos institucionales. Indumentaria que porta el grupo de mujeres catalogadas como “las de las cooperativas” para identificarse como pertenecientes al pueblo chibuleo y a una entidad financiera determinada.

“Las de las cooperativas” son un grupo de mujeres entre 20 y 40 años de edad que trabajan en las cooperativas de ahorro y crédito chibuleo luego de haber culminado sus estudios de educación secundaria o bachillerato, y que cursan estudios universitarios o ya han obtenido un título profesional. Los usos vestimentarios en la vida cotidiana, tanto del grupo de mujeres de “las profesoras”, como del grupo de “las de las cooperativas”, dan cuenta de los derechos reivindicados de la etnia, en tanto laboran en las instituciones, a diferencia de “las mamas” que continúan con su trabajo en el campo.

Capítulo 1: Indumentaria e identidad chibuleo

Este capítulo tiene por objeto presentar a los chibuleo, describiendo las particularidades del espacio geográfico en el que se ubican, así como explicitando las estrategias de diversificación económica que han desarrollado en el período de estudio, destacando asimismo el rol que ocupa la mujer en estas actividades.

En segundo lugar, se expone la metodología en la que se sustenta la tesis y el marco teórico en el que se inscribe. Además, se desarrollan las técnicas metodológicas aplicadas en el trabajo de campo, y las continuas reorientaciones de esta tesis en el cruce y retroalimentación entre marco teórico y la perspectiva de los actores (Guber, 2012; Matarrese, 2011).

En tercer término, se inicia el desarrollo del recorrido teórico que guiará la investigación, explorando los conceptos y elementos del campo del Diseño que, en su articulación con las teorizaciones propias de la construcción de identidad étnica, permiten explicar los fenómenos de estudio propuestos. Desde el Diseño, se analiza a la indumentaria o a los objetos, principalmente, como artefactos. El concepto de identidad étnica es estudiado desde la perspectiva de la antropología interpretativa propuesta por Geertz. Por último, se expone el estudio de las prendas y accesorios de la indumentaria de la mujer.

1.1. Los chibuleo

El pueblo chibuleo está localizado al suroeste del cantón Ambato¹⁰ (Caluña et al., 2008; Guerrero, 1990; Rowe, 1998), en la provincia de Tungurahua¹¹ (figura 1). Ubicado a una altura de 3000 metros sobre el nivel del mar, tiene un clima frío y lluvioso con repentinos cambios climáticos (Guerrero, 1990).

¹⁰ El cantón Ambato “está conformado en su estructura político-administrativa por parroquias urbanas y rurales” (Gobierno Autónomo Descentralizado Municipalidad de Ambato, 2015, p. 5). Dentro de las 18 parroquias rurales de este cantón se encuentran Juan Benigno Vela, Pilahuín y Santa Rosa. En el transcurso de estas páginas, toda vez que se alude a Ambato, se hace referencia sólo a su zona urbana.

¹¹ Tungurahua, ubicado en la Sierra central de Ecuador. Limita con las provincias de: Cotopaxi al norte, Chimborazo al sur, al este las provincias de Pastaza y Napo, al sureste con Morona Santiago, y al oeste con las provincias de Cotopaxi y Bolívar. Su altura oscila entre los 1230 a los 4000 msnm, en los que se desenvuelve la actividad agrícola provincial (Naranjo, 1992). La temperatura mínima que se registra en la provincia es de 7° C y la máxima de 24° C, si bien es en las zonas más altas donde se registran las temperaturas inferiores (Naranjo, 1992).

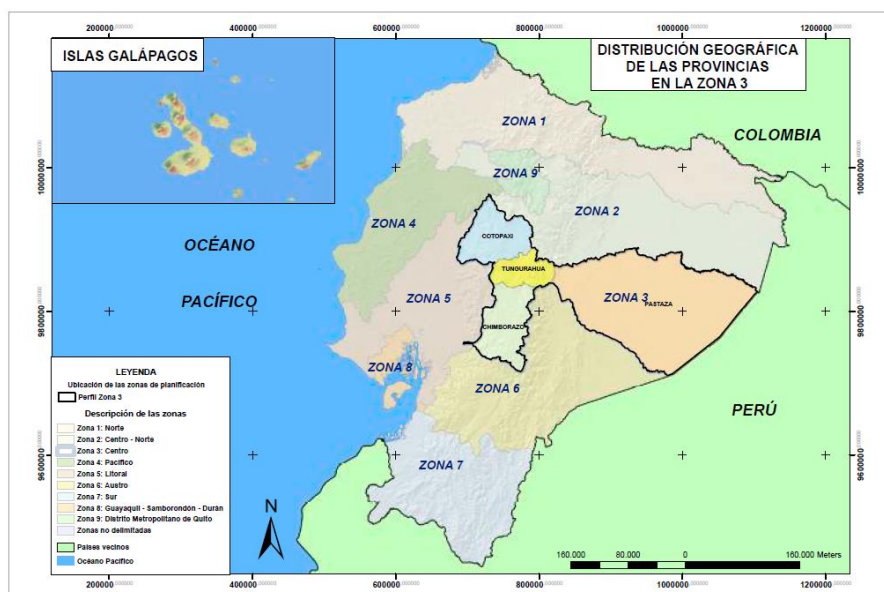


Figura 1. Ubicación geográfica de Tungurahua. Fuente: (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), 2015)

Las comunidades chibuleo han permanecido en la misma zona que la actual, es decir al suroeste del cantón Ambato, aunque con desplazamientos internos, desde antes de la conquista española, según refieren los estudios etnográficos de Rowe (1998). Dentro de esta zona las comunidades se vincularon “desde la colonia” (Guerrero, 1990, p. 132) a la parroquia de Santa Rosa.

En el siglo XVII el pueblo de Santa Rosa se ubicó en la zona de Pilahuín, y para el siglo XVIII –1761– este pueblo se trasladó a la zona llamada Miñarica, donde se le adjudica el nombre de Santa Rosa de Pilahuín (Guerrero, 1990). Sin embargo, para el siglo XX, Santa Rosa se divide como parroquia y una parte se denomina parroquia Juan Benigno Vela (Figura 2), donde se encuentran las comunidades de chibuleo hasta el presente.

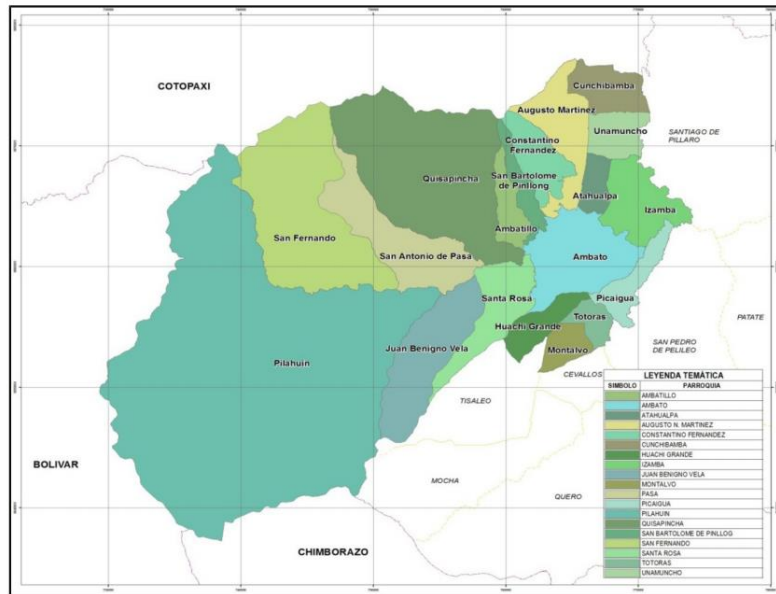


Figura 2. División político-administrativa cantonal. Ambato. Tungurahua 2012. Fuente: Gobierno Autónomo Descentralizado Municipalidad de Ambato (2015)

Estas trayectorias históricas que conforman lo que Briones denomina “geografías estatales de inclusión y exclusión” (2005, p. 20) pueden explicar una de las razones para que la tipología vestimentaria de los pilahuín –vecinos históricos de los chibuleo– presente similitudes con la indumentaria de los chibuleo, aunque con ciertas diferencias¹².

Existen indicios de que los chibuleo, como parte de la población perteneciente a Santa Rosa, se habrían vinculado con los pilahuín. Según lo advierte Rowe (1998), antes del período colonial estos dos pueblos, sumados a los angaguana, conformaban uno solo, el pueblo chibuleo. La conquista española habría generado una división al interior de este pueblo, dando nacimiento a estos tres grupos diferenciados.

Los chibuleo se ubican en las comunidades Chibuleo San Francisco, Chibuleo San Pedro, Chibuleo San Luis y Chibuleo San Alfonso (Figura 3) (Caluña et al., 2008). Este pueblo indígena destaca, principalmente, por dos factores. La

¹² Rowe (1998), de acuerdo a sus estudios etnográficos de 1988, al referirse a pilahuín, chibuleo y angaguana sostiene que “los trajes de todas estas comunidades son muy similares. La diferencia más evidente es que los Angaguana visten un sombrero diferente. Las diferencias entre Chibuleo y Pilahuín parecen consistir sólo en detalles tales como el color del hilo alrededor de la base de la corona del sombrero y el color de las franjas de las shigras” (p. 144, traducción propia). Sin embargo, la indumentaria chibuleo, de acuerdo a los roles que desempeña la mujer y el devenir histórico de este pueblo, adquiere ciertas particularidades que se desarrollan en los siguientes capítulos.

primera es su activa participación en la reivindicación de los derechos de su etnia, iniciada en los levantamientos de 1990 y sostenida desde entonces. La segunda refiere al proceso de diversificación económica que desarrolla desde la década de 1970, como producto de las dinámicas de desarrollo implementadas en la provincia de Tungurahua.

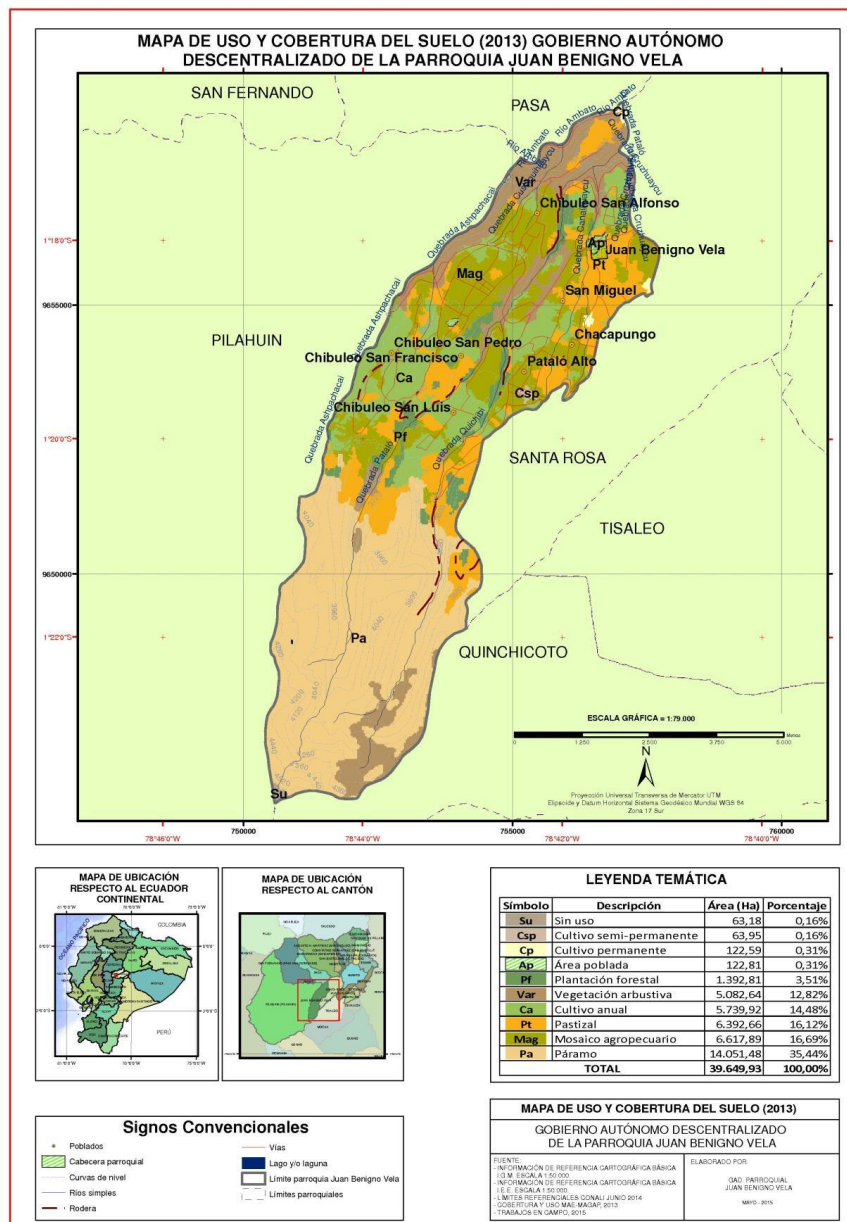


Figura 3. Ubicación geográfica de las comunidades del pueblo Chibuleo. Parroquia de Juan Benigno Vela. Fuente: Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Juan Benigno Vela (2015)

El análisis de la diversificación económica de este pueblo inició a partir de datos etnográficos recogidos de taytas, dirigentes políticos y educadores chibuleo, quienes durante las entrevistas en profundidad mencionaron al comercio y el subsecuente surgimiento de las cooperativas de ahorro y crédito como una de las razones por las que los chibuleo se destacan. Estas afirmaciones, contrastadas con los estudios bibliográficos de Tungurahua y Ambato, confirman la importancia de la diversificación económica en el proceso de construcción de la identidad chibuleo.

Los chibuleo, como se mencionó anteriormente, residen en un terreno alto y frío, que no permite la diversificación de los cultivos. Sus habitantes, mayoritariamente, se dedican a la producción de ajo, cebolla y variedades de papas (Naranjo, 1992; Guerrero, 1990). Estas particularidades del suelo constituyen un elemento distintivo de Tungurahua.

Las características territoriales de Tungurahua como la estructura de la tenencia de tierras, la ubicación de la provincia y principalmente de Ambato que es el centro de comercio¹³ interregional (Ospina et al., 2011a), y las dinámicas económicas tungurahuenses, son tres características que se interrelacionan e influyen en el mencionado proceso de diversificación económica de los chibuleo.

Históricamente, la provincia de Tungurahua se destaca por la temprana desaparición de las haciendas¹⁴ y la consolidación de la tenencia de tierra basada en pequeñas propiedades. Estas últimas cumplen un rol destacado dentro de las condiciones favorables que se le atribuyen al dinamismo comercial de la provincia.

En Tungurahua, las haciendas se propagaron entre los siglos XVII y XVIII. Para finales del siglo XVIII la gran propiedad coexistía con los minifundios (Naranjo, 1992) –sin acceso a riego en su mayoría–. Es decir que la región presentaba estructuras similares a otras de la sierra (Naranjo, 1992; Ospina, et al., 2011a).

El cambio de tenencia de la tierra ocurrió a inicios del siglo XIX producto de la guerra de independencia (Martínez y North, 2009; Naranjo, 1992). Las obras de riego¹⁵ y el activo mercado de tierras contribuyeron “a expandir la pequeña y

¹³ Tanto Cazamajor (1987) como Portais (1987) y Deler (1983) destacan el dinamismo comercial de Ambato en la Sierra Central, debido a su ubicación geográfica estratégica. Las bases históricas de los desplazamientos de la ubicación de Ambato y su crecimiento poblacional se explican en las investigaciones de Ospina et al. (2011a) y de Naranjo (1992).

¹⁴ Según González (2011): “los indígenas se comprometían a trabajar en las haciendas a cambio de vivir con su familia y de tener un pedazo de tierra, granos, animales y dinero” (p. 30).

¹⁵ En la primera mitad del siglo XIX, la construcción de las acequias se desarrolla por iniciativa de los terratenientes, en ocasiones asociados con comunidades campesinas y pueblos de Mocha,

mediana propiedad entre 1870 y 1930” (Ospina et al., 2011a, p. 66). Para la segunda mitad de este siglo, la pequeña¹⁶ y mediana propiedad aumentó junto con las inversiones en canales de riego y, en consecuencia, ello provocó un marcado incremento de la producción.

Durante el siglo XX, específicamente entre las décadas de 1920 y 1930, la subdivisión de la propiedad por el mercado de tierras se aceleró. Este hecho coincidió con el aumento de la demanda¹⁷ alimenticia en la costa y el alza de precios. En la década de 1930, “salasacas, chibuleos, angahuanas, quisapinchas, pasas y otros grupos poseían pequeñas parcelas individuales” (Naranjo, 1992, p. 61). Los chibuleo destinaron parte de sus parcelas y tierras comunales a cultivos de ajo y cebolla (Guerrero, 1990; Naranjo, 1992). Asimismo, debido a sus vías de acceso cercanas¹⁸ a la ciudad de Ambato, podían comercializar estos productos en las ferias y mercados, incorporándose de esta forma a la dinámica económica de la provincia.

En la segunda mitad del siglo XX, según los estudios de Ospina et al. (2011a), la pequeña y mediana propiedad agrícola continuó su consolidación por el “auge comercial creciente y las políticas macroeconómicas que favorecían el mercado interno durante el período 1940-1980” (pp. 83-84). El acceso al comercio interregional favoreció el cambio de una estructura agraria que a inicios del tercer tercio del siglo XIX no difería mucho del resto de provincias de la Sierra central.

Con estos antecedentes ocurrió “la conversión de Ambato en el sitio básico de la Sierra central (...) en algún momento entre los siglos XIX y XX” (Ospina, y otros, 2011a, p. 52). A fines del siglo XIX, Ambato aún no gozaba de éxito comercial,

Santa Rosa y Ambato. En la segunda mitad del siglo XIX, existe una acelerada inversión en riego vinculada al aumento de la actividad comercial. Las acequias se construyen para regar las tierras del constructor que era el hacendado, y para negociar la venta de las tierras y los derechos de agua. Según Ospina et al. (2011a) en esta época se evidencia “tanto la formación de asociaciones de “accionistas” para la construcción de canales de riego, en donde intervienen prestamistas, como una intensa compraventa de haciendas en las zonas altas” (pp. 65-66) con la finalidad de adueñarse de los derechos del agua desde las zonas más altas del páramo.

¹⁶ A mediados del siglo XIX, las élites terratenientes de Tungurahua tenían menor poder que las de Riobamba “no porque controlaran menos tierra, sino porque Tungurahua nunca fue un sitio importante para la economía colonial o la primera época republicana” (Ospina et al., 2011a, p. 83). El crecimiento de la pequeña propiedad se produce a partir de la mediana propiedad y el remanente de tierras de las comunidades afectadas por la ley de tierras baldías de 1865 (Ibarra, 1987). Respecto al tema del período republicano Ayala (2012) ofrece una profusa explicación.

¹⁷ Demanda que pudo ser satisfecha porque los terrenos contaban con sistemas de riego (Ospina et al., 2011a)

¹⁸ Las referencias históricas de las vías de acceso de los chibuleo a la ciudad de Ambato, son expuestas por Carrión (2011).

los itinerarios¹⁹ vinculantes entre la Costa y la Sierra que generaron el comercio en esta ciudad hacían de Ambato un lugar de paso para llegar a Quito. En el siglo XX, el despegue de Quito²⁰ como centro económico y demográfico de la Sierra amplió su demanda de alimentos. Para ese entonces, los pequeños productores que se habían posicionado en Ambato para producir y establecer comercio con la Costa, comenzaron a beneficiarse de esta coyuntura económica.

Desde mediados del siglo XX, Ambato continuó su crecimiento y centralización de la producción y el comercio de la Sierra centro. Los incentivos para el desarrollo industrial y mercado interno entre los años 1960 y 1980 convirtieron a Ambato en un “polo manufacturero, artesanal y comercial de la Sierra central” (Ospina et al., 2011a, p. 56), lo que significó una ventaja competitiva para los pueblos que se ubicaban en zonas aledañas.

Como se ve, Ambato se constituyó en el centro de comercio de la Sierra central, apoyado en las dinámicas económicas y la tenencia de tierras tungurahueses. Los chibuleo, por su ubicación cercana a las ferias y mercados de la ciudad, se vieron influenciados tempranamente por estas dinámicas económicas, así como también por el sistema de tenencia de tierras.

Asimismo, las dinámicas económicas de Tungurahua incidieron en la diversificación económica de los chibuleo. Entre las dinámicas económicas de Tungurahua²¹ a las que refiero, se destaca la red de ferias de la provincia, la “simbiosis”²² (Martínez y North, 2009, p.14) entre productores y comerciantes, y la diversificación económica del territorio.

La red de ferias tungurahueses generó que el mercado nacional se desplazara a Ambato²³, incentivando la producción en esta zona. Consecuencia de

¹⁹ Los itinerarios espaciales de conexión interregional y las ciudades que se vincularon a través del comercio y llevan a Ambato a constituirse en el centro de comercio de la Sierra central, se explican más ampliamente en Ospina et al. (2011a).

²⁰ En 1908 llega el ferrocarril a la capital y conecta la Sierra con la Costa pasando por Riobamba y Ambato (Ospina, et al., 2011a), las oficinas de este medio de transporte se ubican en Riobamba con lo que posiciona a esta ciudad de manera más próspera que Ambato. Esta última fue expulsada de la ruta central de comercio entre Quito y Guayaquil (Ospina et al., 2011a), y aun cuando esta ciudad no se ubicó en el centro de articulación comercial, su cercanía favoreció el intercambio interregional.

²¹ Ospina et al. (2011b) estudia en detalle los componentes de la dinámica económica de Tungurahua. Naranjo (1992) aborda también este tema, pero en menor proporción.

²² Martínez y North (2009) argumentan que la “simbiosis” (p. 14) del capital productivo con el comercial depende de la estructura de la tenencia de tierras.

²³ Esta característica de Ambato, se debe a que hasta mediados del siglo XIX realizaba su feria principal el domingo. En 1870 cambió el día de feria al lunes, decisión propiciada por una ordenanza municipal para aumentar su concurrencia, y que desembocó en el crecimiento de la relación

este desplazamiento, se redujeron los costos de transporte e intermediación de los productores directos, favoreciendo particularmente a quienes se ubicaban en cercanías de estas zonas. Hacia 1970 en la feria de Ambato, los compradores podían obtener los productos de manera directa del productor local, a precios más accesibles. Este es el caso de los comerciantes de cebolla ubicados en la plaza Pachano “agricultores que provenían fundamentalmente de la parroquia de Juan Benigno Vela (Chibuleo)” (Ospina et al., 2011a, p. 70) y vendían sus productos en la feria.

Según los estudios de Cazamajor (1986) los feriantes que se ubicaban en los grandes centros de consumo –Quito, Guayaquil– se convirtieron en especialistas de la comercialización. Mientras que quienes se encontraban en los centros de acopio como Ambato²⁴, presentaban “diferentes grados de especialización en el comercio. Pueden ser productores al mismo tiempo que comerciantes y, como tales, acudir a las ferias, una o dos veces por semana, para dedicar el resto del tiempo para la producción” (p. 254). Los chibuleos pueden incluirse en estos dos casos de especialización del comercio: es decir, ejercer roles de producción y comercialización de sus productos de manera simultánea.

La red de ferias tungurahuesas y la corta distancia a la que se ubican los chibuleos de la ciudad de Ambato, constituyó una oportunidad para este grupo. Por una parte, comercializan en la ciudad sus productos cosechados y los obtenidos a través de la intermediación con los pilahuin –como explico más adelante–. Por la otra, a partir la conexión comercial de larga distancia que Tungurahua establece con otras provincias, tienen la posibilidad de dirigirse a otras ciudades e incorporar nuevas estrategias comerciales.

En la dinámica económica de Tungurahua, son las familias las que se dedican a estas dos fases, de producción y comercialización. La cercanía de los productores a la red de ferias constituyó un elemento definitorio en esta relación, en tanto facilitó el acceso directo al comercio. Una de las modalidades en que los

comercial de la Sierra con la Costa, dado que la región costeña realizaba sus ferias los fines de semana (Cazamajor, 1986; Ospina et al., 2011a). Es decir, con el cambio del día de feria, Ambato creció y obtuvo una ventaja frente al resto de las ciudades por la centralización de la producción regional y los compradores podían obtener los productos de manera directa sin intermediarios o al menos no más de dos comerciantes.

²⁴ Ambato fue un centro de acopio (Cazamajor, 1986; Moya, 1997; Ospina et al., 2011a; Portais, 1986) de la producción agropecuaria y artesanal, su red de ferias concentraba la producción y distribuía al resto del país. Para ampliar la información al respecto, véase Portais (1986).

chibuleos desarrollan esta dinámica es mediante la producción de ajo y cebolla que luego comercializan, desarrollando actividades de intermediación con zonas indígenas más altas en las que el acceso es limitado.

Hasta 1980, en Tungurahua la relación de los comerciantes con los productores era estrecha, según lo expuesto en estudios sobre el mercado de Ambato por Moya (1997), y por Jon Hanssen Bauer (1982)²⁵ respecto al comercio en la Plaza Pachano. Estudios recientes como los de Ospina et al. (2011b) indican que la ventaja de esta simbiosis ha disminuido, si bien la relación del comercio con la agricultura aun es visible. El cambio de productores a comerciantes, además de la intermediación que se produce en Tungurahua, le imprimió tanto al pueblo chibuleo como a la zona, una diversificación económica, constituyéndose como una de sus dinámicas distintivas.

1.1.1. El rol de la mujer en la diversificación económica chibuleo

El manejo exitoso de las actividades económicas de los chibuleo les permitió acumular un capital significativo. Dicho capital fue reinvertido fundamentalmente en dos núcleos: la profesionalización de sus hijos, por un lado, y la formación de cooperativas de ahorro y crédito indígenas, por el otro.

La diversificación económica de los chibuleo ocurre a partir de la distribución de tierras que comenzó a inicios del siglo XIX²⁶ (Ospina et al., 2011a) y que, junto con las inversiones en canales de riego de la segunda mitad del mismo siglo, condujeron a un incremento de la producción anteriormente limitada.

En Tungurahua, el régimen productivo²⁷ agrario que se consolidó desde comienzos del siglo XX, giró alrededor de medianos y pequeños propietarios²⁸ y para finales de la década de 1920 la tierra estaba subdividida en miles de pequeños propietarios, consecuencia de lo cual el latifundio había desaparecido

²⁵ El detalle realizado por Jon Hanssen Bauer (1982) respecto al comercio de cebolla en la Plaza Pachano, expone que la intensa intermediación existente en los mercados se adapta a la escasez de transporte y capital económico.

²⁶ El proceso divisorio de la propiedad ocurre con la expropiación de latifundios cuyos propietarios –soldados y oficiales– habían desempeñado funciones en el sistema colonial (Ospina et al., 2011a)

²⁷ La mayoría de las provincias del país tiene una forma productiva predominante que se constituye alrededor de la gran propiedad de la tierra, al menos hasta 1964.

²⁸ La tenencia de pequeñas y medianas propiedades que se expanden entre 1870 y 1930 (Ospina et al., 2011a) en Tungurahua, hace referencia a las primeras décadas del siglo XIX. Se acentúa en la segunda mitad del siglo XIX con el activo mercado de tierras y el aumento en las inversiones de canales de riego.

prácticamente por completo (Guerrero, 1990). Con estos antecedentes se explica lo ocurrido en el siglo XX con los chibuleo:

En la parroquia de Juan Benigno Vela, las comunidades chibuleo más exitosas no tienen memoria de haciendas en el sector, al menos en la segunda mitad del siglo XX. En otras comunidades como Pataló y San Luis sí han existido haciendas, pero han sido pequeñas (J.J. M. P., Chibuleo San Pedro-Juan Benigno Vela, 11 de septiembre 2009). En Chibuleo San Pedro, Chibuleo San Alfonso, Chibuleo San Francisco y San Miguel, la tierra ha estado en manos de al menos tres generaciones (abuelos, padres e hijos), y eso ha hecho que los efectos del minifundio empiecen a sentirse desde hace al menos treinta años. El minifundio ha exigido a la generación que empezaba su vida productiva entre los setenta y ochenta, diversificarse hacia el comercio (Carrión, 2011, p. 228).

La especialización productiva de los chibuleo, propietarios de minifundios, en la producción de ajo y cebolla, se inició en la década de 1930 cuando se introdujeron los cultivos en Juan Benigno Vela, convirtiéndose hacia 1935 en un rubro importante de la economía campesina de familias mestizas y chibuleas en esta parroquia (Guerrero, 1990; Naranjo, 1992).

Durante los años 1940 y 1980, los actores del comercio ambateño establecieron una organización que hizo de este lugar “un verdadero mercado mayorista de todo el país para numerosos productos alimenticios” (Portais, 1987, p.139). En este período, se evidencia la comercialización de ajo y cebolla por chibuleos tanto en Ambato como en las ferias de la región andina y principales áreas de la Costa (Naranjo, 1992), tales como la red de ferias de Tungurahua que beneficiaba la comercialización directa de los productores (Ospina et al., 2011a).

En 1970, en la feria de Ambato, los chibuleo comercializaban sus productos de forma directa (Ospina et al., 2011a). Los productores chibuleo, por su cercanía a la red de ferias de Ambato, en primera instancia se dedicaron al comercio como una actividad complementaria a sus actividades agropecuarias. Posteriormente, el comercio se transformó en una actividad principal, mientras que las agrícolas se convirtieron en actividades secundarias.

En efecto, este pueblo tiene una ventaja competitiva comercial y económica producto de su ubicación, en relación a otros que se encuentran en zonas más

altas²⁹ y sin vías de comunicación como los pilahuín³⁰. Los chibuleo ubicados en la zona indígena alta y media de Tungurahua comenzaron a formar parte de lo que Carrión denominó “cinturón de intermediación” (p. 218) que, como se mencionó anteriormente, fue clave en las décadas del setenta y ochenta del siglo XX en la constitución de una relación comercial con los indígenas de pilahuín³¹ (Ospina et al., 2011a).

Con la consolidación de estas dinámicas productivas y comerciales, la producción agrícola de los chibuleo dejó de ser su actividad más rentable, por lo que se explica la importancia del proceso de diversificación económica hacia el comercio y la distribución de ajo.

A continuación, es preciso explicar otros negocios de diversificación económica chibuleo en los que la mujer ocupaba un rol destacado previo a la generación de las cooperativas de ahorro y crédito, que elevaron los ingresos económicos de los chibuleo y expresan las transformaciones del pueblo, derivando ello en el análisis particular de los usos indumentarios.

Las mujeres son las promotoras de la diversificación económica chibuleo, en tanto están inmersas en las dinámicas económicas de Tungurahua. Si bien ya en la década de 1960 tenía una presencia mayoritaria en esta provincia en términos poblacionales³², entre 1990 y 2001 esta presencia se acentúa entre la población

²⁹ Las zonas altas indígenas son las más excluidas de las relaciones de comercio directo, y de hecho las que de manera más tardía han sido dotadas de vías de comunicación y de distribución de propiedades. (Ospina et al., 2011a)

³⁰ En Pilahuín, la partición de las haciendas y la distribución de las tierras comunales han sido procesos tardíos. “Las haciendas empiezan a partirse a finales de los años 1970, pero terminan de legalizarse recién en la década de 1990” (Carrión, 2011, p. 228). Las tierras comunales se reparten en 1995 y se legalizan en 1997, esta partición se efectúa por la organización y lucha social a través de invasiones de tierra y la exigencia de los comuneros. La última invasión de 1998 termina definitivamente con el régimen de hacienda.

³¹ Los productores agropecuarios de Pilahuín tenían una conexión comercial que dependía principalmente de los indígenas comerciantes de Chibuleo, aunque también de los comerciantes de la parte media y baja de Pilahuín.

Algunos pilahuines de las zonas más bajas también se beneficiaron de la conexión comercial con los chibuleo, al desarrollar algunos emprendimientos (Carrión, 2011) en calidad de socios.

³² Según los estudios de Ospina et al. (2011b) basados en los censos de población del INEC de 1962, 1974, 1982, 1990 y 2001. Desde 1962 hasta 1990 la presencia femenina de la población tungurahuese estuvo siempre por encima del promedio nacional, sin embargo, algunas provincias tuvieron un desempeño parecido. La diferencia de la participación femenina en la población económicamente activa (PEA) de la provincia, respecto al promedio nacional se acentúa entre 1990 y 2001, lo que no sucede con sus ingresos que son los más bajos del país respecto al de los varones. Entonces, Tungurahua tiene de manera simultánea una alta participación femenina y una alta discriminación de género en los ingresos (Ospina et al., 2011b).

económicamente activa (PEA) con respecto al promedio nacional (Ospina et al., 2011b).

En Tungurahua las mujeres “constituyen una base fundamental para la innovación, la experimentación económica y la diversificación productiva” (Ospina et al., 2011b, p. 182). Este fenómeno se produjo con el cambio paulatino pero sostenido de los roles desempeñados por hombres y mujeres como proveedores económicos de las familias en la zona occidental³³ de la provincia.

Los hombres al no encontrar en la agricultura³⁴ fuentes de ingreso económico que les permitieran sostener a sus familias, buscaron actividades de empleo no agrícola fuera de la comunidad. Mientras tanto, las mujeres se quedaron a cargo de estas actividades e iniciaron otras complementarias como la crianza de animales, la venta informal de productos agrícolas y artesanías, además de la creación de bancos comunales (Ospina et al., 2011b). Es decir que las mujeres se insertaron en actividades económicas de menor tamaño, menor rentabilidad y reciente creación.

El papel subordinado de las mujeres en la familia chibuleo resulta funcional a la generación de trabajos complementarios, lo que las fue convirtiendo en “protagonistas de una serie de emprendimientos de diversificación” (Carrión, 2011, p. 241). Negocios autónomos pequeños y de experimentación, así como actividades riesgosas en las que se desconoce las posibilidades de acierto.

Los negocios exitosos pasan a manos de los hombres, pues según el criterio de éstos al transformarse en negocios principales tienen mejor porvenir bajo su dirección (Ospina et al., 2011b). Es decir que mientras las actividades económicas complementarias son pequeñas las desempeñan mujeres y las que prosperan pasan a ser dirigidas por los hombres.

Un ejemplo de lo expuesto en el párrafo anterior son los bancos comunales³⁵ indígenas que, siendo dirigidos inicialmente por mujeres, una vez que progresan

³³ Zona poblada por indígenas en su mayoría.

³⁴ La agricultura se ha feminizado en la provincia, en la Sierra y en América Latina. “Los estudios cuantitativos y cualitativos confirman que conforme la agricultura deja de ser rentable, los varones la abandonan dejando a las mujeres a cargo de la finca” (Ospina, 2011, p. 178). Ese es un factor de disminución del ingreso femenino. Las mujeres están ocupadas en tareas agrícolas que producen menores ingresos que otras actividades alternativas.

³⁵ “En la actualidad los bancos comunales, una experiencia de diversificación económica conducida por mujeres, comienza a ser colonizada por hombres (...). Según datos procedentes de fuentes

desembocan en “la formación de cooperativas de ahorro y crédito [que] es siempre una actividad masculina en las regiones indígenas” (Ospina, y otros, 2011b, p. 181). Es el caso de la cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa* que “se originó en su experiencia como banco comunal, donde es fundamental el papel de las mujeres” (Carrión, 2011, p. 242), y hoy es la entidad financiera indígena más destacada -al menos dentro de la provincia- dirigida por un chibuleo.

Hasta aquí se explicitaron las actividades de subsistencia de los chibuleo que, por las características de la zona, además de productores agrícolas se han transformado en comerciantes, intermediarios y financistas. A continuación se exponen algunos hallazgos propios del acercamiento etnográfico que realicé en el marco de mi trabajo de campo.

1.2. Puntos de partida. Consideraciones metodológicas

El estudio de la indumentaria de la mujer indígena a través del caso del pueblo chibuleo que propongo, se desarrolla desde una metodología de investigación interpretativa (Ynoub, 2015), y por ende es de carácter cualitativo³⁶ (Hernández, Fernández y Baptista, 2014; Ynoub, 2015). Es ampliamente reconocida la utilidad de las investigaciones cualitativas para el análisis de investigaciones en Diseño (García, 2016; Margolin, 2005; Vilchis, 2016), dado que “por lo general son estudios que abordan asuntos (...) antropológicos de modo que involucran sujetos humanos como objeto de esas investigaciones” (Ynoub, 2015, p. 181). En este caso, analizo los usos y transformaciones vestimentarias de la mujer chibuleo, considerando las prácticas del vestir desde una posición subjetiva y a la indumentaria como objeto –artefacto– de diseño.

En este sentido, la tesis se inscribe dentro de las investigaciones sobre Diseño³⁷ (Margolin, 2005, 2012; Manzini, 2015; Milton y Rodgers, 2013; Simón,

oficiales, para el 2008 había 405 hombres activos dentro de los bancos comunales, lo que representa todavía un porcentaje pequeño (8%) del total de socias” (Carrión, 2011, p. 242).

³⁶ “El rasgo distintivo de la investigación cualitativa es asumir una actitud comprensiva del fenómeno a estudiar, incluyendo a los sujetos investigados como protagonistas de la propia investigación” (Ynoub, 2015, p. 181). “Este enfoque también se reconoce como investigación naturalista, fenomenológica, interpretativa o etnográfica” (Hernández Sampieri, Fernández Collado y Baptista, 2014, p. 7).

³⁷ Las investigaciones sobre diseño son parte de la clasificación de las investigaciones en diseño. Tanto Manzini (2015) como Milton y Rodgers (2013), explican que las investigaciones en diseño se clasifican en: investigaciones sobre diseño; investigaciones para (Manzini, 2015) o como (Milton y Rodgers, 2013) diseño; e investigaciones a través del diseño.

2016) “que ayuda[n] a comprender la naturaleza del diseño” (Manzini, 2015, p.50). La estrategia metodológica que utilizo se desarrolla “desde los datos a la teoría” (Ynoub, 2015, p. 40), direccionamiento que avanza mediante inferencia inductiva, en tanto la interpretación general surge de los casos particulares (Ynoub, 2015) y es una estrategia propia del paradigma cualitativo.

Las hipótesis sustantivas y de trabajo³⁸ que formulo son interpretativas³⁹, en tanto establecen vínculos significantes entre la indumentaria y los hechos que reivindican la identidad chibuleo. Las hipótesis⁴⁰ generadas acorde al avance de la investigación de la indumentaria chibuleo desde el diseño, dieron paso a continuos replanteos teóricos y conceptuales⁴¹ fundamentados en las diversas instancias del trabajo etnográfico. Hipótesis de las que se desprenden objetivos tanto generales como específicos que partieron de la descripción y la explicación⁴² (Ynoub, 2015) para modelar los objetivos interpretativos.

Asimismo, se utilizó el método etnográfico propuesto por Guber (2012), entendiéndolo como “el conjunto de actividades que suele designarse como ‘trabajo de campo’, y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción” (p. 19). En el método etnográfico los actores y el investigador interactúan. Los primeros son “los privilegiados a la hora de expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianidad, sus hechos extraordinarios y su devenir” (p. 19). Mientras que el investigador es “un sujeto cognoscente que deberá recorrer el arduo camino del des-conocimiento al reconocimiento” (p. 19). En este sentido, el investigador hace un acercamiento a la realidad que analiza para aprender de ella, con el fin de

³⁸ La hipótesis sustantiva para la validación conceptual y las hipótesis de trabajo para la validación operacional y de conclusión (Ynoub, 2015).

³⁹ “La interpretación supone también relaciones o vínculos entre hechos, pero no como vínculos materiales o funcionales, sino como vínculos o relaciones significantes” (Ynoub, 2015, p. 160).

⁴⁰ “El rasgo característico de la investigación científica es la ‘creación’ o la ‘puesta a prueba’ de hipótesis. Éste es un punto en el que más dispares epistemologías están de acuerdo: sea en lo que respecta a su formulación y descubrimiento, sea en lo que atañe a las cuestiones de su evaluación y puesta a prueba. La hipótesis cumple un papel decisivo en el trabajo de investigación” (Ynoub, 2015, p. 47).

⁴¹ Las hipótesis durante el proceso investigativo, según lo afirman Hernández et al. “se afinan paulatinamente conforme se recaban y analizan más datos” (2014, p. 377). Y lo corrobora Ynoub, al sostener que las hipótesis “se construyen progresivamente a medida que avanza el análisis y el trabajo de campo” (2015, pág. 181). Entonces, estas hipótesis se alcanzan como resultado del estudio (Hernández et al., 2014 y Ynoub, 2015).

⁴² “Desde una concepción metodológica estos objetivos se distinguen según las tres funciones cognitivas que hemos identificado, siguiendo a Kant: la descripción, la explicación y la interpretación” (Ynoub, 2015, p. 157).

“interpretar-describir una cultura” (p. 19) y hacerla comprensible ante quienes no pertenecen a ésta.

A través de la etnografía fue posible establecer descripciones y explicaciones para la interpretación de los datos recogidos, identificando categorías nativas⁴³ tales como: las mamás, las profesoras, las de las cooperativas, respeto, vestimenta propia, vestimenta de la cultura y uniforme propio. Dichas categorías son explicadas y analizadas en profundidad a lo largo de la tesis. Como parte de la retroalimentación entre la teoría y el trabajo de campo, se originaron continuas reformulaciones (Guber, 2012; Matarrese, 2011) que me llevaron a pensar que estaba de vuelta al inicio, nombre que atribuyo al siguiente acápite del proceso etnográfico.

Como es propio del método etnográfico, se trabajó con informantes clave. Primero identifiqué a los referentes chibuleo –que cuentan con la anuencia de la comunidad–, todos hombres, a excepción de una mujer. En segundo lugar, a partir de las sugerencias de mis referentes chibuleo fui contactando a otras mujeres que podían proporcionar más datos o ampliar la información sobre los chibuleo y la indumentaria, como parte de la técnica de la bola de nieve muestra en cadena o por redes⁴⁴ (Creswell, 2013b; Hektner, 2010; Henderson, 2009; Miles y Huberman, 1994).

Las técnicas que utilizo son la observación participante⁴⁵ (García, 2016; Guber, 2012; Hernández et al., 2014; Ynoub, 2015), la participación observante (Guber, 2012) y la entrevista, técnicas que aportan al “proceso de diseño en dos momentos: uno de registro y otro de sistematización” (García, 2016, p. 218).

⁴³ A partir de los estudios del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) (2011), respecto a “los registros chiapatecos de Esther Hermitte” (p. 65), se definen las categorías nativas como los términos que utilizan los actores de una cultura para explicar su realidad.

⁴⁴ Las “muestras en cadena o por redes” según Creswell (2013b), Hektner (2010), Henderson (2009) y Miles y Huberman (1994) “remiten a otras muestras no probabilísticas” (Hernández et al., 2014, p.387) a usarse en estudios cualitativos.

⁴⁵ La observación participante detecta las situaciones en las que se expresan y generan los grupos culturales “es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades” (Guber, 2012, p. 57). En la observación participante “se participa para observar y [...] se observa para participar” (Guber, 2012, p. 57). El investigador “participa en las actividades grupales, aunque su papel principal es compilar datos y el grupo estudiado es consciente de las actividades de observación del investigador” (Ynoub, 2015, p. 312).

Respecto a las entrevistas, por un lado, aplico la “entrevista en profundidad o no dirigida”⁴⁶ (Guber, 2012, p. 40). En esta técnica el nivel de direccionamiento del investigador es mínimo, y se estipulan criterios disparadores que otorgan flexibilidad al entrevistador para dejar abierto el camino de lo que pueda surgir del propio intercambio con los entrevistados (Hernández et al., 2014; Ynoub, 2015).

Y por el otro, con menor énfasis, recorro a entrevistas semi estructuradas (Hernández et al., 2014; Ynoub, 2015) con una guía de preguntas y el conocimiento del tema que me permitió introducir preguntas adicionales para aclarar conceptos y obtener información (Hernández et al., 2014; Ynoub, 2015) más allá de lo advertido en un primer momento.

Una vez establecidas las decisiones metodológicas pertinentes, a continuación se explica el proceso en profundidad y las continuas reformulaciones entre los datos y la teoría que implicaron un retorno al momento inicial.

1.2.1. De vuelta al inicio

A finales del año 2014 y con el objetivo de indagar los usos de la vestimenta de la mujer chibuleo, inicié mis visitas de campo en la comunidad de Chibuleo San Francisco ubicada a unos 16 kilómetros de la ciudad de Ambato⁴⁷. La elección de Chibuleo San Francisco se debió a dos razones: esta comunidad es la central del pueblo y alberga la mayor población chibuleo y, además, allí se inauguró –en mi primer día de visita– una de las Unidades Educativas del Milenio⁴⁸ indígenas creadas por el gobierno, la Unidad Educativa del Milenio (UEM) Chibuleo.

Analizar la indumentaria de la mujer chibuleo implicó un proceso constante de reformulación que he denominado “de vuelta al inicio”. Al empezar la investigación doctoral la vestimenta chibuleo bordeaba fiestas, costumbres y su uso era registrado –por mí principalmente– en instituciones educativas y las cooperativas de ahorro y crédito chibuleo. A través de diversas estadías de campo, descubrí que mis interlocutores relacionaban el uso de la indumentaria chibuleo,

⁴⁶ La entrevista en profundidad o no dirigida “cabe plenamente en el marco interpretativo de la observación participante, pues su valor no reside en su carácter referencial –informar sobre cómo son las cosas– sino performativo” (Guber, 2012, p. 69).

⁴⁷ La ciudad de Ambato es la cabecera cantonal de Ambato.

⁴⁸ Las unidades educativas del milenio (UEM) se generan por la necesidad de crear instituciones que atiendan los derechos económicos y sociales de los ciudadanos, a partir del objetivo de educación de la Declaración del Milenio (2000) (Naciones Unidas, 2005).

por un lado, con la lucha indígena por la reivindicación de sus derechos y la consecuente formación de instituciones que norman el uso vestimentario. Por el otro, con tayas y mamas que son indígenas que aún portan lo que en términos chibuleo puede considerarse vestimenta indígena⁴⁹.

En mi primer día de trabajo etnográfico, el 14 de noviembre de 2014, en las afueras de la UEM Chibuleo –día de inauguración oficial y que en el pueblo esperaban la visita del por ese entonces presidente de la República del Ecuador Rafael Correa–, toda la comunidad portaba vestimenta propia: era un día de fiesta. Desde mi automóvil, tomaba fotos sin permiso, ya que me intimidaba el hecho de que mi esposo y yo fuéramos los únicos con vestidos no indígenas. Cuando decidí bajar del auto y solicitar permiso para tomar fotos –impulsada por la insistencia de mi esposo–, en su mayoría me encontré con personas amables y dispuestas a fotografiarse.

Así ocurrió con un grupo de personas que subían la cuesta por las afueras del costado de la UEM Chibuleo, y que en mis registros quedó testimoniado de la siguiente manera.

Una vez que vencí el temor, me acerqué a un grupo de chibuleos y pedí que me dejaran tomar una foto. Se trataba de cuatro integrantes de una misma familia, tres mujeres y un hombre todos con vestimenta propia, excepto por la de menor edad – 13 años aproximadamente–. Esta última portaba casi en su totalidad prendas no indígenas, solo un rebozo era de procedencia chibuleo y lo utilizaba enrollado en la cabeza para cubrirse del intenso sol del mediodía. Para la foto las mujeres chibuleo se acomodaron su vestimenta y quitaron el rebozo de la cabeza de la mujer de menor edad. Este hecho despertó mi curiosidad y pregunté por qué no portaba vestimenta chibuleo. La respuesta que me dieron fue que ‘ella ya no viste así después de la escuela’. (Notas de campo, Chibuleo San Francisco, noviembre 2014).

Luego de varias visitas realizadas durante el trabajo de campo, comprendí que el hecho de permitirme tomar fotos sin poner ningún impedimento, no era fortuito. El 12 de noviembre de 2014 todos vestían con la mayoría de las prendas y accesorios de la vestimenta propia, a diferencia de otros días. Los chibuleo no siempre estaban dispuestos a fotografiarse excepto cuando portaban vestimenta propia, y me lo hicieron saber en reiteradas ocasiones de formas verbales y no

⁴⁹ La “vestimenta indígena” es un sinónimo que emplean los chibuleo para referirse a la vestimenta propia.

verbales. Para la fotografía se deshacían de prendas no indígenas como las chompas y se acomodaban las indígenas como el rebozo, la bayeta, la *lishta* en el caso de las mujeres, y el poncho en el caso de los hombres.

La investigación de campo demandó el estudio de tres ámbitos. Las comunidades del pueblo: Chibuleo San Francisco, Chibuleo San Pedro y Chibuleo San Luis. La entidad educativa UEM Chibuleo y tres entidades financieras como son las cooperativas de ahorro y crédito *Mushuc Runa*, *Chibuleo* y *Kullki Wasi*.

La primera etapa, desarrollada entre los años 2014 –noviembre– y 2015 –enero, febrero, junio-, estuvo enfocada en estudiar la vestimenta de la mujer chibuleo y los cambios sociales ocurridos en el pueblo desde el levantamiento de 1990. En esta etapa se desarrollaron entrevistas, por una parte, a dirigentes comunitarios y políticos chibuleo que son autoridades del pueblo; y, por la otra, a representantes de la cooperativa *Mushuc Runa*, que a su vez son líderes comunitarios, uno de ellos incluso ex concejal de la ciudad de Ambato. El análisis de la información surgida de las entrevistas fue complementado con el estudio de fuentes secundarias tales como fotografías y documentos de la época.

En una segunda instancia, desarrollada en el año 2016 -enero, abril y mayo- en concomitancia con el relevamiento bibliográfico y principalmente hemerográfico –en razón de la escasa bibliografía referida a los chibuleo que se mencionó en la Introducción– para cruzar datos, formular y reformular preguntas, realicé entrevistas en profundidad a autoridades educativas y efectué una segunda ronda de entrevistas a los dirigentes políticos y comunitarios. Este trabajo fue, asimismo, complementado con observación participante en las comunidades del pueblo y en la UEM Chibuleo.

En la tercera etapa investigativa -entre octubre y diciembre de 2016-, estudié los nexos de la indumentaria con las instituciones educativas y financieras; y con las comunidades del pueblo. Asimismo, comencé a observar e indagar los usos vestimentarios normados por las entidades y los aceptados por los chibuleo, a través de entrevistas en profundidad y observación participante en el pueblo y en las instituciones.

Todo estudio en campo requiere de interlocutores y para el año 2014 mis visitas a las comunidades chibuleo a observar sistemáticamente la indumentaria de las mujeres del pueblo, rápidamente resultó insuficiente. La investigación

demandaba relacionarme con personas que pudieran proporcionar datos certeros respecto a los chibuleo. La forma en que inicié los contactos con quienes se convertirían en mis informantes clave chibuleo, constituye una red de referencias y recomendaciones que procede de dos grandes amigos. Lida Chávez⁵⁰, que proveyó información de autoridades del pueblo, y Santiago Suárez⁵¹, quien me puso en contacto con líderes comunitarios que a su vez son representantes de la Cooperativa de Ahorro y Crédito *Mushuc Runa* –entidad financiera indígena–. Así comenzó la primera etapa del trabajo en campo.

Por un lado, trabajé con dos autoridades del pueblo: mama Tránsito Manobanda⁵² (MTM), presidenta de la Unión de Organizaciones del Pueblo de Chibuleo (UNOPUCH) y Agustín Punina⁵³ (AP), técnico de la Unidad de los Movimientos Indígenas y Campesinos de Tungurahua (UMICT). Ellos a su vez me contactaron con el tayta Juan José Lligalo⁵⁴ (TJJLL), referida como una autoridad del pueblo, además de una persona idónea para abordar los temas indumentarios.

La indagación en campo fue distinta a lo que supuse a priori. Si bien la aplicación de la entrevista en profundidad que planteé para iniciar la investigación no implicaba formular un cuestionario semi estructurado y mucho menos estructurado, precisé varios puntos a tratar en forma de preguntas con la finalidad de que las entrevistas condujeran a explorar las variables que me interesaba indagar.

Sin embargo, resultó prácticamente imposible seguir el ritmo de los cuestionarios, ya que las respuestas ofrecidas por las autoridades chibuleo –MTM y AP– y principalmente del tayta TJJLL, por momentos referían a aspectos que no

⁵⁰ Lida Chávez, Economista Magister, técnica de la Corporación Civil para el Desarrollo Económico de Ambato y Tungurahua (CORPOAMBATO). Las oficinas de esta institución están instaladas junto a la UMICT, ambas entidades vinculadas al H. Gobierno Provincial de Tungurahua y al Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD), Municipalidad de Ambato.

⁵¹ Santiago Suárez Abril, Arquitecto Magister, docente de la Universidad Técnica de Ambato. Y que mantiene nexos laborales –referidos a su profesión– y personales con representantes de la Cooperativa de Ahorro y Crédito *Mushuc Runa*.

⁵² Tránsito Manobanda, una mama chibuleo, presidenta de la UNOPUCH por tres períodos consecutivos desde 2009 y hasta mediados de 2016.

⁵³ Agustín Punina, dirigente político indígena de la comunidad chibuleo, técnico de la UMICT hasta enero de 2015, y ex-secretario de finanzas de la UNOPUCH. Además, participó como secretario de la CONAIE en el período 2008-2011. Vive en Chibuleo San Pedro y tiene 52 años de edad (Entrevista con AP, Chibuleo San Pedro, enero 2016)

⁵⁴ Juan José Lligalo es un tayta chibuleo que participó activamente como la voz de los chibuleo durante los levantamientos indígenas de 1990, 1992 y 1994. Profesor bilingüe en la UEM Chibuleo jubilado en 2015. Vive en la Comunidad de Chibuleo San Francisco.

respondían tanto a mis intereses de investigación. Más aún, el tayta antes que hablar de lo que yo preguntaba –de manera insistente–, se empeñaba en relatar su historia de vida, que según mi perspectiva y desesperación del momento, nada tenía que ver con la vestimenta. Sólo las preguntas iniciales fueron de utilidad como disparadoras e hilos conductores, luego surgieron otras dudas, pues como lo indica Guber (2012) en “la entrevista etnográfica el investigador formula preguntas cuyas respuestas se convierten en nuevas preguntas” (p.77).

Asimismo, luego de leer varios escritos que reflexionan sobre la experiencia etnográfica (Bourgois, 2010; Guber, 2013; Matarrese, 2011), decidí escuchar con atención la historia del tayta, que había estado atravesada por su participación en los levantamientos indígenas de 1990 y las dirigencias políticas, la educación bilingüe y las cooperativas. Relación que de momento no entendí, pero que posteriormente comprendí que había sido en dicho transcurso histórico en el que cobró un nuevo sentido la indumentaria de las mujeres chibuleo. Además, escuchar su historia constituyó la clave para obtener su confianza, y ello condujo a que las intervenciones en las siguientes entrevistas fueran más fluidas.

Los contactos que siguen dentro del pueblo tienen su norte en las necesidades mismas de la investigación. Mis continuas visitas al tayta TJJLL en su lugar de trabajo, demandaron mi presentación con el Rector de UEM Chibuleo, Alberto Guapizaca⁵⁵ (AG), quien en una siguiente instancia investigativa facilitó mi acceso a la unidad educativa –personal administrativo, docentes y estudiantes– y proporcionó documentación para el desarrollo de la labor de campo.

Además, la presentación directa con Luis Alfonso Chango⁵⁶ (LACH) gerente de la Cooperativa de Ahorro y Crédito *Mushuc Runa* y con su mano derecha Bernardo Tuza⁵⁷ ex concejal de la ciudad me abrió las puertas para desarrollar mi pesquisa con las trabajadoras de la institución respecto a los usos de la indumentaria chibuleo. Es así como logré conversar con Isabel Capúz⁵⁸ (IC), a

⁵⁵ Alberto Guapizaca, rector de la UEM Chibuleo, y ex subsecretario del Ministerio de Educación.

⁵⁶ Luis Alfonso Chango, representante chibuleo y gerente general de la Cooperativa de Ahorro y Crédito *Mushuc Runa*. Nació en Chibuleo parroquia de Juan Benigno Vela y actualmente vive en la parroquia de Pilahuín –aledaña a Juan Benigno Vela–.

⁵⁷ Bernardo Tuza, representante Kisapincha, dirigente político indígena y ex concejal de Ambato (2002). Tiene 52 años (Entrevista con BT, Ambato, febrero 2016).

⁵⁸ Isabel Capúz, de procedencia pilahuín, vive en Chibuleo la mitad de su edad. Trabaja en el departamento de archivo en la Cooperativa de Ahorro y Crédito *Mushuc Runa*, estudia en la

quien sus compañeras de trabajo reconocían como la que porta vestimenta chibuleo original y completa. Para mi sorpresa ella no era chibuleo, era pilahuín,⁵⁹ casada con uno de los hijos del tayta Nazario Caluña. Fue IC quien posteriormente me presentó con una de las autoridades educativas, su esposo Tupac Caluña⁶⁰ (TC).

En suma, con todos los datos de campo obtenidos en esta primera etapa a través de un ejercicio reflexivo, la investigación se direccionó no sólo a indagar la indumentaria a partir del levantamiento de 1990 y sus consecuencias, sino a incorporar otros hitos e instituciones como los mencionados. Estas constantes reformulaciones teóricas y la ansiedad de avanzar con el proyecto doctoral, sólo me permitían pensar que estaba de vuelta en el inicio.

En la segunda instancia de campo que inicié en enero 2016, trabajé con las autoridades educativas como AG y TC. Estudié el tema de la indumentaria en el marco del acceso a la educación bilingüe y superior, como el resultado de una de las reivindicaciones indígenas plasmadas en la Constitución, fruto de los levantamientos de la década de 1990. Asimismo, se puso en relieve la destacada labor de las instituciones financieras y las instituciones educativas bilingües que, según expresa TC, han estado “rescatando de generación en generación costumbres y tradiciones de acá del pueblo chibuleo” (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, 2016).

En esta instancia realicé observaciones con y sin participación. Incluirme en actividades del sujeto observado requirió confianza, y en ese sentido tardé más de un año de trabajo con la comunidad hasta verme un día sentada en el patio de tierra y césped de la casa de uno de mis informantes pelando papas junto a una familiar suyo, una *warmi kuna* –adulta– chibuleo. En aquel entonces, preparábamos comida para las personas que estaban por llegar al pueblo para grabar un segmento del programa televisivo *pluriTV* y mostrar, según sus palabras, “las costumbres y tradiciones” de los chibuleo.

Universidad Técnica de Ambato. Casada con Tupac Caluña, hijo del difunto tayta chibuleo Nazario Caluña.

⁵⁹ Pilahuín es un pueblo de nacionalidad kichwa –aledaño a Chibuleo– que se ubica en la provincia de Tungurahua. Sin embargo, este pueblo no se encuentra reconocido por el CODENPE (2003).

⁶⁰ Tupac Caluña hijo del Tayta Chibuleo Nazario Caluña, es Director del Distrito Educativo 2 de la ciudad de Ambato y coautor del libro titulado: *Los chibuleos*, escrito junto con su padre –autor–. Vive en Chibuleo san Francisco.

Días más tarde fui invitada por otro informante a su domicilio. En este último caso, llegué muy temprano en la mañana y pude observar el ambiente previo a la entrevista que difería significativamente de la entrevista misma, hecho que registré en mi cuaderno de campo del modo que recupero a continuación.

Es la fiesta de Reyes Magos en Chibuleo, y encuentro a mi futuro entrevistado preparando a su hijo para que participe en la cabalgata. Mi impertinencia hace que intente tomar fotos de este acto familiar, en el que el padre –mi entrevistado– porta indumentaria no indígena, la madre vestimenta propia de casa –un poco desgastada– y el hijo vestimenta propia nueva –de fiesta–. Sin embargo, mi informante en forma respetuosa me dice que no los retrate en ese momento y me conduce a su sala. Al cabo de media hora, se presenta para la entrevista con la vestimenta propia: había abandonado las prendas no indígenas y me pedía disculpas por haberme hecho esperar. Mi curiosidad no dejó escapar el hecho de que estaba con otra indumentaria e hice el comentario de que se había molestado demasiado cambiándose, a lo que él respondió: ‘es que han de decir no es chibuleo’. En ese momento sólo pude pensar en la importancia que le daba a la indumentaria para identificarse como chibuleo y la forma en que este hecho podía ser enlazado a mi tesis. Su esposa –quien mantenía el atuendo inicial– siguió sigilosamente el transcurso de la entrevista fuera del alcance de la cámara, pero con ciertas intervenciones para complementar respuestas, atendiendo en estas ocasiones al pedido de su marido (Notas de campo, Chibuleo San Francisco, enero de 2016).

Con el tiempo, al involucrarme en las actividades de los chibuleo, pude experimentar la cotidianidad, comprendí la importancia de mantenerme cerca del sujeto de estudio para registrar lo que Malinowski (1975) denominaba “los imponderables de la vida real” (p. 36), ya que ello colaboraba en el desarrollo del trabajo de campo a partir de los actores y no desde el sesgo del investigador. Asimismo, el relevamiento hemerográfico corroboró y nutrió los datos proporcionados por informantes clave para identificar los hitos representativos de los chibuleo que intervinieron en la transformación y uso de la indumentaria en las instituciones.

Hasta este momento, los resultados de la investigación apuntaban a la política indigenista suscitada por la reivindicación de derechos, y destacaban el uso vestimentario normado en las instituciones UEM Chibuleo y entidades financieras chibuleo. El trabajo que realicé una vez desarrollado el campo, fue, tal como menciona Hermite “un cuidadoso ciclo de escrituras, lecturas y reescrituras organiza en temas, jerarquías y relaciones la información recogida” (IDES, 2001, p. 77). En efecto, desgrabé entrevistas, desarrollé cuadros comparativos e identifiqué

términos nativos –como respeto y uniforme propio– que surgieron como denominadores comunes en las entrevistas. A partir de este análisis cobró relevancia el uso normado de la vestimenta en las instituciones y el disciplinamiento de los cuerpos (Foucault, 2015) que éste implica.

En definitiva, luego de más de dos años investigando a nivel bibliográfico y en campo, logré generar nuevas reflexiones etnográficas que, junto con el análisis de la estructura metodológica de la tesis de mi tutora Dra. Marina Matarrese (2011), me permitieron identificar que el proceso de vuelta al inicio que había experimentado formaba parte del proceso. Mi estudio de campo finalmente había avanzado y las reformulaciones teóricas a desarrollar eran indiscutibles. Todo el camino recorrido durante la investigación doctoral me había conducido hasta ese punto. El próximo paso era, entonces, regresar al campo.

En una última etapa, la investigación en campo requirió indagar los usos indumentarios y sus transformaciones de manera simultánea en los tres ámbitos: comunidades del pueblo, institución educativa y entidades financieras. En este punto, fue necesario, por un lado, contar con más referentes de mamás chibuleo, así como informantes profesoras de la UEM Chibuleo y mujeres de las cooperativas que testimoniaran los usos indumentarios cotidianos. El análisis relacionado con estas informantes es detallado en el capítulo 3.

Por el otro, fue necesario analizar instituciones financieras chibuleo destacadas además de *Mushuc Runa*, que dieran cuenta de usos normados de la vestimenta. Inicé una nueva ronda de entrevistas con el taita TJJLL seguida por otras⁶¹ autoridades del pueblo, y las autoridades educativas. Éstas reforzaron el liderazgo de *Mushuc Runa* además de *Chibuleo* y *Kullki Wasi* entre las cooperativas de ahorro y crédito más destacadas.

Asimismo, trabajé con referentes chibuleo mujer, como la mamá Andrea Pacari (MAP), esposa del taita TJJLL; mamá Juana Til (MJT), esposa del taita Nazario Caluña; y mamá Juana Pandashina (MJP), esposa de Cristóbal Caluña - hijo del taita Nazario Caluña-. Resultó importante el hecho de que tanto las mamás

⁶¹ Juan Lligalo (TJJLL), taita chibuleo y Amable Mungabusí, secretario de finanzas UNOPUCH desde 2016.

como las profesoras de la UEM Chibuleo refirieron a Martha Lligalo⁶² (MLL) como la persona que inició las transformaciones de la indumentaria en el pueblo.

Luego de reconocer en las etapas anteriores la importancia de no encarar directamente el tema, es decir, “no ir al grano” para obtener una mejor fluidez del relato (Guber, 2012, p. 80), continué con las entrevistas en profundidad, pero en este caso con el abordaje de las categorías nativas que permitió, como indica Guber, “el descubrimiento de las preguntas significativas según el universo cultural de los informantes (...) para llegar a conocer los sentidos locales” (p. 80) y desarrollar el proceso etnográfico articulando las entrevistas con la observación participante.

En definitiva, en mis estancias de campo anteriores al proceso atravesado, cuando refería a la indumentaria de la mujer chibuleo y sus transformaciones, mis informantes se detenían en temas que en su momento no parecían tener un fuerte vínculo con mis estudios. Fueron escasos los datos etnográficos recopilados respecto a las formas en que se había transformado la indumentaria. En cambio, obtuve información respecto a la lucha indígena por el acceso a derechos, la relevancia de los levantamientos de 1990 en el reconocimiento constitucional y la labor de las instituciones financieras –cooperativas de ahorro y crédito indígenas– y la UEM Chibuleo, que luego lograría vincular con las transformaciones de los usos vestimentarios.

Un proceso similar al que testimonia Philippe Bourgois en su libro *En busca del respeto: vendiendo crack en Harlem* (2010). El autor señala que, durante el desarrollo de entrevistas centradas en el consumo de drogas, se encontró con sujetos que relataban sus microluchas cotidianas por ganarse el respeto ajeno. Así pude advertir en mi último ciclo en campo –dos y medio años más tarde de iniciada mi labor investigativa– que mis informantes chibuleo –desde un inicio– querían dar cuenta de la transformación identitaria de su pueblo que se pone en evidencia a través de los usos indumentarios de la mujer.

Hasta aquí, he descrito el proceso etnográfico y las continuas reformulaciones en el trabajo de campo que me llevaron a articular las

⁶² Martha Lligalo, hija del tayta Juan José Lligalo y la mama Andrea Pacari. Es docente de la UEM Chibuleo, trabajadora externa de una cooperativa de ahorro y crédito, ex representante del Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT). Tiene 43 años de edad (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

transformaciones de la indumentaria de la mujer chibuleo. A continuación, es menester desarrollar algunos conceptos clave de diseño desde los que se construye el análisis.

1.3. La indumentaria desde el diseño y la identidad

En la presente tesis estudio el vestido como objeto usado en la vida cotidiana, desde la concepción integradora del campo del Diseño. Por una parte, el vestido usado es una de las tres dimensiones de análisis del vestido como objeto complejo –además del vestido creado y el vestido objeto– expuestas por Fernández (2015a). Dimensiones en las que se establecen relaciones: en el vestido creado se articula disciplina y objeto, en el vestido objeto se vinculan objeto y contexto, y en el vestido usado la relación ocurre entre cuerpo y objeto (Fernández, 2015a).

Sin embargo, el vestido creado y el vestido como objeto están implícitos en el vestido usado, en tanto no existe esta última dimensión sin haber pasado previamente por las otras dos. A partir de lo expuesto, se establece que el desarrollo de esta investigación se realiza desde el vestido usado ya que en la experiencia de uso del vestido se articula la indumentaria –objeto– con el cuerpo y el contexto, y es aquí donde se tejen las historias cotidianas del usuario y los significados de portar la indumentaria.

Por otro lado, se toma el vestido desde la concepción integradora del Diseño (Fernández, 2015a). Si bien la autora lo analiza desde la acción creadora de esta disciplina, identifica sus implicancias históricas y sociales y, en tal sentido, concuerda con Margolin (2012) quien propone una comprensión ampliada del conocimiento de Diseño a través del diálogo entre diferentes áreas. Es decir que la concepción integradora del Diseño para el estudio de la indumentaria, más allá de constituir un puente entre prácticas y saberes que convergen en el devenir del objeto vestimentario (Fernández, 2015a), se establece como un diálogo entre diferentes áreas (Margolín, 2012).

En la presente investigación, respecto al estudio de la indumentaria de la mujer chibuleo la disciplina que dialoga con el Diseño es la Antropología, en tanto se analizan los usos y transformaciones de la vestimenta portada por las mujeres y la resignificación identitaria del pueblo.

En este sentido, el marco teórico en el que se sustenta el trabajo, como expuse en la Introducción, retoma la teoría del Diseño de Indumentaria planteada por Claudia Fernández (2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2018), y la teoría del Diseño de Objetos desarrollada por Gui Bonsiepe (1998) y Ezio Manzini (1996, 2015), que abordan a los artefactos del diseño. A su vez, también abrego en las contribuciones del Diseño Proyectual de Saltzman (2004) respecto a la vestimenta y de Lobäch (1981) en referencia a los productos. Además, retomo los aportes conceptuales de Bürdek (2002), Maldonado (1998), Margolin, (2012), Ricard (2000) y Krippendorff (2006), entre otros.

Desde la Antropología, por su parte, retomo las concepciones de pueblos indígenas como minoría étnica, así como las contribuciones al análisis de los grupos étnicos, su lugar en las sociedades y sus estrategias de identificación de Fredrik Barth (1976). Asimismo, incluyo los aportes teóricos de Abramoff (2001), Bonfil Batalla (1972, 1991), Garreta (2001), Jackson (1995), Ulloa (2005), Weaver (1984) y Wright (1998).

Asimismo, analizo a la vestimenta de la mujer chibuleo desde una perspectiva interpretativa (Geertz, 2006) con el eje puesto en la práctica y perspectiva de los chibuleo (Barth, 1976) que son los actores que tejen sus propios significados de identidad en una relación dialéctica con la indumentaria.

Con respecto puntualmente a la Antropología del vestido, encontré ampliamente esclarecedores los aporte de Eicher (2000), Eicher y Evenson (2014), Eicher y Roach (1992), y Roach y Eicher (1992), además de las contribuciones de Hansen (2004). A estas pesquisas se sumaron los casos de estudio específicos del vestido de pueblos indígenas y sus transformaciones, principalmente desarrollados por Karasik (2010), Theodossopoulos (2012) y Turner (1991), y de manera secundaria otros casos, como los de Anawalt (2008), Nevadomsky y Aisien (1995) y Schwarz (1979).

En este punto, aclaro que si bien reconozco la importancia de los estudios semiológicos de autores reconocidos como Barthes (2008) y Eco (1986), vinculados al estudio del vestido desde el Diseño para develar sus significados, proponen un abordaje específico del vestido como signo, que excede los límites de la presente investigación.

Este estudio de la indumentaria y la identidad desde el Diseño requiere, en primer lugar, dar cuenta de las definiciones del vestido y cómo se articula con los vocablos vestimenta e indumentaria; así como los aspectos sociales en los que están envueltos estos términos. En segundo lugar, es menester estudiar las funciones que cumple la indumentaria. Asimismo, es preciso analizar la vestimenta como artefacto del diseño y, por último, desarrollar un análisis de la indumentaria como transformadora de la identidad, para lo cual es preciso explicar las definiciones de identidad étnica, construcción de la identidad e indumentaria como diacrítico. Estas aclaraciones conceptuales se efectúan a continuación.

1.3.1. Diseño de indumentaria y vestido

Para el abordaje del diseño de la indumentaria de la mujer chibuleo me apoyo en los estudios teóricos de Fernández (2015a) para quien este tipo de diseño “apunta a entender el vestido desde la relación entre cuerpo y su primer espacio habitable, su artefacto más íntimo” (p. 10). Esta autora define al diseño de vestuario como diseño de indumentaria, en tanto “hablar de diseño de moda implica hablar del vestido de moda, y este, aunque presente en las preocupaciones alrededor de las relaciones sujeto-objeto-contexto del diseño, no es la única” (Fernández, 2015b, p. 89).

Asimismo, me sustento en los análisis posicionados desde la práctica proyectual del Diseño de Indumentaria, como el propuesto por Saltzman (2004), para quien “el diseño es la forma que surge entre el cuerpo y el contexto” (p. 13). En ambos casos, las autoras establecen una relación entre sujeto (cuerpo), objeto y contexto, relación que en la presente investigación es nodal.

Este estudio del Diseño de Indumentaria es un campo disciplinar que involucra de manera activa la creación del vestido y exige una mirada interdisciplinar (Baquero, 2011; Fernández, 2015a; Margolin, 2012). En efecto, es esta interdisciplinariedad la que permite dar cuenta de la complejidad del vestido como objeto de diseño que ha sido creado y es usado y recreado por las chibuleo.

Según Saltzman (2004), el objetivo fundamental del Diseño de Indumentaria es rediseñar el cuerpo, en tanto la ropa incide de manera directa en la calidad de vida del usuario. Esta concepción se articula con los postulados de Fernández (2015a), quien menciona que el vestido tiene un papel transformador del cuerpo.

En este sentido, el Diseño de Indumentaria no sólo rediseña el cuerpo, sino que comunica la forma de vida del sujeto que porta el vestido.

Si hasta este punto he abordado cómo se interrelacionan cuerpo, objeto y contexto, en tanto el objeto rediseña el cuerpo y comunica la forma de vida del portador del vestido; resta aclarar desde qué perspectiva asumo el término “vestido” y por qué.

Este término es estudiado desde la Antropología del vestido por autores como Crawley⁶³ (1931), Eicher (2000), Eicher y Roach (1992), Roach y Eicher (1992), y Schwarz (1979). Según Eicher y Roach (1992), el uso de este vocablo “evita el sesgo de valor potencial introducido por palabras como ornamento o decoración, y la carencia de claridad o integridad inherente a los términos como apariencia física y vestimenta” (1992, p.15, traducción propia).

A los fines de esta investigación, asumo la definición de vestido de Eicher y Roach (1992) y de Roach y Eicher (1992), que plantea el estudio del vestido como artefacto. Eicher y Roach (1992) definen al “vestido como un conjunto de modificaciones del cuerpo y/o complementos mostrados por una persona al comunicarse con otros seres humanos” (p.15, traducción propia). Esta concepción de vestido se desarrolla desde una postura sociocultural, en tanto las autoras sostienen que el significado que comunica el vestido, es el resultado de un vínculo implícito entre usuario y observador.

En primer lugar, respecto a las modificaciones del cuerpo y los complementos, Roach y Eicher (1992) distinguen al vestido de la vestimenta o la indumentaria. Estos dos últimos términos, por un lado, “generalmente omite las modificaciones del cuerpo” (p.3, traducción propia). Por el otro, son utilizados con más frecuencia “para enfatizar los cerramientos que cubren el cuerpo” (p.3, traducción propia) como prendas y accesorios, es decir, artículos añadidos que lo complementan.

Eicher y Roach (1992) y Roach y Eicher (1992) ofrecen, asimismo, un sistema de clasificación de los tipos de vestido. Identifican, en este sentido, aquellos que modifican las partes del cuerpo y aquellos que lo complementan, todos sujetos

⁶³ Según lo manifiestan Eicher (2000) y Eicher y Roach (1992), Crawley es el primer antropólogo en prestar atención extensa y seria al vestido y su importancia para los seres humanos en relación a sus comportamientos.

a propiedades específicas de “color, volumen, proporción, forma y estructura, diseño de la superficie, textura, olor, sonido y sabor”. (Eicher y Roach, 1992, p.16, traducción propia).

Esta clasificación del vestido en relación con sus propiedades, según sostiene Fernández (2016a) “resulta útil para dar cuenta del vestido como objeto desde su materialidad y de su íntima relación con el cuerpo en el momento del uso” (Fernández, 2016a, p.48). Lo antedicho se puso de manifiesto con respecto al estudio de las prendas y accesorios portados por las chibuleo, como explico a continuación.

En cuanto a las modificaciones del cuerpo, el *chumbi* como faja, los zapatos de tacón alto, peinados y cortes de pelo, modifican la forma y estructura del cuerpo de las chibuleo. Sin desmerecer su importancia comunicativa, es preciso aclarar que esta categoría queda excluida de mis investigaciones, como ya he expuesto previamente.

Si se consideran los complementos del cuerpo, las prendas y accesorios de las mujeres chibuleo, se clasifican dentro de las que encierran al cuerpo. Por otra parte, encontramos a los que envuelven el cuerpo, como el anaco, el rebozo, la bayeta, la *lishta*, el *tupulli*, el *chumbi*; los que se suspenden del cuerpo, como el sombrero, la *shigra*⁶⁴, las *wallkas* y las orejeras; y los preformados, como las camisas, blusas, sacos, buzos, chompas, chalecos, medias, zapatos y en algunos grupos de mujeres chibuleo incluso *chumbi* y anaco. Por el otro, están los adheridos al cuerpo como los aretes. Excluyo las otras dos subcategorías –los adheridos que encierran al cuerpo y los accesorios de mano– porque no son relevantes en el caso chibuleo.

Respecto a las propiedades que se analizan al interior de los complementos del cuerpo, estudio las relacionadas a la apariencia, partiendo de los postulados de Eicher y Roach (1992):

De alguna manera la apariencia es más que vestido y en otras formas menos. Es más que un vestido porque tiene en cuenta las características, los movimientos y las posiciones del cuerpo, así como también las modificaciones visibles del cuerpo y los complementos del vestido. Es menos que el vestido porque excluye lo que pueden ser algunas de las propiedades más íntimamente captadas del vestido, es decir, tacto, olor, sabor y sonido (pp.13-14, traducción propia).

⁶⁴ La *shigra* se excluye de los análisis en tanto en el presente su uso no es cotidiano.

Retomando lo anteriormente expuesto, se establece que en la presente investigación se estudian las siguientes propiedades de los complementos del vestido -prendas y accesorios-: color, volumen y proporción, forma y estructura, diseño de la superficie y textura. Propiedades visibles que son notadas por otros sin que se requiera una mayor proximidad (Eicher y Roach, 1992).⁶⁵ Estas propiedades visibles se relacionan con la apariencia, y en el estudio de la indumentaria de la mujer chibuleo, la apariencia permite identificar, a través de un uso estratégico, la pertenencia de la mujer al pueblo y su diferenciación de otros grupos indígenas y no indígenas.

En este sentido es que propongo analizar la relación del Diseño con la identidad de la indumentaria de la mujer chibuleo, porque como sostienen Roach y Eicher (1992) “los significados comunicados a través del vestido se relacionan para establecer identidad” (Roach y Eicher, 1992, p.1, traducción propia).

La identidad comunicada por el vestido anuncia la posición social tanto al usuario o portador del mismo como a quienes lo observan (Roach y Eicher, 1992). Asimismo, estas autoras establecen que el vestido puede comunicar tanto identidades individuales como colectivas. En el presente estudio me concentro en las identidades colectivas, entendiéndolas como construcciones grupales sostenidas en base a roles y jerarquías que se establecen al interior de estas comunidades y que atraviesan, modificándolas, relaciones, actividades y prácticas económicas, políticas y religiosas, entre otras (Roach y Eicher, 1992, p.5).

En el caso de la indumentaria de la mujer chibuleo, me concentro particularmente en las actividades políticas, en tanto son las que permiten asociar la indumentaria con los levantamientos nacionales de la década de 1990. Y también en las económicas, ya que las mujeres que trabajan en el campo y en las instituciones educativas y financieras, expresan un tipo de identidad que Roach y Eicher (1992) denominan “ocupacional”.

En definitiva, tanto las modificaciones y complementos del vestido en relación con su apariencia, como los aspectos socioculturales involucrados, comunican en conjunto la identidad de quienes lo portan. En este sentido, doy

⁶⁵ El tacto, el olor, el sabor y el sonido como propiedades de los complementos del vestido de la mujer chibuleo pueden constituir un tema de análisis de futuras investigaciones. Así también la apariencia desde los movimientos y posiciones del cuerpo. Al momento excluyo ambos temas, en tanto exceden los límites de la presente investigación.

cuenta de la función secundaria (Fernández, 2015a, 2016a) o función comunicativa de la indumentaria (Fernández, 2015a, 2016a; Roach y Eicher, 1992). Concluyo este apartado aclarando que las modificaciones y complementos del cuerpo también dan cuenta de la función primaria o utilitaria del vestido como artefacto (Fernández, 2016a). Ambas funciones serán analizadas desde el campo del Diseño de indumentaria, como explico en el siguiente apartado.

1.3.2. Funciones de la indumentaria

En el estudio del vestido usado como objeto complejo, interactúan las funciones primarias y secundarias del vestido (Eco, 1980; Fernández, 2015a, 2016a), funciones que circulan desde las teorías iniciales del vestir. Estos términos se han asociado asiduamente a las teorías semiológicas principalmente de Eco (1986) y también de Barthes (2008), que estudian al vestido como signo. Como se mencionó anteriormente, en la presente investigación no se propone realizar un estudio semiológico centrado en el signo, sino un desarrollo de los significados de la indumentaria desde la interpretación de las culturas (Geertz, 2006), en combinación con su función utilitaria.

La función primaria, es decir, aquella para lo cual fue creado, es, en el caso del vestido, la de cubrir el cuerpo (Fernández, 2015a). Esta función primaria puede ser llamada también utilitaria y, como expongo más adelante, responde a la función práctica estudiada más asiduamente desde el diseño proyectual. En este sentido, analizo la función utilitaria de la indumentaria de la mujer chibuleo como aquella destinada a cubrir el cuerpo; y más allá de esto, indago las formas en que tal vestimenta se transforma para adaptarse a los nuevos contextos políticos y económicos en los que se inserta.

A esta función utilitaria se le añade una función secundaria, comunicativa o simbólica, que permite establecer la pertenencia a un grupo determinado o a un estatus específico dentro de una sociedad. Esta función expresa las diversas transformaciones acaecidas en el devenir histórico de un pueblo (Fernández, 2015a, p. 25). En el presente estudio esta función secundaria o comunicativa resultó de suma relevancia para el análisis. La función comunicativa de la indumentaria de la mujer chibuleo se relaciona con la identidad del pueblo y su

continua construcción, estudiada a través de la relación dialéctica indumentaria-identidad.

Fernández desde la teoría del Diseño de Indumentaria aborda las funciones primarias o de utilidad, y secundarias o comunicativas del vestido, y dentro de esta última identifica a las funciones simbólica y estética (2015a, p.28)⁶⁶. Con el fin de ampliar las definiciones que encierran estas funciones del vestido, a continuación sumo los aportes de autores del ámbito del Diseño de Productos y la Antropología. En este punto es preciso aclarar que en el presente trabajo investigativo abordo la función estética desde la apariencia percibida tanto por el usuario como por el observador, mas no a partir de la Estética como disciplina.

En primer lugar, desde el Diseño, Lobäch (1981) diferencia las funciones de los productos industriales de diseño como práctica, estética y simbólica. Bürdek (2002) desarrolla una clasificación más amplia para las funciones de los productos industriales e identifica función práctica y función comunicativa del producto o función del lenguaje del producto. Dentro de la función comunicativa reconoce subclasificaciones: funciones del signo -funciones indicativas y funciones simbólicas- y funciones estético-formales.

En esta tesis, retomo las definiciones de las tres funciones de los productos -práctica, estética y simbólica-, también llamadas funciones complementarias, propuestas por Lobäch (1981), ya que permiten abordar adecuadamente el análisis de los usos y transformaciones de la vestimenta. En concomitancia a las funciones primarias o de utilidad y secundarias o comunicativas de Fernández (2015a, 2016a).

Mientras que la función práctica de los productos se refiere al uso y la satisfacción de necesidades físicas del usuario (Lobäch, 1981), la función estética tiene relación con la apariencia -forma, color, superficie⁶⁷- y está mediada por la percepción. Por su parte, la función simbólica hace posible la asociación de los productos al pasado a partir de su apariencia. Como sostiene Lobäch, estas dos

⁶⁶ Fernández (2015a) menciona dentro de las funciones de vestido, también al aspecto técnico productivo que se asocia más al vestido creado y la práctica proyectual. Esta función es excluida del análisis, en tanto escapa a los límites del presente trabajo.

⁶⁷ Estas propiedades que dan cuenta de la apariencia, como ya he expuesto, son abordadas por Roach y Eicher (1992) como color, volumen y proporción, forma y estructura, diseño de la superficie y textura.

funciones, estética y simbólica, se encuentran en mutua interdependencia. Es probable que por ello Fernández (2015a) las agrupe en la categoría de función comunicativa.

Además, Lobäch (1981) explica que los productos –objetos– dependiendo del caso tienen prioridad hacia una de estas tres funciones. Al respecto, los estudios de Fernández (2016a) aclaran que “al estudiar los orígenes del vestido, se hace evidente que su función secundaria resulta imperativa” (p. 56). Es decir que las funciones comunicativas –estéticas y simbólicas–, se anteponen a las funciones prácticas o de utilidad en el estudio del vestido.

En este sentido, para el tema de estudio compete en mayor medida la función simbólica de la indumentaria y su interrelación con la función estética, ambas como parte de la función comunicativa; si bien la función de utilidad o práctica vestimentaria no ocupa un rol central en el estudio, es imprescindible para comprender las transformaciones morfológicas y su consecuente significado.

Así también, las definiciones de Bürdek (2002) y de Ricard (2002) complementan y consolidan los términos de funciones prácticas, estéticas y simbólicas determinadas por Lobäch (1981). Respecto a la función práctica, para Bürdek (2002) alude al “rendimiento técnico de los productos, el diseño de sus elementos de manejo” (2002, p. 129). Ricard (2000) añade que algunos objetos también funcionan como auxiliares de tareas, ya sean éstas manuales o intelectuales. Y la función estética, desde la perspectiva de Bürdek (2002) como función estética-formal, hace referencia al aspecto del producto dentro de las funciones comunicativas.

En cuanto a la función simbólica Bürdek (2002) menciona que “los significados simbólicos sólo se pueden extraer del contexto sociocultural en cuestión” (p. 224), afirmación con la que coincide Ricard (2000) al sostener que los objetos sirven para manifestar “nuestra adscripción a determinado grupo étnico o cultural [y cubren] necesidades rituales de afirmación personal, de comunicación con los demás, o de integración social” (p. 202). Es en este sentido que aborda la función simbólica.

Hasta este punto, he expuesto las funciones del vestido desde el campo del Diseño. En esta segunda parte, sitúo los estudios de las funciones comunicativas del vestido desde la Antropología. Destaco los aportes de Eicher y Roach (1992) y

Roach y Eicher (1992), en tanto la función comunicativa es indicada como la principal preocupación de los estudios vinculados a los aspectos sociales del vestido (Roach y Eicher, 1992) y como ya he expuesto, estos aspectos se asocian con la identidad. Las autoras destacan la existencia de una lista interminable de posibles significados del vestido⁶⁸, y sostienen que:

los significados comunicados por los tipos y propiedades objetivamente discernibles del vestido dependen de las interpretaciones subjetivas de cada persona sobre ellos. Además, los significados que una persona atribuye a varias características externas del vestido se basan en su socialización dentro de un contexto cultural particular, así como en las improvisaciones que la persona ejerce cuando aplica significados aprendidos del vestido en situaciones sociales específicas (p.4, traducción propia).

Entonces, los significados del vestido a partir de sus tipos y propiedades visibles o externas –función estética–, cumplen una función comunicativa. Para el presente estudio se consideró esta función de comunicación, tanto dentro del pueblo chibuleo, como en relación con la sociedad no indígena y otros grupos indígenas.

Roach y Eicher (1992) destacan los escritos de Stone (1962), Goffman (1963), Stryke (1980), Weigert, Teitge y Teitge (1986), para explorar la función comunicativa del vestido en relación a la identidad, y toman sus postulados para iniciar el análisis expuesto. Para mi investigación, reconozco la importancia de estos autores, si bien tomo como punto de partida los estudios de Roach y Eicher (1992) en tanto su abordaje desde la Antropología del vestido aporta directamente mis reflexiones desde el Diseño de Indumentaria.

Mientras que Eicher y Roach (1992) y Roach y Eicher (1992), constituyen un importante aporte para la construcción del marco conceptual de las funciones comunicativas del vestido, autores como Turner (1991, 2012) que estudia a los kayapó de Brasil, Schwarz (1979) a los guambianos de Colombia, Karasik (2010) a los collas de Argentina y Theodossopoulos (2012) a los emberá de Panamá, contribuyen con casos específicos de estudio de pueblos indígenas que abordan la función comunicativa –simbólica principalmente– del vestido en relación a su

⁶⁸ Entre ellos la “afirmación sobre edad, género, clase social, la afiliación escolar o religión” (Roach y Eicher, 1992, p.4, traducción propia).

identidad. Dichos análisis se consideran fundamentales para la presente investigación.

Con todo lo expuesto, a través de la clasificación de las funciones propuestas por Fernández (2015) para el vestido, y de Lobäch (1981) –principalmente– para los productos, desde el Diseño; sumados a los aportes de Roach y Eicher (1992) y Eicher y Roach (1992) desde la Antropología del vestido, desarrollo el análisis de la indumentaria chibuleo, a partir de sus funciones prácticas o de utilidad, estéticas y simbólicas, como los términos que permiten pormenorizar las funciones de las prendas y accesorios que portan las mujeres.

En este sentido, respecto al vestido usado, reconozco por una parte que las funciones prácticas o de utilidad son funciones primarias del vestido dirigidas a satisfacer las necesidades físicas del cuerpo –principalmente cubrirlo– en el uso, al modificar o complementar este cuerpo. Por la otra, registro que las funciones estéticas y simbólicas están dentro de las funciones secundarias o comunicativas del vestido. La función estética se vincula a la apariencia percibida tanto por el usuario del vestido, como por quienes lo observan. La función simbólica se asocia a los significados que comunica el vestido portado al ser percibido a través de su apariencia.

A partir de estas funciones doy cuenta de la profundidad de la apariencia propuesta por Fernández (2015a). Las funciones comunicativas se articulan en la apariencia: están orientadas a señalar la pertenencia de quien porta el vestido a un determinado grupo, y a expresar significados múltiples vinculados, como en nuestro caso, a la identidad de un pueblo. Asimismo, estudio la apariencia del artefacto vestimentario desde la función estética y la función simbólica, que dan cuenta tanto de la forma o el aspecto del objeto como de aquello que comunica.

En esta tesis enfatizo en las funciones comunicativas de la indumentaria, en tanto desarrollo mis estudios en vínculo con la construcción y resignificación dialéctica entre indumentaria e identidad. En esta línea doy cuenta de las diferentes formas –siluetas–, colores y texturas que adopta la vestimenta y sumo a la pesquisa las funciones prácticas de la indumentaria, en tanto ésta se adapta según los contextos de uso cotidiano. Estas funciones interactúan en el vestido usado, que es el artefacto del diseño, con sus prótesis e interfaz, como explico a continuación.

1.3.3. La indumentaria como artefacto de diseño

Como se mencionó anteriormente, asumo la aproximación a la indumentaria como artefacto de diseño desde la concepción de Fernández (2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2018), indisociable del cuerpo social⁶⁹ y en tanto promueve la unión de la relación sujeto-objeto en la experiencia del uso.

Así también, el término artefacto lo incluyo por ser el utilizado por teóricos como Bonsiepe (1985, 1998) y Manzini (1996, 2015) principalmente. Desde Bonsiepe (1998) el “artefacto comunicativo” también es asumido en su integración a la cultura cotidiana. Por su parte, Manzini (1996, 2015) indica que en la permanencia de los materiales y en la “evolución de la forma de los artefactos es donde hay que buscar la construcción del sentido de la realidad material de nuestra cultura” (1996, p. 56) dado que los artefactos son el resultado de procesos de “materialización de los contextos culturales” (1996, p.91).

En este último sentido también aporta Broncano (2009) desde la filosofía, coincidiendo en que los artefactos materializan elementos culturales⁷⁰, al mismo tiempo que son operadores de capacidades y posibilidades que se actualizan en contextos más amplios que dan sentido al artefacto.

El artefacto vestimentario del diseño se diferencia de otros artefactos, dado que responde a las intencionalidades humanas y en general los dotan de sentido. Asimismo, satisfacen la necesidad de dar forma a las exigencias que la cultura impone al cuerpo. Estas intencionalidades están encaminadas a transformar el contexto a partir de la transformación del cuerpo (Fernández, 2016a; 2018). En la

⁶⁹ “El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad” (Douglas, 1978, p.89).

Según Fernández (2016a) a partir de los postulados de Douglas, el cuerpo social se define “como un medio de expresión altamente restringido, que expresa la presión social debido a que se encuentra mediatizado por la cultura.” (pp. 30-31). Preciso aclarar también que Fernández (2016a) se refiere al cuerpo físico como cuerpo biológico, y al cuerpo social como cuerpo cultural entendido como “los usos que la cultura impone o propone al cuerpo” (p. 11). El cuerpo social como consecuencia del cuerpo biológico, “se dirige al fenómeno resultante de la experiencia de uso de este artefacto (acto de vestir)” (pp. 11-12).

⁷⁰ Bonfil Batalla (1991) sostiene que los elementos culturales materiales “son todos los objetos, en su estado natural o transformados por el trabajo humano, que un grupo esté en condiciones de aprovechar en un momento dado de su devenir histórico, tierra, materias primas, fuentes de energía, herramientas y utensilios, productos naturales y manufacturados, etcétera” (Bonfil Batalla, 1991, p. 171). En esta clasificación está inmersa la indumentaria dentro de herramientas y utensilios –objeto–, y también como elemento manufacturado.

satisfacción de la necesidad de materializar la cultura, el cuerpo y el vestido, se transforman.

El vestido transformado como artefacto de diseño amplía las capacidades del cuerpo y le posibilita ser algo diferente a su composición biológica. En este sentido, el artefacto de diseño permite el “tránsito de un cuerpo biológico a un cuerpo cultural por efecto del uso del vestido” (Fernández, 2018, p.89). El artefacto es un operador esencial en la transformación de las prácticas y estructuras simbólicas. El artefacto vestimentario del diseño al tiempo que se modifica, opera sobre el contexto y el cuerpo.

Las prótesis y la interfaz intervienen en las funciones del vestido. En este sentido entiendo a la interfaz como el puente de interacción entre el objeto y el cuerpo, en el que se articulan las funciones del primero y las acciones del segundo en la experiencia de uso y posibilita comprender la interacción con el contexto (Fernández, 2015a, 2016a). Lo antedicho coincide con teóricos del Diseño como Bonsiepe (1998) y Krippendorff (2006). Bonsiepe (1998) que recalcan esta interfaz en tanto espacio articulador que propicia la acción eficaz de los artefactos en la integración a la cultura cotidiana.

Es preciso aclarar que Fernández (2016b) define al momento de la acción o momento de uso de la vestimenta como el cuarto ámbito de estudio para entender la interfaz en el artefacto vestimentario desde el diseño, además del cuerpo, el objeto indumentario y el contexto. Mientras que Bonsiepe (1998) y Krippendorff (2006) plantean estos últimos tres elementos dentro de los que incluyen la acción como el uso.

Para el caso de estudio de la presente investigación, abordo el cuerpo, la indumentaria, el contexto y el momento de uso –acción– como cuatro ámbitos complementarios en la acción eficaz de la interfaz del artefacto del diseño en su integración a la vida cotidiana. De allí que en la acción de uso entran en escena, por una parte, la interacción del cuerpo, la indumentaria y el contexto y, por la otra, la intención –objetivo– de uso. La interfaz como espacio de interacción del artefacto vestimentario, en la experiencia de uso, permite analizar al cuerpo vestido como un acto de total integración (Fernández, 2016b).

En síntesis, la interfaz del artefacto vestimentario es un espacio de interacción del cuerpo, la vestimenta y el contexto en el momento del uso, que

comunica las intencionalidades humanas para satisfacer requerimientos que la cultura impone al cuerpo en su integración a la vida cotidiana. En la presente investigación, la interfaz o interfaces que se producen entre el cuerpo de la mujer chibuleo, su indumentaria y el contexto en la interacción al momento de uso, es el espacio que comunica las intencionalidades de las mujeres. Intencionalidades que se materializan a partir de las transformaciones de la vestimenta, del cuerpo y de las ocasiones de uso en el que portan diversas vestimentas.

En este proceso, las capacidades del cuerpo son ampliadas a través de la vestimenta que lo modifica y complementa. En este sentido, consideraré a la indumentaria chibuleo como prótesis al interior del artefacto del diseño (Fernández, 2015a). En efecto, en la experiencia de uso del vestido aparecen deseos y necesidades desde y para el cuerpo que determinan las acciones instrumentales – o utilitarias– para que un objeto vestimentario las solventa. En esto coinciden las contribuciones que desde el Diseño han realizado Manzini (1996) y Maldonado (1998) y Broncano (2009) desde la Filosofía.

Aclaro en este punto que el uso del término prótesis es más apropiado que herramienta, en tanto, siguiendo a Broncano “la prótesis se incorpora estrictamente, se hace cuerpo, la herramienta es un objeto de uso ocasional” (2009, p. 21). Los seres humanos son cuerpos vestidos en todo instante y lugar, incluso mientras no portamos vestimenta (Fernández, 2016a, 2018). Es decir que el vestido es una prótesis permanente que se integra al cuerpo y el cuerpo vestido se integra en la vida social.

En razón de la taxonomía de las prótesis, es preciso definir la tipología a la que pertenece el vestido, y de manera más específica la indumentaria chibuleo como prótesis. Para ello, resulta apropiada la clasificación⁷¹ de Broncano (2009) que distingue, por una parte, las prótesis supletorias y las prótesis ampliativas; y,

⁷¹ Maldonado (1998) desarrolla una taxonomía de las prótesis y las define como: prótesis motoras que aumentan la fuerza, destreza y movimiento, categoría en la que se incluyen las herramientas, máquinas, medios de transporte; prótesis sensorio-perceptivas, que suplen falencias de vista, oídos y que incluso permiten percibir niveles de realidad no accesibles como los microscópicos; prótesis intelectivas, que potencian la capacidad intelectual del ser humano y permiten almacenar datos como una computadora; y las prótesis sincréticas, que confluyen en una única y articulada agrupación funcional, con el robot como su máximo representante. Esta última integra las tres categorías anteriores. Más allá de estas categorías específicas expuestas por Maldonado (1998), el estudio de la indumentaria de una etnia como la chibuleo puede catalogarse en la definición más amplia de prótesis que este autor hace, como las funciones integradoras o sustitutivas. Estas últimas se corresponden con la clasificación de Broncano (2009) de prótesis ampliativas y supletorias.

por la otra, las prótesis materiales y las prótesis culturales. Las prótesis supletorias sustituyen funciones dañadas, mientras que las ampliativas crean otras nuevas. En este sentido considero que la indumentaria chibuleo puede analizarse como una prótesis ampliativa, al igual que Fernández (2016b)⁷² lo hace en términos generales para el análisis del vestido.

Las prótesis culturales están “constituidas por sistemas de signos y símbolos que transforman el modo de pensar humano” (Broncano, 2009, p. 21). Broncano no efectúa una descripción específica de las prótesis materiales, sino que es Fernández (2016b) quien advierte a través de un ejemplo, que la indumentaria como prótesis material potencia las capacidades del cuerpo para desarrollar una determinada actividad.

Esta prótesis material, según la definición que Fernández (2016b) le otorga al vestido, permite entretelar un conjunto amplio y diverso de tramas culturales. O, dicho de otro modo, el vestido se convierte en una prótesis cultural que modifica los cuerpos de quienes lo portan.

En este sentido, queda claro que prótesis material y prótesis cultural son indisociables, por lo que su estudio debe ser desarrollado de manera interrelacionada. En consecuencia, en esta tesis se analiza la indumentaria chibuleo como una prótesis cultural materializada, en tanto, además de ser portada por las mujeres de esta comunidad, potenciando sus capacidades de trabajo, es una prótesis en la que se manifiesta su cultura e identidad.

De esta manera, estudiar la indumentaria chibuleo como prótesis permite analizar la relación que se establece entre el cuerpo de la mujer como usuaria del objeto vestimentario, y las ampliaciones o extensiones materiales y culturales que esta prótesis brinda al cuerpo. Más aún, permite analizar las limitaciones a las que se ve sometido el cuerpo cuando la prótesis –objeto vestimentario– es utilizada en un ámbito distinto del que se originó, es decir, cuando la indumentaria chibuleo empieza a portarse en instituciones ajenas a la lógica intercomunitaria.

Es en las limitaciones de la prótesis durante el uso que se establecen nuevas acciones utilitarias -para solventar necesidades- y comunicativas -para proyectar deseos-. Ambas persiguen el fin de que el objeto vestimentario se adapte a las

⁷² Fernández (2016b) afirma que “el vestido podría hallarse dentro de las prótesis ampliativas, pues estas no sustituyen funciones dañadas sino que crean nuevas” (2016b, pp. 9-10).

nuevas condiciones. En el contexto de análisis propuesto, el carácter del artefacto indumentario como prótesis se adapta a los diversos roles que asume la mujer en nuevos contextos.

A partir de los autores abordados en este apartado, en la presente investigación sostengo que la indumentaria de la mujer chibuleo como artefacto del diseño, es un objeto comunicativo de la vida cotidiana que amplía las capacidades del cuerpo y echa luz sobre la trama social que envuelve a las mujeres que lo portan.

Esta relación intrínseca e indisoluble entre sujeto y objeto en el contexto de resignificación identitaria indígena promovida entre los años 1990 y 2016, es puesta en escena a través de las modificaciones del artefacto vestimentario que materializa las transformaciones chibuleo y expresa el carácter dinámico de la construcción identitaria de este pueblo. De aquí que, en el siguiente apartado, profundice en el análisis de la indumentaria como transformadora de la identidad, con el fin de comprender la relación dialéctica indumentaria-identidad que sostiene los principales argumentos de la presente investigación.

1.3.4. La indumentaria como transformadora de la identidad

Para abordar la indumentaria en su relación con la identidad indígena, es necesario comenzar estableciendo las nociones de identidad más adecuadas para explorar los procesos mediante los cuales el vestido se constituye en un diacrítico.

Comencemos entonces definiendo desde dónde se abordará la identidad étnica. En principio, es menester aclarar que no es interés de este trabajo realizar un abordaje de los diferentes tipos de identidad que, por su extensión y diversidad teórica, rebasa los límites de la presente investigación. Como se mencionó en los apartados teóricos anteriores, la importancia del estudio de la relación entre vestimenta e identidad es fundamentada a partir de las reflexiones de Roach y Eicher (1992), quienes destacan la influencia del vestido en el establecimiento de las identidades.

En esta tesis se entiende a la identidad como un proceso de autoadscripción de las personas a un grupo y de adscripción por los otros (Barth, 1976; Bonfil Batalla, 1972, 1991). Los chibuleo son un grupo étnico que se diferencia tanto de la sociedad no indígena, como de otros grupos indígenas, a partir de procesos

históricos y políticos marcados por su participación en levantamientos ligados a la reivindicación de sus derechos. Asimismo, al interior de este pueblo las personas se identifican como pertenecientes al mismo, es decir como chibuleo, y son reconocidas como tales por sus pares.

La identidad chibuleo, en tanto identidad étnica del grupo, funciona como una categoría tanto de inclusión –al interior– como de diferenciación con respecto a otros grupos (Barth, 1976). A esta definición Bonfil Batalla (1972) le suma la perspectiva histórica cuando sostiene que la identidad étnica es “el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica” (p. 122).

El reconocimiento de ciertas características aglutinantes en cada grupo y que constituyen marcas en torno a las cuales se refuerza su identidad étnica, no significa que dicha identidad adquiera un carácter de inmutabilidad. En efecto, la identidad indígena -como toda identidad- es dinámica y relacional y, en tal sentido, atraviesa una serie de transformaciones en su devenir histórico social y político (Abramoff, 2001; Barth, 1976, Bonfil Batalla, 1991).

En este punto, es importante abordar la definición de indígena, para lo cual se cita a Bonfil Batalla (1972), quien utiliza indio o indígena como similares, aplicándolos indistintamente:

el término indio puede traducirse por colonizado y, en consecuencia, denota al sector que está sojuzgado en todos los órdenes dentro de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuyas características étnicas difieren y en el cual la cultura del grupo dominante (el colonizador) se postula como superior (p.117).

Es decir que el término indígena o indio se sitúa dentro de una estructura de dominación que lo excede. Es, por ello, una categoría supraétnica que implica la existencia de dos grupos: los colonizadores y los colonizados. Si bien en la presente tesis sólo se utiliza la palabra indígena, dado que mis informantes consideran que la categoría “indio” es despectiva, amerita dar cuenta del surgimiento de esta acepción. Como lo ha analizado vastamente la historiografía dedicada a la conquista y toma de posesión de la denominada isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos por Cristóbal Colón, esta categoría se encuentra necesariamente

imbricada con la génesis de las relaciones de subordinación y colonización de los americanos por los europeos. Es este sentido de colonizado que se traslada, a pesar de la diferencia del vocablo, a la palabra indígena.

El momento histórico reseñado de la conquista de América, también será fundante en la futura categoría de mestizo, que designa tanto características biológicas como sociales (Bonfil Batalla, 1972, p.113)⁷³. En la jerarquía colonial, los mestizos constituían un estrato diferente y superior a la población indígena, que se dedicaban a ocupaciones legales y recibían un trato privilegiado frente a los indígenas, lo que hacía emerger conflictos entre estos grupos (Bonfil Batalla, 1972).

La categoría mestizo es utilizada en el transcurso de la tesis de dos maneras: como categoría nativa que es utilizada por los chibuleo para referirse a los no indígenas, y como adjetivación para describir algunas vestimentas, en especial para recalcar su origen no indígena.

Lo antedicho puede ayudar a comprender algunos de los motivos por los cuales los indígenas desde aquel entonces hasta la actualidad continúan en una situación de subordinación, incluso dentro de y una vez creado el Estado Nación. En términos de Claudia Briones (1998), se constituyeron históricamente en ciudadanos de cuarta categoría. Esta alteridad y subordinación de los pueblos indígenas los ha llevado a tener que luchar por la conquista y el cumplimiento de sus derechos.

En efecto, la historia social y política de la lucha indígena en Latinoamérica, se acentúa desde la década de 1970 (Barth, 1976; Iturralde, 2000; Ulloa, 2005). Puntualmente en el caso de Ecuador recién en la década de 1990, los chibuleo, junto con otros grupos indígenas, comenzaron a tener una mayor participación y visibilización política a nivel nacional.

Tal como se mencionó anteriormente, la vestimenta acompañó estas transformaciones y fue convirtiéndose en una “expresión externa de la subjetividad” (Femenías, 2013, p.89). Es decir, en el elemento cultural material (Bonfil Batalla, 1991) y en el rasgo diacrítico visible de dichas transformaciones. Aquí se vislumbra el carácter dinámico y no estático de este proceso identitario, enraizado

⁷³ Para comprender el lugar que ocupaba el indígena y el mestizo dentro del proceso colonial, puede verse el artículo de Bonfil Batalla (1972) titulado “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”.

profundamente en el devenir histórico, social y político del pueblo chibuleo y atravesado por sus relaciones con otros grupos.

Un aspecto clave en el proceso de construcción de la identidad es, entonces, “la producción colectiva de una historia o tradición –un juego entre la memoria y el olvido– que resalte una diferencia autoafirmativa común, que sirva para marcar las fronteras simbólicas del grupo (un nosotros) frente al poder externo (de los otros)” (Femenías, 2013, p. 85). Es en esta dimensión simbólica en la que se expresa el grupo y su producción cultural, donde se refuerza la identidad, a partir de rituales que reactualizan su pertenencia y su lealtad a dicho grupo (Femenías, 2013, p. 85).

El uso de la vestimenta de la mujer chibuleo forma parte del proceso de construcción identitaria. En este sentido, a partir del trabajo de campo identifiqué tres categorías nativas con respecto a la vestimenta: la vestimenta propia, identificada con la vestimenta que usaban las mujeres adultas de entre 70 y 80 años de edad y que responden a la labor que desempeñan en zonas rurales; la vestimenta de la cultura utilizada por las profesoras que se desempeñan en los establecimientos educativos; y el uniforme propio, de las mujeres de las cooperativas de ahorro y crédito creados por la comunidad chibuleo.

Estas vestimentas pueden leerse como parte de la historia de construcción de la identidad de este pueblo, los límites étnicos dinámicos (Barth, 1976) que identifican a las mujeres como pertenecientes al pueblo chibuleo y condicionan, al mismo tiempo, sus posiciones al interior del mismo.

En los estudios de caso mencionados anteriormente que se dedicaron al análisis de los procesos de construcción de la identidad indígena a partir de las transformaciones vestimentarias y como parte de una relación dialéctica -Turner (1991) sobre kayapó de Brasil, Theodossopoulos (2012) sobre los emberá de Panamá y Karasik (2010) con los collas de Argentina- encontramos elementos útiles para guiar nuestra investigación.

En efecto, Turner (2012) estudia al vestido –o partes de éste– como diacrítico dentro de la comunidad kayapó de Brasil, enfocándose en que “cada pueblo tiene su propio peinado distintivo, que se erige como el emblema de su propia cultura y comunidad social” (p.448, traducción propia). De un modo similar, en el norte de Jujuy el uso del cabello largo y lacio –recuperado–, el uso de ojotas y sombreros,

son emblemas de los collas (Karasik, 2010), así como las readopciones –o nuevos usos– de su indumentaria indígena como parte de su reafirmación identitaria.

En el caso de los sakaka de Bolivia, el vestido aparece como un marcador étnico (Hansen, 2004), mientras que en los estudios sobre los iwu, son los tatuajes los que se señalan como “marcas de afiliación étnica” (Nevadomsky y Aisien, 1995, p.64, traducción propia). Estos ejemplos muestran la relevancia del vestido en la autoidentificación de un grupo y su diferenciación de otros, al mismo tiempo que señala diversas estrategias en que puede evidenciarse el rol del vestido como un diacrítico.

Del mismo modo estudio a la indumentaria como un diacrítico de los chibuleo que marca, anuncia y hace reconocible su identidad, al mismo tiempo que se convierte en un límite para categorizarse a sí mismos y diferenciarse de otros. Ser chibuleo se marca mediante un determinado tipo de prendas que ellos consideran propias, lo que se evidencia claramente cuando en el transcurso de mis investigaciones etnográficas los chibuleo se negaban a ser fotografiados o filmados con vestimenta que no consideraban representativa de su pueblo. Como se ha explicitado, la indumentaria como diacrítico se transforma junto con la identidad en el devenir histórico social y político, y a la luz de las relaciones interétnicas.

Antes de abordar los tipos de transformaciones indumentarias, es preciso mencionar los seis procesos que permiten comprender la dinámica de las relaciones interétnicas asimétricas, en términos de control cultural, propuestas por Bonfil Batalla (1991). En nuestra línea de análisis, el grupo subalterno o dominado es el pueblo chibuleo.

De los seis procesos, la resistencia, la apropiación y la innovación se generan al interior del grupo dominado, como parte de estrategias agentivas. Mientras que la imposición, la supresión y la enajenación son procesos generados por el grupo dominante⁷⁴. Los procesos que explican la transformación vestimentaria chibuleo en el período 1990–2016, son analizados en términos de resistencia, apropiación e innovación.

En el proceso de resistencia, el grupo dominado desarrolla una actitud defensiva y conservadora de lo que constituye su cultura, como pueden ser

⁷⁴ Los procesos generados por el grupo dominante -imposición, supresión y enajenación- son explicados exhaustivamente por Bonfil Batalla (1991).

determinadas prendas que forman parte de la indumentaria indígena. En la apropiación, el grupo dominado decide el uso de elementos culturales ajenos (Bonfil Batalla, 1991), y cuando este grupo es capaz de producir o reproducir los elementos ajenos, el proceso de apropiación culmina y “los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios” (Bonfil Batalla, 1991, p. 185).

Por último, según el autor, en el proceso de innovación, “un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma” (p. 185). La generación de nuevos elementos es “un hecho dado que debe interpretarse en términos de la lucha por el control cultural” (p. 185). Las innovaciones de elementos culturales no están marcadas por grandes invenciones, sino por pequeños cambios cotidianos como la apropiación de un objeto, y “sucede únicamente a condición de que se modifiquen prácticas y representaciones simbólicas previas” (Bonfil Batalla, 1991, p. 186). La indumentaria chibuleo presenta parte de estos tres procesos descritos anteriormente, tal como detallaré en el capítulo 4.

Estas mismas transformaciones desde el marco teórico del Diseño pueden ser analizadas en términos de la combinación, adaptación, alteración del uso y traslado o subversión de la ocasión de uso, que son transformaciones propuestas por Fernández (2015a) cuando refiere al vestido co-creado⁷⁵.

Es preciso aclarar que al interior de las combinaciones que propone Fernández en el uso del vestido desde el Diseño, se encuentran las adopciones, los cambios y las readopciones. Las adopciones acaecen cuando los usuarios incluyen prendas o accesorios de distinta procedencia étnica a su repertorio indumentario. Los cambios implican la sustitución de la indumentaria –dentro de ésta sus materiales y tipos de confección– de una etnia por la vestimenta de otra. Asimismo, la readopción, aun cuando ocurre a partir de indumentaria en desuso dentro de la misma etnia, implica una combinación con prendas y accesorios de otro grupo. Cada una de estas transformaciones encierra un conjunto de

⁷⁵ La co-creación es asumida entre diseñadores y usuarios (Fernández, 2015; Manzini, 2015). En el caso particular de los chibuleo, asumo a las mujeres tanto como usuarias como sus propias diseñadoras, pero inexpertas o difusas. Al respecto Manzini sostiene que “todo el mundo tiene la capacidad de diseñar” y que “el diseño difuso es puesto en marcha por ‘inexpertos’, que hacen uso de su capacidad natural para el diseño” (p. 47).

significados que serán desarrollados en el transcurso de los siguientes capítulos, en particular en el capítulo 4.

En definitiva, la indumentaria se transforma y es transformada por la identidad, al tiempo que se constituye en un diacrítico de la misma. Los cambios sociales, políticos y culturales, junto con los límites que se derivan de éstos -las funciones a desempeñar y las normas a respetar- ponen en escena los contextos de las transformaciones vestimentarias. Estas transformaciones dan cuenta de la dinámica cultural interétnica y de la flexibilidad con que los chibuleo responden al lugar que ocupan en la sociedad, en un proceso de continua negociación de su etnicidad.

Hasta aquí se han introducido algunos conceptos claves provenientes del campo del Diseño y la Antropología desde los que se aborda el análisis de las variables propuestas. A continuación, se presentan las prendas y accesorios de la mujer chibuleo a partir de la bibliografía disponible del pueblo, que se complementan con los estudios de otros pueblos andinos.

1.4. Tipología indumentaria de la mujer chibuleo

La vestimenta de la mujer chibuleo, tal como sostuve anteriormente, constituye un diacrítico identitario (Barth, 1976). Defino como indumentaria chibuleo o vestimenta chibuleo a las prendas y accesorios que portan las mujeres, y que ellas consideran parte de la vestimenta propia. Estas prendas son: anaco, *chumbi*, rebozo, bayeta, *lishta*, *tupulli* y camisa, y los accesorios son: sombrero, *tupu*, *wallkas* y orejeras.

Los estudios bibliográficos respecto a la indumentaria chibuleo, son escasos (Rowe, 1998, 2011; Caluña et al., 2008). De allí la necesidad de consultar estudios de otros pueblos andinos del Ecuador y de América surandina.



Figura 4. Mujer chibuleo con vestimenta propia. Fuente: Rowe (2011, p. 238)

1.4.1. Anaco

El anaco es una prenda utilizada por las culturas surandinas, puede ser de color entero negro o azul principalmente⁷⁶ (Camelo, 1994; Jaramillo, 1990; Vicuña, 2008). Sin embargo, también puede tener líneas de colores en sentido horizontal (Vicuña, 2008).

El anaco guambiano –Colombia– se produce en un telar tubular⁷⁷, suele ser de color negro o azul con líneas horizontales y de una dimensión aproximada de 300 cm x 70 cm (Camelo, 1994, p. 63), medida que varía según la estatura de la mujer. Los estudios de Jaramillo (1990) en Otavalo –Ecuador– aun cuando no mencionan las dimensiones de la prenda, arrojan datos sobre la forma, el color y el uso de la prenda:

El anaco es una manta rectangular que se utiliza a manera de falda y cubre desde la cintura hasta los tobillos. Generalmente se usan dos: uno de bayeta blanca (ucunchina), que se lleva debajo de otro paño, de color azul marino o negro. Al envolverlo, las mujeres, dejan una abertura en un costado con el blanco, en tanto con el anaco exterior dejan la abertura en el lado opuesto. (...) En su borde inferior, lleva una franja con bordados hechos en máquina de coser, con motivos geométricos o florales, de colores muy vivos que resaltan sobre el color de fondo de la prenda (Jaramillo, 1990, p. 135).

⁷⁶ El anaco también puede ser de color café, blanco (Jaramillo, 1990).

⁷⁷ La tela tubular refiere a que puede ser abierta al retirar el hilo que forma el eje central del urdido (Camelo, 1994).

Jaramillo (1990) identifica que en las comunidades más pobres de Otavalo las mujeres usan el anaco de lana hilado a mano y de color café oscuro o negro natural sin bordados. Mientras que en las comunidades con mayor capacidad adquisitiva y en la zona urbana de Otavalo, el anaco se confecciona con telas industriales sintéticas de paño o terciopelo. Es decir que el material y la forma de confección del anaco evidencian lo que Bourdieu (2012) denomina símbolos de distinción.

Con respecto al uso del anaco por parte de los chibuleo, en los estudios de Rowe (1998) se describen como faldas envueltas (*anaku*), de una medida aproximada de 76 cm. de ancho y 3 metros de largo, con bordados hechos a máquina. Con frecuencia presentan una decoración sencilla, pero algunos tienen bordes más complejos -zigzag-.

Es decir que las dimensiones de los anacos chibuleo son similares a los anacos guambianos (Camelo, 1994) aun cuando estos últimos no tienen bordados. Mientras que las características de bordados hechos a máquina se corresponden con los anacos de los otavalos (Jaramillo, 1990) aunque difieren en las formas.

En cuanto al color de los anacos chibuleo, los estudios realizados por Rowe (1998) en 1988 encuentran que generalmente eran de color azul marino y en ocasiones negro, colores que corresponden a los otavalos (Jaramillo, 1990). Sin embargo, Caluña et al. (2008) además de estos dos colores menciona que el atuendo chibuleo era, originariamente, de color negro-café, ya que es el color de la lana de borrego, denominado jergueta¹⁹ (Caluña et al., 2008, p. 30)⁷⁸. Descripción que también concuerda con la anteriormente expuesta por Jaramillo (1990), respecto al color y material de confección del anaco otavalo –de lana hilado a mano– utilizado en las comunidades con menos recursos económicos.

De este modo, es posible afirmar que la tendencia al uso de color negro o azul en las comunidades chibuleo con materiales sintéticos no sólo tiene relación con la industrialización de los tejidos y prendas andinas. También se vincula a un cambio de estatus (Bourdieu, 2012) evidenciado en el color y tipo de tejido, elementos que expresan un tipo diferente de capital económico (Bourdieu, 2012) dentro de la jerarquía indígena.

⁷⁸ La jergueta, según Caluña, Tisalema, y Caluña es “un manto negro natural de lana de borrego, tejido en telares rudimentarias” (sic) (2008, p. 30).

Respecto al material de los anacos chibuleo, Rowe (1998) identifica que el tejido de acrílico se introduce a fines de la década de 1970, cuando se reemplaza el material de fibra natural animal por fibra sintética. Sin embargo, en el desarrollo de mis investigaciones etnográficas, pude advertir que en la práctica se trata de una coexistencia de los dos materiales. En efecto, en 2016 las mujeres utilizaban anacos tejidos en acrílico y algunas mamas conservaban anacos de lana de borrego.

Otra característica importante del anaco chibuleo es su forma de uso. Rowe (1998) sostiene que, entre fines de la década de 1980 e inicios de la década de 1990, las mujeres portaban entre cuatro y siete anacos, de forma rectangular y confeccionados en lana o acrílico, en color azul o negro, con filos bordados de costura recta o en zigzag realizados a máquina. Cada uno se coloca formando pliegues en la parte superior y cubren hasta las rodillas o, máximo, hasta media pantorrilla.

1.4.2. Chumbi

El *chumbi*⁷⁹ es una faja que forma parte de la indumentaria de hombres y mujeres (Vicuña, 2008)⁸⁰. La prenda portada por mujeres “recubre el *acso* o *anacu*: se colocan por encima del vestido (se dan a ver), por lo que constituyen un marcador visual relevante” (Vega y Guerra, 2015, p. 206). Los usos que la mujer andina hace del *chumbi* se describen en los estudios de Vega y Guerra (2015), quienes sostienen que entre los siglos XVI y XVII en Potosí y La Plata, el *chumbi* se colocaba por encima del anaco y también “la faja servía para atar los niños después de envueltos en las mantillas” (p. 214).

Análisis más recientes respecto a los guambianos (Camelo, 1994), evidencian que el uso del *chumbi* depende de la función que cumpla: envuelto en la cintura “dos veces y el extremo lo pasa por debajo del mismo chumbe ya ceñido” (p. 76), o colocado doble “detrás del bebé y alrededor de los brazos de la mujer, sujetándose por medio de un nudo doble sobre su pecho” (p. 76). Así también,

⁷⁹ A lo largo de estas páginas utilizo la palabra kichwa *chumbi* por ser esta la forma en que la mayoría de mis interlocutores chibuleo definen a la faja que ciñe el anaco. Sin embargo, en ocasiones me referiré como *chumbe* o *chumpi* cuando los referentes bibliográficos utilicen este término.

⁸⁰ Para analizar los usos que se da al *chumbi* por parte de los hombres –sostienen el pantalón–, se pueden consultar los estudios de Vicuña (2008) respecto a las fajas cañaris.

Vicuña (2008) menciona que el *chumbi* es utilizado por las mujeres surandinas para “labores agrícolas, ajustando las faldas y blusa de las mujeres [o] para envolver o cargar a los niños” (p. 157). Es decir, que el *chumbi* de las mujeres surandinas cumple dos funciones: sujetar y ajustar las faldas envolventes –anacos– y envolver o cargar a los niños.

Estos usos coinciden con estudios específicos sobre los chibuleo (Caluña et al., 2008; Rowe, 1998). Rowe (1998), en sus análisis etnográficos de 1988, describe el uso del *chumbi* inherente al anaco –con pliegues– que lo sostiene. Es decir que la mujer chibuleo utiliza el *chumbi* para envolver y sostener el anaco, evidenciando una de las funciones prácticas o de utilidad del objeto vestimentario (Fernández, 2015a; Lobäch, 1981).

Además de los usos expuestos, el *chumbi* andino tiene tipologías que se distinguen por la ocasión de uso y por el nombre que se le adjudica. Por la ocasión de uso se distinguen dos tipos de *chumbi*: los de uso común y los que se portan en ocasiones especiales, como ritos o fiestas. Vicuña (2008) identifica que en América surandina existen *chumbis* o fajas, sin hacer mayores distinciones más allá de las que provienen de sus dimensiones. Camelo (1994) sí introduce mayores precisiones respecto a los *chumbis* guambianos que ciñen la cintura. El “chumbe común” (p. 74) elaborado en orlón o en ocasiones tejido con hilos de algodón, de uso cotidiano “sirve para prensar y ceñir el anaco a la cintura (3.5 cm. de ancho por 200 cm. de largo)” (p. 76); y el “chumbe especial” (p. 76) realizado con hilo blanco de algodón –trama y urdimbre– con trama adicional de lanas acrílicas, utilizado en ocasiones especiales y para ir al pueblo o a la ciudad, tiene una dimensión de 230 cm. de largo por 5 cm. de ancho (p. 80).

Otra característica que diferencia a estos *chumbis* es el material de confección, predominando el uso de algodón, así como el uso de una trama adicional para el *chumbi* especial (Camelo, 1994). Por el nombre que se les adjudica a los *chumbis*, Vicuña (2008) distingue a la “mama chumbi” como una faja ancha utilizada en la sierra central de Ecuador, de entre otras fajas más delgadas utilizadas por las mujeres (p. 158).

Asimismo, Jaramillo (1990) pone en evidencia el uso de la “mama chumbi” (p. 137) por las mujeres otavalo, frente a otra de menor ancho a la que denomina

“huahua chumbi” (p. 137). El autor menciona a ambos *chumbis* en referencia al anaco:

Se sujeta con dos fajas: una ancha, de color rojo con orillos verdes, tejida con urdimbre de orlón y trama de cabuya, llamada *mama chumbi* (faja madre) y otra angosta, de colores variados, con motivos decorativos diversos (aves, animales, geométricos, letras, etc.), llamada *huahua chumbi* (faja niña). Esta, por sus dimensiones (entre 3.5 y 5.0 cm de ancho y de 2.70 y 3.30 m. de largo), permite dar varias vueltas a la cintura (p.137)⁸¹.

Es decir que hasta el momento se identifican dos *chumbis* por sus nombres kichwas *mama chumbi* y *wawa chumbi*. Términos que también lo advierten las investigaciones de Camelo (1994) respecto a la indumentaria guambiana.

El estudio específico de la indumentaria chibuleo que hace Rowe (1998) señala dos tipologías de *chumbis*: cuando menciona la forma en que las mujeres se colocan este accesorio “una faja más ancha se coloca primero (*jatun chumbi* Q.)” y “luego dos más pequeñas (*uchilla maki chumbi* Q.) (...) o dos o incluso tres de cada una pueden ser usadas” (p. 146, traducción propia).

Para el caso del *jatun chumbi*, Rowe (1998) muestra una fotografía de una faja de 297 cm. x 9,5 cm. de dimensión, y para *uchilla maki chumbi* otra de 285 cm x 7,5 cm, ambas de algodón color blanco y “tejido liso de acrílico de color” (p. 148, traducción propia). Es decir que su diferencia radica en las dimensiones, ya que los materiales utilizados son los mismos.

⁸¹ El análisis del color y las figuras que contienen los diferentes tipos de *chumbis*, constituye un estudio que excede los límites de la presente investigación. Pueden ser consultados en Jaramillo (1990) y otros que aborden el caso.

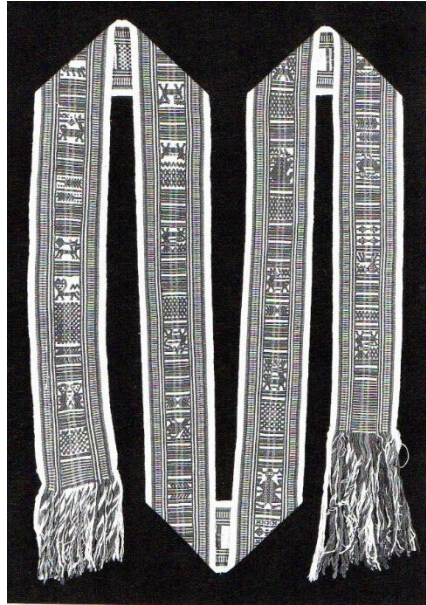


Figura 5. *Jatun chumbi* de mujer chibuleo. Fuente: Rowe (1998, p. 148)

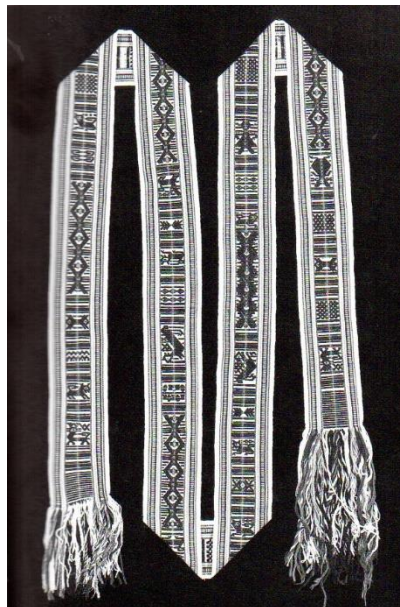


Figura 6. *Uchilla maki chumbi* de mujer chibuleo. Fuente: Rowe (1998, p. 149)

Sin embargo, Rowe (2011) en sus estudios de Otavalo, Pichincha y Chimborazo, aborda la utilización de la *mama chumbi* como una “faja interior ancha. Los que se usan en Otavalo, Pichincha y Chimborazo Central son rojos con bordes verdes y tienen cuatro orillos y una pesada trama de cabuya (a veces de algodón)” (p. 334, traducción propia). La *wawa chumbi* se utiliza como una “faja larga y estrecha sobre la *mama chumbi*” (p. 336, traducción propia). Estos dos nombres de

chumbi mencionados por Rowe (2011) para referirse a otros pueblos distintos de los chibuleo, coinciden con lo relevado en mis estudios etnográficos.

Estos estudios muestran las coincidencias en nombres y usos de la indumentaria kichwa andina del Ecuador en particular y de los pueblos andinos suramericanos en general. A través de mis estudios etnográficos –que detallo en el capítulo 3–, puedo advertir que las mujeres en la vida cotidiana se refieren al *chumbi* sin distinguir tipologías. Sin embargo, al preguntar insistentemente sobre estas tipologías, sólo algunas mujeres respondieron que anteriormente se utilizaba *mama chumbi* y *wawa chumbi*. De allí que, en el desarrollo de la presente investigación me referiré de manera general al uso del *chumbi*⁸².

1.4.3. Rebozo o bayeta y *lishta*

El rebozo es un manto rectangular utilizado a modo de chal (Camelo, 1994; Karasik, 2010; Rowe, 2011). Esta prenda fue identificada y mencionada como tal por primera vez en México, mientras que en Ecuador su uso es más reciente (Rowe, 2011, p. 334, traducción propia).

Carretero, Calero, Miranda y Malo (2016) en sus estudios vestimentarios realizados en la provincia de Chimborazo destacan que en dicha zona el rebozo recibía el nombre de bayeta, ya que es el nombre de la tela en la que se lo confecciona. Los estudios de Buitrón (1964) en la provincia de Pichincha, también hacen referencia al uso de esta denominación en la década de 1960.

Asimismo, los estudios de Rowe (2011) en Ecuador corroboran lo antedicho. Esta autora define a la bayeta como un tejido grueso de lana tejida, y sostiene que “el nombre de tela equivalente en inglés es *baize* [pañó]. El mismo término se usa a veces para el chal de una mujer indígena en Ecuador” (p. 331, traducción propia). Por lo expuesto, de aquí en adelante me referiré a los términos rebozo o bayeta de manera indistinta para referirme a esta prenda utilizada por las mujeres chibuleo, si bien no puede afirmarse lo mismo respecto a los materiales.

El material con el que se realizan estas prendas, para la época de mis estudios etnográficos (2014-2016), difiere del tejido de lana. Al respecto, Jaramillo

⁸² Dejo expuesta la posibilidad de futuros estudios respecto a las fajas para ocasiones especiales, el uso de “*jatun mama*” (Rowe, 1998, p. 146) y “*uchilla maki chumbi*” (p. 148), así como de otras tipologías que pudieran establecerse en los usos del *chumbi* de las mujeres chibuleo.

(1990) en sus estudios en Otavalo, identifica que antes de 1990 predominaba la lana para la confección de los rebozos, mientras que luego de esta fecha se utilizaba el orlón, ya sea de terciopelo o paños finos (p. 137). Esto mismo es corroborado por Rowe (2011) respecto a los chibuleo. Para la década de 1970 los chales o mantos eran tejidos en lana negra, y alrededor de 1979 este material es cambiado por acrílico de color azul y negro. En definitiva, el material de fibra natural animal –lana– utilizado para tejer el rebozo, se sustituye por una fibra sintética.

Otro manto o chal utilizado por las mujeres chibuleo es la *lishta*⁸³. En los estudios de Caluña et al. (2008) sobre los chibuleo, se refiere al uso de esta prenda de rayas rosas o verdes, que se utilizan debajo del rebozo, “prendidas con dos *tupus* de plata” (p. 32).

La información a nivel bibliográfico respecto a la *lishta* es escasa, sin embargo, los hallazgos en la presente investigación señalan a la *fachalina* como la prenda a la que más se asemeja. A continuación, expongo los datos encontrados respecto a la *fachalina* como una aproximación a la *lishta* chibuleo.

Los autores que describen las características de la *fachalina* son Jaramillo (1990), Maldonado (2012) y Rowe (1998) todos ellos respecto a vestimenta de comunidades que se encuentran en Ecuador. Rowe (1998) indica que la *fachalina* es un “chal de mujer y vestimenta en el área de Otavalo” (p.283, traducción propia) y que este nombre se usa también en Zumbagua –Cotopaxi–. Jaramillo (1990) menciona que en Otavalo las mujeres “cubren la espalda con la fachalina, pieza de tela rectangular que se anuda a la altura del pecho” (p. 137). Por su parte, Maldonado (2012) sostiene que la *fachalina* es una “manta pequeña que las mujeres llevan sobre los hombros” (p. 41).

Es decir que estos tres autores coinciden en que la *fachalina* es un chal o manto utilizado por la mujer andina sobre sus hombros, cubriendo su espalda. Características que coinciden con la *lishta*, pero que también comparte con el rebozo.

En cuanto al material de la *fachalina*, Jaramillo (1990) menciona que el uso de algodón ha sido gradualmente reemplazado por otros materiales, como el paño

⁸³ En la presente investigación utilizo el término *lishta*, en tanto pertenece al vocablo kichwa. Sin embargo, preciso aclarar que en mis investigaciones etnográficas, varios interlocutores se refieren a esta prenda también como lista, por lo que utilizo este último término sólo en dichas ocasiones.

en color blanco, azul o negro (Jaramillo, 1990, p. 137). El tipo de tejido de trama y urdimbre de la *fachalina*, da como resultado una tela listada o a rayas que es la característica más representativa de la *lishta* y la diferencia del rebozo.

La conexión entre la *fachalina* y la *lishta* se comprende con el aporte de Rowe (1998) quien sostiene que *fachalina* es el nombre utilizado en Licto, al este de Chimborazo, para referirse a la misma prenda que las mujeres chibuleo denominan como chal a rayas o *lishta*. La *lishta* chibuleo es la fachallina o *fachalina* a rayas⁸⁴, por lo que en esta investigación se comprenden como sinónimos.

1.4.4. De *tupulli* a camisa

El *tupulli* y la camisa son prendas que han utilizado los chibuleo en diferentes épocas. En primer lugar, se describe la morfología del *tupulli*-prenda indígena- para luego explicar el reemplazo de esta prenda por la camisa que utilizan en la actualidad –prenda no indígena apropiada por los chibuleo– como un paso previo a exponer las transformaciones de la camisa entre 1990-2016 en el capítulo 3.

El *tupulli* es una prenda andina que se utilizó en Ecuador y más específicamente en las comunidades chibuleo como parte del repertorio indumentario de la mujer. Para explicar la forma que tenía esta prenda recurro a los estudios de Rowe (1998, 2011) sobre vestimenta indígena de Ecuador. Esta autora se refiere al *tupulli* como *tupullina* y la describe como “ropa de mujer derivada de Inca, envuelta horizontalmente, clavada en cada hombro con un tupu” (Rowe, 2011, p.336, traducción propia). Descripción que concuerda con el *tupulli* chibuleo registrado en mis datos etnográficos.

Sin embargo, dependiendo del lugar de procedencia, Rowe (1998, 2011) indica que el término *tupullina* se utilizó para referirse a un vestido en Otavalo, a una prenda superior en Saraguro (Rowe, 2011), o a un chal en la provincia de Cañar (Rowe, 1998). Entonces, la *tupullina* que menciona Rowe (2011) utilizada por los saraguros es la descripción que más se asemeja al *tupulli* chibuleo, por ser una prenda que cubre la parte superior del cuerpo.

La investigación respecto a la vestimenta de la región del Inca-Nayón-Calderón en Pichincha (Buitron, 1964) también echa luz sobre la utilización del

⁸⁴ Utilizo el termino *fachalina* en vez de fachallina, por ser un término kichwa y principalmente porque es la forma en que mis interlocutoras se refieren.

tupulli de la mujer indígena. Según el autor: “algunas mujeres no llevan la camisa bordada (...) sino una manta de lana que se envuelven al cuerpo a manera de túnica sostenida en los hombros por medio de dos tupus o prendedores de plata o cobre” (p. 162). Aún cuando Buitrón (1964) no menciona el nombre de *tupulli*, la descripción de la manta de lana y la forma en que ésta se sujeta concuerda con la del *tupulli* chibuleo de Caluña et al. (2008), aunque no en su longitud.

Los estudios de Caluña et al. (2008) que son específicos del pueblo chibuleo, describen al *tupulli* utilizado por las mujeres como “una tela de lana borrego de color negro que tomaba la forma de camisa y a los dos hombros prendidos con un *tupu* pequeño” (Caluña et al., 2008, p.31). A partir de lo expuesto puedo describir al *tupulli* como una manta de lana de borrego que las mujeres se colocaban sujetándola con un *tupu* en cada hombro, simulando la forma de una camisa. Esta prenda, antecesora de la camisa, fue utilizada hasta la década de 1950.

Los datos bibliográficos que muestran la época en la que se realiza el cambio de la camisa por el *tupulli* chibuleo son escasos. Sin embargo, sumados a los estudios etnográficos, es posible caracterizar estos cambios. Por una parte, las investigaciones de Buitrón (1964) permiten establecer que para la década de 1940 en Ecuador aún se utilizaba el *tupulli* y de manera simultánea la camisa. Este mismo autor aclara que la manta de lana que se envuelve, es decir el *tupulli*, es una prenda indígena utilizada antes que la camisa.

Por la otra, aun cuando Caluña et al. (2008) no especifica la fecha, sí menciona que entre los chibuleo el *tupulli* cambia por una “camisa con bordados en los hombros y cuello con hilos de colores” (Caluña, Tisalema y Caluña, 2008, p. 31). Para complementar esta información y aproximarme al momento histórico en que aparece la camisa en el repertorio indumentario de la mujer chibuleo, recurro a lo expuesto por mis informantes. Respecto al uso indumentario de su madre, TC afirma que:

ella se casó con el *tupulli*, después que mi padre no sé... habían comprado de un lugar algo así entonces se adaptan tonces sería hace unos 40 o 50 años, 55 años (1976 o 1966, 1961) ha de ser que... se ha cambiado esto. (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016)

Entonces, según TC la camisa aparece entre los chibuleo hacia las décadas de 1960 y 1970, dato que se corrobora con lo expuesto por AP: “desde los años ‘70 o ‘60 se empezó a utilizar las camisas. Porque a... hasta esos años solamente se utilizó el... *tupulli*” (Entrevista con AP, Chibuleo San Pedro, enero 2016). Es decir que, alrededor de las décadas de 1960 y 1970, podemos situar el inicio del uso de la camisa, entre las chibuleo, de manera alternada con el *tupulli*.

Sin embargo, el *tupulli* termina siendo reemplazado definitivamente por la camisa. Tal es así que para 1988, el *tupulli* ya no forma parte de la indumentaria de la mujer. Para el inicio del recorte histórico de mi investigación en 1990, el *tupulli* tampoco es parte de la vestimenta de mujer, y para el último año de mi investigación etnográfica en 2016, las mujeres no sólo no usan *tupulli*, sino que en muchos casos ni siquiera conocían su existencia.

Se evidencia entonces el reemplazo de una prenda por otra. La camisa es adoptada⁸⁵ del repertorio indumentario no indígena por las mujeres chibuleo, y transita por un proceso de apropiación al ser portada por estas mujeres. Al incorporarles bordados relacionados a la *Pachamama*, se produce una innovación (Bonfil Batalla, 1991) de la camisa.

Los estudios de Rowe (2011) indican que la camisa era parte del prototipo europeo rural: “la parte superior a menudo se decoraba y se diseñaba para verse, aunque generalmente se usaba con algún tipo de chaleco o chaqueta sobre ella” (p.332, traducción propia). Esta misma autora especifica que la camisa llamada *chemise* “en el traje ecuatoriano, fue usada con falda y chal” (p.332, traducción propia). Sin embargo, este uso de la camisa sigue vigente en la vestimenta propia de las mujeres chibuleo, como doy cuenta a través de mis estudios etnográficos desarrollados en el capítulo 3.

Asimismo, los estudios que muestran el uso de esta prenda en otros pueblos andinos ecuatorianos, tales como las camisas utilizadas en Nayón-Calderón – Pichincha– (Buitron, 1964); en Chimborazo (Carretero et al., 2016; Maldonado, 2012); en Imbarura –Otavalo– (Jaramillo, 1990); y en Tungurahua (Rowe, 1998, 2011), muestran características similares como el color blanco y la utilización de

⁸⁵ La adopción de indumentaria no indígena al repertorio indígena ha sido estudiada por otros pueblos como en el caso de los collas de Argentina (Karasik, 2010); los emberá de Panamá (Theodossopoulos, 2012) y los kayapó de Brasil (Turner, 1991).

bordados. Sin embargo, no todas las comunidades continúan utilizando esta prenda en el presente.

Las camisas portadas por las mujeres chibuleo de las que se cuenta con datos, se registran en los estudios etnográficos de Rowe (1998) desarrollados en 1988. Para esta época la camisa de la mujer chibuleo tiene las siguientes características: “manga corta (...) blanca de algodón o de tejido sintético, con bordados florales uncidos a un cuadrado (...). La blusa es relativamente corta, simplemente se extiende lo suficiente para ser cubierta por la falda” (p. 145, traducción propia)⁸⁶ (figura 7). Además, la autora señala que la camisa tenía una abertura vertical en el frente y que el bordado era generalmente de hilo acrílico.



Figura 7. Camisa de mujer chibuleo. Fuente: Rowe (1998, p. 146)

Respecto al material utilizado en las camisas chibuleo, Rowe (1998) en sus estudios de 1988, indica que podían ser de algodón o de tejido sintético, es decir que se utilizaba tanto la fibra natural como la sintética. El empleo de este tipo de materiales para la camisa no es un hecho aislado; en Otavalo, Jaramillo (1990) expone que el material para esta prenda de mujer “ha cambiado (...) de lienzo de algodón de producción artesanal, se ha pasado a la utilización de telas industriales

⁸⁶ Rowe (1998, 2011) se refiere al término blusas para definir a las camisas. Sin embargo, en mis estudios etnográficos, las camisas refieren a la tipología de prendas portadas por las mamás, y las blusas hacen referencia a las camisas modernas portadas por las profesoras y las de las cooperativas.

de fibras sintéticas” (p. 132). Por su parte en Chimborazo, Maldonado (2012) sostiene que “las telas que se usan para las blusas bordadas, de igual manera, ya no son más las gruesas y ásperas camisas de lana blanca sino dacrón, chifón, lienzo” (p. 46).

Si bien estos tres estudios abordan la utilización de fibras naturales y sintéticas, tanto Jaramillo (1990) como Maldonado (2012) señalan el pasaje del uso de un tipo de fibra a otro, mientras que para los chibuleo se evidencia un uso simultáneo de los dos tipos de fibra para las camisas.

Las camisas portadas por las mujeres chibuleo en 1988 es el dato más cercano a la década de 1990, fecha de inicio del recorte histórico propuesta en la presente investigación. Por esta razón, y a partir de lo expuesto en párrafos anteriores, infiero las características de la camisa para esta época: manga corta sin puño, cuello redondo con una abertura vertical en el centro frente y otra abertura en la espalda, de color blanco confeccionada en telas de fibra natural o artificial, y que cuenta con bordados en el cuello y mangas.

1.4.5. Accesorios

Entre los accesorios portados por la mujer chibuleo, a continuación se describen cuatro: el sombrero, el *tupu*, las *walkas* y las orejeras. La bibliografía con la que se cuenta en la mayoría de los casos es escasa, aunque los estudios de los accesorios portados por mujeres en otros pueblos surandinos echan luz respecto a los chibuleo.

El sombrero como accesorio utilizado por culturas surandinas (Camelo, 1994; Carretero et al., 2016; Jaramillo, 1990; Maldonado, 2012; Schwartz, 1979) y en específico por los chibuleo (Caluña et al., 2008; Rowe 1998, 2011) tiene formas, colores y texturas variadas que identifican el lugar de procedencia de quienes lo portan y en ocasiones incluso el tipo de trabajo que realizan (Maldonado, 2012).

Dentro de los sombreros portados por indígenas en Ecuador, encontramos registros de los pueblos de las provincias de Chimborazo, Pichincha, Imbabura y Tungurahua. A las mujeres de Chimborazo “desgranadoras [...] se las distingue por el uso de anaco y la fachalina, algunas de ellas además usan sombrero de color oscuro generalmente, y de alas cortas” (Maldonado, 2012, p. 55). En la comunidad Tolte de Chimborazo, según los datos expuestos por Carretero et al. (2016)

utilizaban un “sombrero blanco de lana apelmazada” (p. 5), que posteriormente fue reemplazado “por el sombrero de paño negro que se usa en Alausí” (p. 9).

Por su parte en Otavalo, Jaramillo (1990) indica el uso del sombrero de fieltro indispensable en la indumentaria de las mujeres: “su forma es peculiar: copa redonda y ala volteada hacia arriba. Los colores más utilizados son el verde oscuro, negro, gris, y café.” (p. 139). En estos pueblos se identifica el uso del sombrero, y si bien los colores y formas varían, se evidencian ciertas similitudes con los sombreros chibuleo como el color blanco, las alas cortas, la copa redonda y el ala volteada, como se describe a continuación.

Los registros con los que se cuenta respecto al sombrero de los chibuleo refieren a Caluña et al. (2008) y Rowe (1998, 2011). Según los estudios de Rowe (1998), el sombrero es portado tanto por hombres como por mujeres, sin variaciones en el estilo. Para explicar la morfología del sombrero esta misma autora hace una comparación con los pueblos cercanos a los chibuleo, como los angaguana y pilahuin.

En sus estudios Rowe (1998) advierte que el sombrero de los angaguana es de corona alta y borde estrecho, por lo que es diferente a los de los otros dos pueblos mencionados. Mientras que las diferencias entre el sombrero hecho de lana de fieltro de los chibuleo y pilahuín “parecen consistir sólo de detalles tales como el color del hilo alrededor de la base de la corona del sombrero” (p. 144, traducción propia), azul marino para el primer pueblo y rojo, púrpura o verde para el segundo.

Otra característica del sombrero chibuleo que sostiene Rowe (2011) es “el borde que curva hacia arriba” (p. 237, traducción propia). Preciso anotar además que por una parte, Rowe (1998) menciona que para 1988 el sombrero no parece haber sido modificado, si bien destaca ciertas variaciones con respecto al sombrero de la década de 1950, como “un ala levantada como el sombrero de un marinero, teniendo un borde distintamente más alto que ejemplares de los años 80” (p. 237, traducción propia), además de su borde más profundo que los ejemplares registrados para fines de la década de 1980.

Las características del sombrero descritas por Rowe (1998, 2011) a partir de sus estudios etnográficos de fines de la década de 1980, son similares a las registradas durante mis estudios etnográficos realizados entre 2014 y 2016. A éstas

se suman otras particularidades del sombrero expuestas tanto por Caluña et al. (2008) como por Rowe (2011): su copa redonda y su color blanco.

En suma, el sombrero chibuleo tiene copa redonda de lana de fieltro color blanco, borde elevado que curva hacia arriba con un hilo azul amarrado en el rededor de la copa o corona. Si bien advierto que el sombrero no presenta transformaciones entre fines de la década de 1980 y el año 2016, este accesorio atraviesa un proceso de desuso por parte de ciertas mujeres y de readopción en marcos insitucionales, que puede ser interpretado como un proceso de resistencia indígena, como expongo en el capítulo 3.

En segundo lugar, destaca el *tupu*⁸⁷, un prendedor utilizado por pueblos indígenas ecuatorianos (Buitrón, 1964; Caluña et al., 2008; Carretero et al., 2016; Jaramillo, 1990). Un accesorio con la descripción parecida al *tupu* es portado por los guambianos de Colombia: entre 1920 y 1939 se hace referencia a los pasadores metálicos, mientras que para la década de 1990 se reemplaza por un gancho metálico, cumpliendo una misma función práctica: sujetar los rebozos en el pecho (Camelo, 1994, pp. 41-45).

Carretero et al. (2016) menciona que en Chimborazo el nombre local que se utiliza para referirse a dicho prendedor es “tupo”, del quechua *tupu*, que significa prendedor y sirve para sujetar una bayeta doblada (p. 5). Asimismo, Buitrón (1964) en Pichincha menciona a los *tupus* como prendedores de plata o cobre que se usan para sostener la “manta de lana que se envuelven al cuerpo” (p. 162). Preciso indicar también que el *tupu* se utilizó para sujetar el *tupulli* (Buitrón, 1964) o la *tupullina* (Jaramillo, 1990). A partir de lo expuesto, defino al *tupu* como un prendedor de metal que sujeta las prendas que envuelven la parte superior del cuerpo utilizado por las mujeres surandinas.

De manera más específica para el presente estudio, Caluña et al. (2008) y Rowe (1998, 2011) describen las características del *tupu* chibuleo. Para Caluña et al. (2008), “es un prendedor de plata que sirve para sujetar dos partes de una prenda”. Rowe (1998) corrobora esta función del accesorio al indicar que es “utilizado para asegurar los vestidos y chales envueltos de las mujeres indígenas”. (p. 336, traducción propia). Respecto a la forma del *tupu*, Rowe (2011) sostiene que

⁸⁷ Utilizo el término kichwa *tupu*, excepto cuando la bibliografía o mis informantes refieran al término “tupo” para identificar al prendedor de plata que sujeta a la *lishta*, bayeta o rebozo.

es un “alfiler recto de cabeza redonda”, siendo ésta relativamente pequeña “con un gran ornamento de vidrio rojo o verde en el centro” (1988, p. 147, traducción propia).

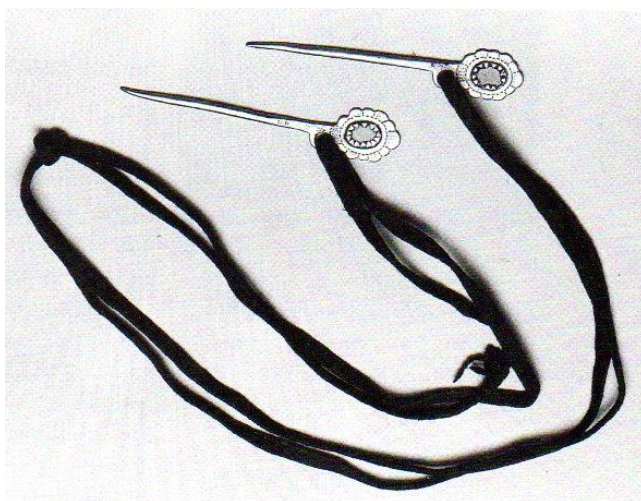


Figura 8. *Tupus* de mujer chibuleo. Fuente: Rowe (1998, p. 146)

Los datos bibliográficos obtenidos con respecto al *tupu*, son inseparables de la función de utilidad o práctica (Fernández, 2015a; Lobäch, 1981) que cumple este accesorio, es decir, sujetar prendas. Por esta razón, en los acápite que abordan la *lishta*, la bayeta y el rebozo, el *tupu* es nombrado constantemente.

Sin embargo, preciso aclarar que Rowe (1998) menciona que si bien usualmente las mujeres prenden sus chales con *tupus*, cuando no están disponibles utilizan alfileres de gran tamaño. Lo antedicho muestra que para 1988, se alterna el uso del *tupu* indígena con alfileres grandes llamados también prendedores. Además, para esta misma época Rowe (1998) hace referencia al uso de más de un *tupu* simultáneamente. Al utilizar dos *tupus*, estos se conectan con un cordón trenzado que se enrolla en cada *tupu*, y el sobrante queda colgando o es colocado hacia atrás por encima del hombro izquierdo.

Retomando lo antedicho, el *tupu* chibuleo es un prendedor de plata, de cabeza redonda con detalles de vidrio en el centro, y cuerpo en forma de un alfiler recto que termina en punta, que sirve para entretejer y sujetar los extremos de las prendas, cumpliendo así una función de utilidad o función práctica (Fernández, 2015a; Lobäch, 1981).

En tercer lugar, dentro de los accesorios incluyo a las *wallkas* y orejeras. Los registros bibliográficos de los que se dispone respecto a estos accesorios son escasos. La *wallka* o las *wallkas* son collares que portan las mujeres andinas del Ecuador (Caluña et al., 2008; Jaramillo, 1990; Quinatoa, 2013; Rowe, 1998). En Otavalo, Jaramillo (1990) y Quinatoa (2013) sostienen que estos accesorios son de color dorado y rojo, y están formados de cuentas. Los colores mencionados remiten al color dorado, en tanto originalmente eran confeccionados en oro (Quinatoa, 2013, p. 65).

Entre los chibuleo, Caluña et al. (2008) manifiesta que las *wallkas* son de color rojo al igual que las orejeras, debido en este caso al *spondylus* o coral que también formaba parte de los materiales originales en los que se confeccionaba. Esto concuerda con los datos aportados por mis interlocutores en los estudios etnográficos.

Las *wallkas* portadas por las mujeres chibuleo según Rowe (1998), son collares de “múltiples hebras de pequeñas cuentas rojas, con algunas cuentas blancas intercaladas” (p.147, traducción propia). Es decir que esta autora advierte que el color rojo es predominante en las *wallkas*. Las múltiples hebras que contienen las *wallkas* expuestas por Rowe (1998), son definidas por Caluña et al. (2008) como vueltas e indica que la cantidad de vueltas era proporcional a la riqueza material de la persona que la portara (p. 32). En resumen, las *wallkas* chibuleo son collares de varias hebras o vueltas compuestas por cuentas o mullos de color rojo predominantemente.

Es preciso mencionar que, para el período en que Jaramillo (1990) desarrolla sus estudios en Otavalo, el material de las *wallkas* era plástico rojo. Este hecho es relevante, ya que durante mis investigaciones etnográficas entre los chibuleo advierto la utilización predominante de plástico, antes que el *spondylus* (llamado coral por mis interlocutores), tanto en referencia a las *wallkas* como a las orejeras.

Las orejeras como ya he expuesto son también accesorios utilizados por mujeres de pueblos andinos ecuatorianos como los chibuleo y los otavalo (Caluña et al., 2008; Quinatoa, 2013). Los estudios de Quinatoa (2013) aportan elementos interesantes respecto a la forma y el color de las orejeras de las mujeres de Otavalo, al describirlas como “sartas muy largas de cuentas doradas” (p. 63). Características que se asemejan a las orejeras portadas por las chibuleo, en tanto, según sostiene

Rowe (1998) “esta joya se dice que se compró de otavalos que llegaron a la comunidad” (p.148, traducción propia). Estas similitudes evidencian, en efecto, un proceso de adopción interétnica.

Las orejeras chibuleo son descritas por Caluña et al. (2008) como aros confeccionados en coral con una jiga en la punta, cuya longitud expresa la posición económica de la mujer, al igual que las *wallkas* chibuleo. Infiero que esto se debe al costo del material natural del que están hechos ambos accesorios, y a mayor cantidad de vueltas en el caso de las *wallkas* y mayor longitud en el caso de las orejeras, es necesario utilizar más material, lo que redundaría en un incremento de su precio.

Rowe (1998) también expone las particularidades de las orejeras chibuleo, a las que denomina como aretes “espectaculares”, con “cuatro hilos largos de cuentas rojas en dos vueltas que cuelgan por debajo de la cintura. Por lo general hay algunas cuentas de metal a nivel de la cintura, y en las puntas un pequeño colgante de metal, llamado *jiga*” (pp. 147-148, traducción propia).

A partir de todo lo expuesto, se describe a las orejeras como aretes de color rojo que pueden estar hechos en *spondylus* o coral y también en plástico. Dispuestos en hileras, forman dos vueltas que se sujetan con hilos enlazados alrededor de las orejas. Además, tienen una *jiga* en el borde inferior y la dimensión que alcanza este accesorio puede llegar a la altura de la cintura.

Tanto las *wallkas* como las orejeras son elaboradas en los mismos materiales de color rojo, en hileras que forman circuitos o vueltas. Estos accesorios, al igual que los *tupus* y las prendas de la vestimenta propia chibuleo, presentan transformaciones entre los años 1990 y 2014, que se exponen detalladamente en el capítulo 3. Una vez descritas las diversas características de la vestimenta de la mujer chibuleo, se comienza el abordaje de sus usos y transformaciones en concomitancia con la construcción de su identidad entre 1990 y 2016, que expongo en los siguientes capítulos.

Capítulo 2: Hitos de la transformación dialéctica indumentaria-identidad chibuleo

El presente capítulo identifica los hitos históricos que han incidido en los usos y transformaciones de la indumentaria de la mujer chibuleo entre 1990 y 2016 y en relación con su construcción identitaria. Para ello, en los siguientes apartados, se explica, por una parte, la forma en que los indígenas construyen y representan su identidad en concomitancia con la vestimenta. Por la otra, se efectúa un recorrido por los acontecimientos más destacados ocurridos en Ecuador en el período mencionado, que son referidos por los chibuleo como hitos en la transformación de su identidad. En esta clave se analiza la relación entre la identidad étnica y el uso indumentario de la mujer, poniendo de relieve los matices del uso en la esfera pública y privada.

De esta manera, se analiza la importancia que adquiere la vestimenta al ser portada durante los denominados levantamientos indígenas y el reconocimiento constitucional en el que se impulsa el uso de la vestimenta y los símbolos de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador como un derecho. Asimismo, se analizan las instituciones chibuleo que se forjan como producto de los levantamientos y el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas. Dentro de cada uno de estos hitos, pongo en evidencia la construcción de las categorías vestimentarias y su relación con las categorías identitarias, que en conjunto destacan la función simbólica del objeto de diseño indumentario.

2.1. La indumentaria en la construcción identitaria

El estudio de la indumentaria chibuleo y su rol en el proceso de construcción identitaria de este pueblo, da cuenta de continuas transformaciones que es preciso explorar. Para comprenderlas, en este apartado se comienza realizando un breve recorrido histórico por las múltiples transformaciones del uso indumentario indígena andino –zona en la que residen los chibuleo– desde el período colonial. El significado de portar esta vestimenta desde ese entonces, es parte de un proceso de autoadscripción y de adscripción por los otros (Barth, 1976), que a su vez puede ser analizado en términos de resistencia indígena (Bonfil Batalla, 1991). Este es nuestro punto de partida para estudiar la relación dialéctica indumentaria-identidad.

El vestido interviene en el establecimiento de las identidades debido a que funciona como un medio de comunicación eficaz en la interacción social (Roach y Eicher, 1992). En efecto, la comunicación del vestido a través de la apariencia externa –morfológica– es un elemento prioritario en el establecimiento de la identidad, por ser la primera forma de comunicación que interviene, incluso antes de la conversación verbal (Stone, 1962).

Es por lo antedicho que se estudia, por una parte, la función estética –detallada en el siguiente capítulo– que responde a la apariencia externa de la indumentaria y la forma en que se percibe. Por la otra, la función simbólica que refiere a los significados que representa esta vestimenta, como medio de comunicación (McLuhan, 1996). Estas dos funciones del vestido constituyen su función comunicativa, como afirma Fernández (2015a) desde el diseño de vestuario o indumentaria.

Los significados y características –tipos y propiedades específicas– de este vestido que comunica identidad pueden cambiar a través del tiempo en respuesta a cambios económicos, demográficos y sociales (Roach y Eicher, 1992). Es decir que los significados comunicados por el vestido varían a lo largo del tiempo muchas veces en sintonía con la apariencia de este vestido.

A partir de lo antedicho, se establece una relación de mutua imbricación entre la apariencia de la vestimenta y sus significados, una interacción en la que una influye sobre la otra, de acuerdo a los cambios estéticos y el entramado social. En efecto, sólo a través de la interacción social las personas “aprenden a interpretar, utilizar y modificar los significados del vestido socialmente construidos dentro de sus entornos culturales, contemporáneos e históricos” (Roach y Eicher, 1992, p.4, traducción propia). Puedo asumir, entonces, que los significados del vestido se construyen en la interacción social, enmarcada en un proceso histórico que incide en ella.

De ahí la importancia de estudiar lo que representa la indumentaria indígena en la etapa anterior a la década de 1990 –que explico a continuación– y la trama que se desenvuelve a partir de esta década –que detallo en los apartados subsiguientes–.

2.1.1. Breve cronología de la historia de la indumentaria indígena chibuleo: del período colonial a la década de 1990

La indumentaria indígena se ha desarrollado como elemento de resistencia, en una trama histórica de lucha frente a la dominación de otros grupos (Barth, 1976, p. 15; Garreta et al., 2001; Geertz, 2006). Este carácter dinámico denota que la vestimenta adquiere diferentes significaciones en su devenir histórico social y político, del mismo modo que las representaciones de los otros y de ellos mismos son susceptibles de cambio (Barth, 1976, p. 15).

En este segmento analizo tres grandes procesos históricos que definieron la relación indumentaria-identidad: las prescripciones del período colonial, las revueltas del siglo XVIII y los levantamientos de fines del siglo XX. En efecto, durante el período colonial, los españoles reglamentaron el uso de la vestimenta, prohibiendo a los indígenas portar lo que se denominaba el traje hidalgo español (Karasik, 2010) e imponiéndoles el uso de vestimenta campesina española (Anawalt, 2008). Después de siglos de dominación, en 1780 tienen lugar las rebeliones indígenas andinas, tras las cuales se acentúan aún más las restricciones del uso de prendas originarias. A finales del siglo XX, con la intervención de organismos internacionales y nacionales, las luchas indígenas por reivindicar sus derechos y su inclusión en las constituciones de los Estados-Nación, inicia un proceso de revitalización de su identidad, proceso en el cual comienza a vigorizarse la vestimenta indígena (Karasik, 2010; Iturralde, 2000).

Comencemos con el período colonial. En los Andes, luego de la conquista, se prohíbe el uso del vestido tradicional: “ese edicto respondía al interés por reprimir la identidad india y desculturalizar a la población”. Esta prohibición hizo hincapié en “la túnica y el manto masculinos, ambos emblemáticos de la cultura andina” (Anawalt, 2008, p. 463). Para 1572 –alrededor de cuarenta años posteriores a la conquista española en los Andes– se obligó a adoptar la indumentaria de los campesinos españoles, que consistía en pantalón, chaqueta y chaleco para el atuendo masculino, imponiéndose además la vestimenta de las campesinas españolas a las mujeres (Anawalt, 2008, p. 463). Sin embargo, luego de conquistar los Andes, los españoles se dirigieron a la zona de la Costa, lo que explica el hecho de que la vestimenta indígena se conservara en las zonas altas montañosas –como la que residen los chibuleo–.

En 1780, a partir de las rebeliones indígenas, un nuevo decreto más estricto que el anterior, prohibió el uso de vestimenta indígena. Pero lo que ocurrió en la práctica fue una combinación de las formas española y nativa. Los hombres cambiaron la túnica indígena por una chaqueta corta, pantalón hasta las rodillas y sombreros estilo español, mientras que las mujeres, en lugar de su vestido envolvente, comenzaron a usar faldas y camisas. Sin embargo, los indígenas continuaron tejiendo y usando accesorios prehispánicos (Anawalt, 2008, pp. 464-465).

La utilización de la vestimenta indígena en combinación con la no indígena es una amalgama que caracteriza la indumentaria portada en presente siglo XXI, adaptándose a materiales, formas y tintes novedosas, si bien es posible hallar una vestimenta similar a la del Siglo XVIII en determinadas regiones andinas más conservadoras.

Estos hechos explican las continuidades y transformaciones de la vestimenta indígena, que muestran una variación de prácticas que van desde el desuso parcial de esta indumentaria, la adopción de indumentaria no indígena al repertorio indígena y el cambio o reemplazo de unas prendas por otras, incluso antes de la independencia de las naciones conquistadas.

El intento de las autoridades españolas por prohibir la vestimenta indígena partía de la creencia en un conjunto de representaciones sobre los indígenas como salvajes, primitivos, exóticos (Jackson, 1995; Theodossopoulos, 2012; Ulloa, 2005, Ramos, 1994). Estas representaciones legitimaron la necesidad de la conquista que, si bien fue presentada como una cruzada civilizatoria contra los salvajes, se orientó principalmente a dominar a estos grupo y sus costumbres, tal como Matarrese lo expone para el caso del Chaco Argentino (Matarrese, 2013). Esta representación de los indígenas perdura hasta comienzos del siglo XVIII (Ulloa, 2005).

Luego de que las naciones se independizaran de los españoles en el siglo XIX, insertándose en el período republicano (Ulloa, 2005; Ayala, 2012), los indígenas continuaron en situación de subordinación respecto a las élites locales, en tanto no tenían acceso a la toma de decisiones políticas, así como tampoco a la igualdad de derechos y servicios socioeconómicos. Esto lleva a autores como Ulloa a afirmar que “los indígenas fueron excluidos del proceso de construcción de nación

como pueblos” (2005, p. 95). Esta continuidad en la exclusión se sostiene también con respecto a los mestizos (Briones, 1998; Grossberg, 1992).

En el siglo XX, en particular desde la década de 1970 las distintas etnias se involucran en un ciclo de protestas y negociaciones –con los no indígenas– por la reivindicación de sus derechos y su inclusión en los Estados-Nación (Jackson, 1995; Ulloa, 2005). De la mano de estas luchas comienzan a mantener, modificar o eliminar sus prácticas culturales (Jackson, 1995) para resignificar su otredad (Ulloa, 2005). En este proceso, la indumentaria atraviesa una serie de transformaciones.

Es en la segunda mitad del Siglo XX que los chibuleo inician un proceso de readopción de la vestimenta indígena, tal como fue el caso de los kayapó de Brasil (Turner, 1991) y de los emberá de Panamá (Theodossopoulos, 2012), aunque este caso transcurrió en el Siglo XXI. Si bien estos grupos no son referentes andinos, constituyen ejemplos paradigmáticos de grupos étnicos que construyen su identidad y autorrepresentan su cultura⁸⁸ a partir del uso y transformaciones de su vestimenta de pertenencia como diacríticos (Barth, 1976).

En efecto, en el caso de los kayapó, esto se materializa en los films que, si bien inician con la producción y representación de los otros, en particular del etnógrafo, posteriormente son producidos por sus integrantes (Turner, 1991). Cuando este grupo aprende el uso de las tecnologías cinematográficas y convierten su cultura en una cuestión clave en la lucha por sus derechos, reafirman su identidad.

En estas autorrepresentaciones, la vestimenta como diacrítico de la cultura cobra notoriedad. En el caso de los kayapó readoptan la vestimenta indígena en combinación con la no indígena. Cabe aclarar que en 1960 usaban indumentaria no indígena por influencia de los misioneros, y en 1980 empiezan a readoptar su indumentaria originaria. El uso readoptado de la indumentaria kayapó se volvió un medio para retomar el control sobre su imagen, exteriorizando su lucha en un contexto de reivindicación política (Turner, 1991).

⁸⁸ Para Wright (1998), la cultura entendida como un proceso dinámico, negociable y en permanente transformación, implica siempre un posicionamiento político.

Un proceso similar atravesaron los emberá de Panamá que, para el último cuarto del siglo XX habían dejado de usar su “atuendo tradicional”⁸⁹ para portar “ropa occidental” (Theodossopoulos, 2012, p. 593). En efecto, fue a partir de la introducción del turismo indígena en el país que alentó la reevaluación positiva de este tipo de indumentaria, y el uso de vestimenta indígena fue readoptada. A comienzos del siglo XXI, era posible evidenciar que en algunas comunidades emberá vestían atuendos tradicionales completos a diario, como una declaración de identidad. Sin embargo, fuera de la vista del turista los emberá combinan este atuendo tradicional con algunas prendas no indígenas –tops, camisetas, pantalones- para cubrir su cuerpo.

La autorrepresentación que es parte de su autoadscripción indígena (Barth, 1976), se relaciona de manera estrecha con el reconocimiento de las etnias como actores políticos. Este reconocimiento a su vez está articulado con los cambios constitucionales y las estrategias desarrolladas en ámbitos nacionales e internacionales a través de organismos estatales y multilaterales para posicionar a la etnia dentro de la sociedad, lejos de la idea de que necesitan ser representados por otros (Ulloa, 2005).

Entonces, las imágenes de los indígenas, que en un principio fueron desarrolladas por otros, han dado un giro hacia la autorrepresentación. Es decir que los indígenas, a través de determinadas características que construyen continuamente, se representan a sí mismos coadyuvados por las políticas constitucionales.

Estas autorrepresentaciones ocurren en una constante negociación (Wright, 1998; Jackson, 1995) entre la etnicidad privada y la pública. Weaver (1984) sostiene al respecto que la “eticidad privada [es] practicada por grupos o redes de miembros de minorías aborígenes en sus vidas cotidianas [y la] etnicidad pública [está] determinada por la arena pública de las relaciones entre el Estado-Nación y las minorías aborígenes” (p. 186). En tanto, por una parte, los miembros al interior de cada comunidad deciden qué características sostienen y reproducen en su vida cotidiana; y por la otra, también se cincelan características particulares en la

⁸⁹ Theodossopoulos (2012) hace una aclaración de su concepción de vestimenta tradicional y dice “veo la “tradicción” como un proceso dinámico y adaptable, y el “atuendo tradicional” no como una estática representación del pasado, sino como un estilo de vestimenta capaz de ajustarse a las demandas del presente.” (p.593, traducción propia).

relación del grupo indígena con el Estado-Nación u otros grupos no indígenas de modo estratégico a fin de marcar su distintividad e inscribirse en tanto actores sociales estratégicos.

Los movimientos indígenas, tanto nacionales como internacionales, inciden en la forma en que se conceptualiza la cultura, así como en la legislación que rige cada Estado- Nación (Jackson, 1995). Los pueblos indígenas muestran cambios importantes desde los inicios de 1970, sobre todo desde su incorporación efectiva al Estado-Nación, como en el caso de los tukano de Colombia (Jackson, 1995), inmersos desde entonces en un proceso de protesta y negociación respecto a las maneras de mantener, modificar o eliminar sus prácticas culturales.

Los grupos étnicos construyen estratégicamente su identidad indígena de manera de dinámica. No es fortuito, entonces, el hecho de que los indígenas readopten el uso de su “vestido étnico” (Eicher, 2000; Hansen, 2004), o la hayan mantenido como parte de su reafirmación identitaria (Jackson, 1995).

En este sentido, la vestimenta se convierte en un vehículo de identidad étnica y un símbolo del acceso a derechos —educación, participación social y política— como indígenas con la capacidad de autorrepresentarse, y los posiciona lejos de la concepción del indígena primitivo, incivilizado o el “buen salvaje” necesitado de protección (Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño, 2005).

La construcción de la identidad indígena implica, entonces, la representación de los indígenas por los otros y por ellos mismos: despliegan estrategias de lucha sociopolítica dentro de la comunidad y fuera de ella. Esto les permite a los indígenas conquistar un lugar en la sociedad, participando como nuevos actores políticos que resignifican su identidad ante sí mismos y ante los otros.

En esta tesis se estudia a los chibuleo desde la década de 1990 cuando comienzan este proceso de autorrepresentación y construcción de su identidad a partir de una etnicidad que se traslada desde el ámbito privado hacia la esfera pública (Weaver, 1984). Identidad que se articula con los levantamientos de la década mencionada, y los consecuentes cambios constitucionales de 1998 y 2008 que reconocen los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, convirtiéndola en una etnicidad pública (Weaver, 1984). Es decir que los chibuleo se autorrepresentan en el marco de las negociaciones al interior de la comunidad y en su relación con el Estado-Nación. En este contexto, la indumentaria

chibuleo aparece como un medio de autorrepresentación y de autoadscripción del grupo étnico en un contexto de reconocimiento público de sus capacidades y agencia políticas.

En efecto, y aun cuando los indígenas reafirman su identidad –como expuse–, con elementos vestimentarios indígenas, cabe aclarar que éstos son móviles (Abramoff, 2001; Barth, 1976; Beckett, 1998; Bonfil Batalla, 1991; Femenías, 2013; Jackson, 1995) y como tales se transforman en concomitancia con la indumentaria.

Como expuse en los primeros párrafos de este apartado, las transformaciones ocurren a partir de las reglamentaciones y prohibiciones del uso y no uso de la vestimenta indígena. Este grupo étnico, marcado por la una situación de colonización, posterior a la independencia de las naciones del dominio español continuaron reprimidos, y es aquí donde portar indumentaria indígena se convirtió en un emblema de subalternidad (Karasik, 2010). Sin embargo, cuando los Estados-Nación comenzaron a incluir a los indígenas como actores sociales dentro de las constituciones, fruto de sus reclamos, se inició un proceso de revitalización de la indumentaria indígena, una revalorización que más bien promueve el uso de la vestimenta y el mantenimiento de las diferencias, pero en un marco de reivindicación de derechos históricamente negados.

Estas transformaciones vestimentarias se ven reflejadas en el desuso, adopciones, cambios, reemplazo, adaptaciones, readopciones y también en la continuidad del uso de prendas que, si bien mantienen de manera parcial o total su forma, son modificadas por la introducción de nuevos materiales y nuevas técnicas de producción industrial.

A continuación, se analiza el rol que desempeña la mujer portadora de la vestimenta indígena para enriquecer la comprensión de la relación indumentaria-identidad, por ser quien ha mantenido su vestimenta propia, en términos nativos con mayor frecuencia que los hombres.

2.2. Levantamientos indígenas de la década de 1990: la importancia de la vestimenta propia

Los denominados levantamientos nacionales indígenas de la década de 1990 son el escenario en el cual los chibuleo advierten la importancia de portar la

vestimenta propia. Estos levantamientos que se suscitan a nivel nacional son fundamentales para dar cuenta de la presencia y protagonismo público de los pueblos indígenas. Allí, la mujer chibuleo utiliza su vestimenta propia mientras demanda el respeto de los derechos indígenas.

Los levantamientos de la década de 1990 en Ecuador se ubican en un contexto político más amplio -regional e internacional- que permitió devolverle la voz a una diversidad de minorías sociales. A través de sus reclamos, estas minorías presionaron a los Estados latinoamericanos para “ejercer una identidad diferenciada” (Spadafora et al., 2010, p. 238) –como en el caso de los pueblos originarios argentinos y sus reclamos territoriales–. Procesos que inciden y tensionan el ordenamiento jurídico sobre el que se sostienen los Estados-Nación latinoamericanos, exigiendo reformas constitucionales orientadas al cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas (Iturralde, 1997; Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010).

A nivel latinoamericano estos levantamientos implicaron reuniones secretas entre los indígenas, caminatas nocturnas para llegar a los lugares de encuentro, precarias y dificultosas condiciones materiales de existencia que claramente constituyeron un obstáculo, como lo indica Rodas (2009) en su libro *Tránsito Amaguaña, su testimonio*⁹⁰. Esto mismo fue sostenido por los hombres y mujeres chibuleo que recuerdan este proceso en el que llevaban a sus hijos a las reuniones y levantamientos.

Una informante chibuleo, MLL, hija de uno de los tres líderes indígenas del pueblo y del movimiento indígena provincial y nacional, recuerda esas largas caminatas en la noche y a escondidas durante la década de 1980. MLL recuerda que siendo menor a 5 años acudía con su padre a las reuniones en las que se gestaron las organizaciones indígenas que promovieron el levantamiento de 1990.

En Ecuador, la participación de la mujer en estos eventos fue de suma importancia. A nivel nacional fueron ellas quienes adelantaron las marchas, incluso “llevando en sus espaldas o aún en sus vientres a sus hijos se enfrentaban a los militares y policías (...) un hecho político sin precedentes en la historia del país” (De la Torre, 2010, p. 13), que marca la presencia e importancia de la mujer indígena.

⁹⁰ Tránsito Amaguaña fue una líder indígena de Cayambe que luchó por el acceso a la educación de los indígenas, de manera más amplia.

De acuerdo a mis relevamientos etnográficos, durante los levantamientos los hombres fueron la voz de los chibuleo, según afirman los taytas y corroboran las mamas⁹¹. Las mujeres, por su parte, al portar la vestimenta, cumplieron un rol fundamental, ya que les permitió ingresar a la ciudad sin ser reprimidas, tal como lo indica una de mis interlocutoras:

siempre las mujeres éramos primero, los hombres eran atrás para que no le repriman o cojan (...) porque a las mujeres los policías no nos maltrataban mucho, en cambio a los hombres les maltrataban, les pegaban, les llevaban presos. Tonces ellos eran más atrás, las mujeres éramos primeras, esa era la táctica de nosotros, entonces siempre íbamos las mujeres primero (Entrevista a MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre de 2016).

La intervención estratégica de las mujeres chibuleo en Tungurahua abrió paso al resto de la población indígena al interior de la ciudad. De anaco, *chumbi*, rebozo y sombrero se ocuparon las calles de Ambato durante los levantamientos de la década de 1990 (figura 9): las mujeres chibuleo con su vestimenta propia marcaron el espacio físico y, como consecuencia de este proceso de reivindicación, su indumentaria se transformó en un diacrítico identitario (Barth, 1976). A partir de entonces, evidenció su existencia y aportó en el reconocimiento de su etnia como sujetos políticos y parte de un mismo Estado-Nación. De ahí que la vestimenta propia representa el respeto: la indumentaria en tanto objeto de diseño tiene la función simbólica (Fernández, 2015a; Lobäch, 1981) de constituirse en una herramienta de reclamo de respeto para esta etnia.

⁹¹ Las mamas chibuleo presentes en los levantamientos de la década de 1990 expresan tener pocos recuerdos al respecto y me refieren con sus esposos para que lo expliquen, luego de indicar que ellas lo han olvidado. Este hecho implica que los hombres no sólo fueron la voz durante los levantamientos, sino que continúan en este rol. La ausencia de voz de las mamas debe ser analizada en futuros estudios desde una perspectiva de género. No obstante, la presente investigación se ciñe al campo del diseño en su cruce con la antropología de los pueblos indígenas, por lo que un estudio de esas características excede los límites de esta tesis.



Figura 9. Mujeres chibuleo con vestimenta propia, levantamiento de 1990.
Fuente: *El Heraldo* (Ambato, 1990).

El conjunto de prendas y accesorios que portan las mujeres chibuleo en la Figura 9 constituyen su vestimenta propia. Es denominada de esta manera por *taytas*, *mamas*, dirigentes educativos y políticos y mujeres que trabajan en instituciones educativas y financieras, para definir el uso de la vestimenta chibuleo durante los levantamientos indígenas de la década de 1990 que, para 2016, continúa en uso por parte de las mujeres que participaron en este evento.

Según se observa en la Figura 9, esta vestimenta está compuesta de *anacos* cuya longitud se extiende desde la cintura hasta cubrir la rodilla, *chumbis* que envuelven y sujetan los *anacos*, *rebozos* y *lishtas* que cubren la espalda y se sujetan en el centro del pecho con una longitud que excede la cadera, además de la *camisa* como parte de sus prendas, y dentro de los accesorios se observan los *sombreros* y *zapatos de taco bajo*.

Esta información que se desprende del análisis de la fotografía, también es referida en las entrevistas en las que se menciona el uso de *wallkas*, *orejeras*, *shigras* y *sacos* o *suéteres* –como lo definen mis informantes– durante el levantamiento. Además, uno de los *taytas* menciona el estado de la vestimenta con la que las mujeres acuden a estos eventos “algunos con nuevos, algunos con *usaditos* pero bien elegantes bien vestiditas, pero así... así como está mi esposa” (Entrevista a JJJ, Chibuleo San Francisco, abril de 2016).

Una vez mencionada la importancia de la mujer en los levantamientos indígenas y la tipología indumentaria definida como vestimenta propia, es preciso indicar que la intervención más destacada de los chibuleo en esta serie de eventos de la década de 1990, son los ocurridos en los años de 1990, 1992 y 1994 según consta en la bibliografía y hemerografía de referencia, y constatan mis interlocutores tayas y dirigentes políticos del pueblo. Estos acontecimientos se detallan en los siguientes apartados.

2.2.1. Levantamiento de 1990: el primer levantamiento nacional

El autodenominado por las organizaciones indígenas “levantamiento indígena” (Almeida, y otros, 1992) de 1990, fue una acción conjunta del movimiento indígena nacional que radicó en la toma de la plaza de Santo Domingo, ubicada en Quito, capital del Ecuador el 28 de mayo de 1990. La mencionada toma se expandió rápidamente, principalmente en las provincias de la sierra (Almeida y otros, 1992, p. 30). La demanda central de estos movimientos era el “reconocimiento del Ecuador como Estado plurinacional, y en consecuencia, la necesidad de una transformación profunda” (Benítez y Garcés, 2014, p. 268).

Esta manifestación constituyó, sin duda, un hito clave en la historia política y social ecuatoriana, en tanto marcó el inicio de un proceso de reafirmación de la identidad étnica a nivel nacional y de los chibuleo en particular. El levantamiento de 1990 es el resultado de un proceso de reacción de los indígenas respecto a la histórica exclusión a la que han sido sometidos.

Este levantamiento por el reconocimiento de los derechos colectivos visibiliza la articulación a nivel del Estado-Nación del movimiento indígena (Almeida, Arrobo y Ojeda, 2005; Almeida, 2008). En el marco de esta manifestación, particularmente las mujeres portaron la vestimenta propia de cada pueblo y desde esa marca identitaria disputaron su presencia en el espacio público (De la Torre, 2010; Almeida et al., 1992).

El levantamiento indígena de 1990 fue precedido por tres eventos importantes que marcaron la historia y articulación de la política indígena ecuatoriana: en primer lugar, la conformación de la Confederación de las

Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)⁹² en 1986. En segundo lugar, la propuesta de la CONAIE de elevar un proyecto de ley de nacionalidades indígenas al Congreso Nacional en 1988, que no fue acogido. En tercer lugar, la firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)⁹³. Estos hechos contribuyeron al reconocimiento de los derechos indígenas⁹⁴ en Ecuador y consolidaron la organización de los pueblos indígenas y su participación política hacia 1990.

De los eventos precedentes se destaca la conformación de la CONAIE, dado que ésta se convirtió en la principal impulsora del levantamiento y, más ampliamente, ha situado al movimiento indígena en la agenda política del Estado-Nación, con su consigna de cambiar la visión de la sociedad ecuatoriana respecto al indígena (Cruz, 2010).

El levantamiento de 1990 hizo públicas las demandas indicadas en el programa “Mandato por la Defensa de la Vida y las Nacionalidades Indígenas” (Almeida, Arrobo y Ojeda, 2005). En este programa los pueblos originarios piden inicialmente que se resuelvan los conflictos de tierras⁹⁵ y se implemente la educación intercultural bilingüe como un derecho (Almeida et al., 1992; Porras, 2005). Alcanza una mayor proporción al cuestionar la carta constitucional del Ecuador con respecto a la plurinacionalidad en un proceso reivindicatorio,

⁹² La CONAIE se constituyó en la expresión del movimiento indígena y organismo de representación política de las organizaciones indígenas a nivel nacional. Agrupó a las organizaciones ya existentes: Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de Ecuador (ECUARUNARI) por las organizaciones de la sierra y Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (COFENAIE) por las organizaciones de la Amazonía; posteriormente se adhirió la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa del Ecuador (CONAICE) (Benítez y Garcés, 2014).

⁹³ El Convenio 169 de la OIT ha constituido un instrumento jurídico internacional para la protección de pueblos indígenas y tribales. Propone el reconocimiento y la participación de dichos pueblos. “El respeto a la cultura, idiomas, la religión, la organización social y económica, y a la identidad propia.” (Benítez y Garcés, 2014, p. 271) y garantiza el derecho a los pueblos a decidir sus prioridades, controlar su desarrollo económico, social y cultural según sea posible y la participación en planes y programas de desarrollo nacional y regional que les afecten.

⁹⁴ El reconocimiento de los derechos indígenas en Ecuador es estudiado de manera extensa por autores como Jorge Sánchez Parga (2010) e Ileana Almeida (2008).

⁹⁵ Antes de 1990, los reclamos por la tierra se habían realizado a través de canales jurídicos institucionales, sin obtener resultados. El Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) daba respuestas que demoraban años y finalmente no solucionaban los problemas. Por estas razones “se conformó en la provincia de Chimborazo la Coordinadora de Movimientos de Tierras” (Porras, 2005, p. 221), que integró setenta y tres conflictos, provenientes de las provincias de Chimborazo, Bolívar, Cotopaxi e Imbabura, que se transformaron en una reivindicación concreta en el levantamiento de 1990.

solicitando puntualmente la reformulación del artículo 1, reconociendo al Estado ecuatoriano como plurinacional (Almeida, y otros, 1992, p. 25).

Así también, en el levantamiento de 1990 como menciona Luis Macas –líder indígena nacional– se demandaba “el respeto a nuestro pensamiento, formas organizativas propias y práctica política (...) así como el respeto a nuestros valores culturales” (Almeida, y otros, 1992, p. 26)⁹⁶, estos últimos tienen implícita a la vestimenta indígena.

Enfatizo en este punto el respeto como una categoría nativa identificada entre los chibuleo y de la que hacen uso líderes indígenas nacionales, en tanto se articula con el uso de la vestimenta. Este uso indumentario en el marco del respeto, si bien tiene sus raíces en el levantamiento de 1990, trasciende hasta el presente siglo XXI. Es en este sentido que De la Torre (2010), autora indígena, se refiere a las mujeres que con su presencia y el uso de sus vestidos aportaron en el cambio del rostro histórico de los indígenas. Para ella, en efecto, las generaciones nuevas asumen paulatinamente su misión social, siempre desde el respeto.

Lo antedicho da cuenta de un esfuerzo conjunto para resignificar la democracia y la justicia indígena. Desde este punto las mujeres indígenas “como sujetos políticos toman el escenario público para expresar sus demandas a través de sus propias interlocuciones con las sociedades y los estados nacionales a nivel político, o cualquier espacio que le ha tocado asumir” (De la Torre, 2010, p. 19). Es decir que el respeto demandado en 1990 con la incursión de la mujer indígena portadora de la vestimenta propia en el espacio público, ha trascendido a las nuevas generaciones.

Al respecto Prieto et al. (2005) mencionan que: “mientras se busca el respeto como pueblo culturalmente diverso se labra el respeto de las mujeres en el marco de sus relaciones con los miembros de las sociedades indígenas y mestizas” (p. 168). Es decir que el respeto demandado, implicaba relaciones interétnicas dentro de la sociedad ecuatoriana, un respeto cuya construcción es permanente.

Dentro de todo este contexto, uno de los puntos centrales que articuló el levantamiento de 1990 y adquiere relevancia para el presente estudio, fue la

⁹⁶ Durante este levantamiento los indígenas demandaban también el “reconocimiento de la medicina tradicional” (Almeida, y otros, 1992, p. 26), y reformas a leyes secundarias y exenciones tributarias para las organizaciones y comunidades indígenas (Porras, 2005).

“necesidad de fortalecer la identidad étnica” (Tello, 2012, p.75). El levantamiento constituyó un momento clave en la consolidación de la identidad chibuleo, y la vestimenta propia portada principalmente por mujeres durante el levantamiento marcó el uso indumentario como un aporte al reconocimiento identitario y su posterior fortalecimiento.

De este modo, el levantamiento que comenzó con demandas ligadas a la tenencia de la tierra, se expandió hacia otras reivindicaciones, todas en el marco de la demanda de respeto hacia la etnia y a sus prácticas culturales, entre las que está implícito el uso de su indumentaria.

Resultado de la coincidencia de la lucha por las tierras en provincias de la sierra y las reivindicaciones de índole político que mantenía la CONAIE para reformar el Estado-Nación, se produce en Quito la toma de la Plaza de Santo Domingo, el 28 de mayo de 1990⁹⁷. Es en este lugar que los indígenas demandan un diálogo⁹⁸ con el presidente de turno, Rodrigo Borja, con la finalidad de tratar asuntos referentes a “la situación agraria, la crisis económica, la declaratoria del Estado como plurinacional” (Porras, 2005, p. 222). Para el diálogo solicitado, los representantes de los pueblos originarios proponían la conformación de una comisión mediadora integrada por autoridades religiosas, activistas de derechos humanos, de la justicia y la paz de Ecuador, bajo la advertencia de que en caso de no ser atendidos se realizaría el paro nacional los días 4, 5 y 6 de junio de 1990, según lo había acordado la CONAIE, en su V Asamblea Nacional del 25 de abril de 1990. (Almeida et al., 1992; Porras, 2005).

Ante esta situación, el gobierno tuvo dos tipos de respuesta: por un lado, el menosprecio y la indiferencia inicial al movimiento indígena; y por el otro, una atención clientelar a los requerimientos para la solución del conflicto de unas pocas comunidades y no de su totalidad.

Como consecuencia, los días 4, 5, 6 y 7 de junio se registraron actividades del movimiento (Porras, 2005; Almeida et al., 1992) en la mayoría de las provincias de la Sierra y algunas de la Amazonía; las de mayor fuerza se produjeron en

⁹⁷ La apropiación de una serie de haciendas en conflicto desde 1988 había servido de ensayo al movimiento indígena para organizarse y planificar adecuadamente la toma de la plaza de Santo Domingo.

⁹⁸ El diálogo se constituyó en el segundo acto del levantamiento, lo que evitó que terminaran siendo reprimidos (Guerrero, 1995, 125).

Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar, Chimborazo y las de menor intensidad en Imbabura, Cañar, Azuay y regiones amazónicas como Napo y Pastaza. Los medios de comunicación, que en primera instancia ignoraron estos acontecimientos, conforme pasaban los días y los indígenas ponían en evidencia su fortaleza, fueron incrementando su cobertura.

Los levantamientos a nivel nacional implicaron la “obstaculización de carreteras, desabastecimiento de los mercados en las ciudades, concentraciones, marchas y actos esporádicos de violencia” (Porras, 2005, p. 222). Entre los hechos de mayor importancia estratégica se encuentran el secuestro de treinta y un policías y militares y la agresión a los dueños de la hacienda El Charrón, en Chimborazo.

Por una parte, la CONAIE denunciaba la militarización de carreteras y algunas comunidades (Porras, 2005; Almeida, 1992). Por la otra, los asociados de la cámara de agricultura, ganadería e industrias y los hacendados expresaban su voz contraria a las protestas indígenas y reclamaban acciones inmediatas por parte del Estado, anticipando que en caso de no ser atendidos, se organizarían para defenderse.

Para establecer acuerdos entre los indígenas y el gobierno respecto de las peticiones expresadas durante el levantamiento, se conformó el “Mandato por la defensa de la vida y por los derechos de los indígenas” (Porras, 2005, p. 225). La Iglesia como parte de la comisión mediadora propuesta por los representantes de los pueblos originarios, tuvo que intervenir constantemente. Finalmente, los acuerdos alcanzados fueron escasos y ninguno refería específicamente a la cuestión indígena, por lo que continuaron los levantamientos indígenas nacionales durante la década.

A nivel provincial, en Tungurahua, el 6 de junio de 1990 se realizó una concentración en su capital, Ambato, a la que concurren diez mil indígenas para dialogar con el gobernador respecto de una serie de pedidos, que iban desde “el congelamiento de los precios de los productos de primera necesidad, hasta la liberación de indígenas detenidos por las protestas de esos días” (Porras, 2005, p. 224).

Estos hechos quedaron testimoniados en el diario de campo del tayta Juan José Lligalo, quien da lectura a éste durante una de mis entrevistas. Este tayta junto a sus coidearios, su hermano Juan Lligalo y Nazario Caluña también taytas

chibuleo, alientan el levantamiento en su pueblo desde el domingo 3 de junio de 1990, evento que inicia junto a otras comunidades indígenas en el cantón Ambato al siguiente día, lunes 4. El martes 5, segundo día del levantamiento, surge una invitación al diálogo en el estadio Bellavista (Figura 10) por parte del Gobernador Callejas hacia los indígenas a través del tayta Juan José, diálogo que se interrumpe ante la negativa indígena de escuchar sólo discursos del gobernador y la consecuente decisión de continuar con la paralización. El jueves 7 de junio de 1990 se proclama el alza del levantamiento (Figura 11) local con una marcha hacia la gobernación de Ambato que estremece a la sociedad, como lo indica el tayta:

cosa que hacen temblar a los mestizos de la ciudad en una marcha que concentramos en la calle frente al estadio Bellavista y nos dirigimos hacia la gobernación donde en verdad nos encontramos a un diálogo y nos... y nos suscribimos un acta de compromiso que existen para la historia en nuestros archivos de las tres organizaciones (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, abril de 2016).



Figura 10. Mujeres con vestimenta propia, en las afueras del Estadio Bellavista previo al diálogo en el interior, durante el levantamiento de 1990.
Fuente: *El Herald* (Ambato, 1990).

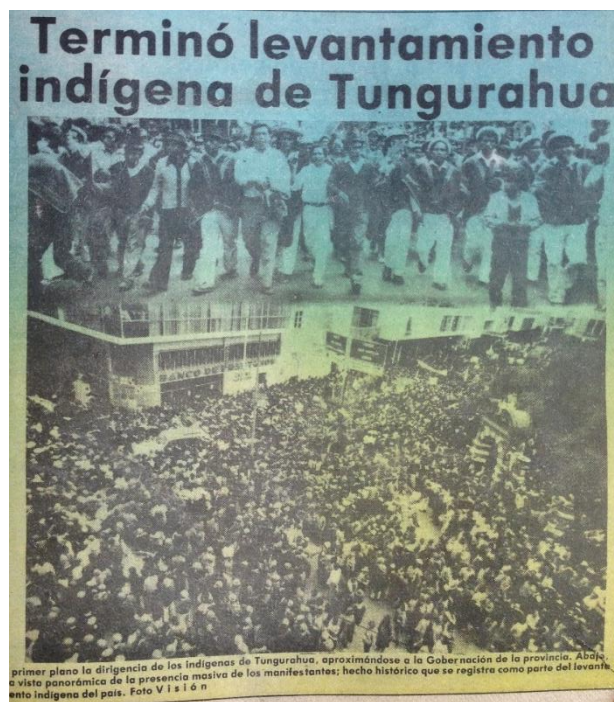


Figura 11. Indígenas frente a la gobernación de la ciudad de Ambato con motivo de la culminación del paro, parte del levantamiento de 1990.
Fuente: *El Herald* (Ambato, 1990).

Si bien durante el levantamiento indígena, como ya expuse, el hombre fue la voz chibuleo, las mujeres cumplieron un rol fundamental al constituirse en la estrategia de ingreso a la ciudad adelantando las marchas (De la Torre, 2010) y evidenciar la presencia del pueblo a través de la indumentaria de procedencia portada. La intervención estratégica de las mujeres chibuleo en Tungurahua durante los levantamientos abrió paso al resto de la población en su entrada a la ciudad, así lo manifiestan los testimonios de taitas y mamas chibuleo al abordar el levantamiento de 1990. Uno de ellos lo relata del siguiente modo:

nuestra estrategia era que adelante las mujeres, (...) ya dijimos nosotros por favor ustedes, a ustedes nadie va a hacer nada, ellas tumbaron a la policía, botaron los cascos al suelo y los pasaron a la ciudad así tumbando a las autoridades. O sea comenzó el diálogo en el año 90, era un gran levantamiento indígena, desde ahí que se ha cambiado por completo... hasta ahí a nosotros los indígenas nos consideraban como animales (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, abril de 2016).

Las mujeres de los levantamientos que abrieron paso al resto de la población, y que actualmente forman parte del grupo de las mamas chibuleo,

constituyeron un eje fundamental en estos eventos: su participación fue considerada estratégica para posicionar a la mujer como representante chibuleo.

Es en este levantamiento, que los chibuleo advierten la importancia de portar la vestimenta propia. Una informante, MLL, distingue a los hombres que en este evento no estaban vestidos de chibuleo, de las mujeres que mantuvieron la indumentaria durante el levantamiento:

Todos éramos indígenas, habían sí habían varones que se... se vistieron y ya... varones más que todo los varones se vistieron ya de mestizos, ¿por qué? porque había mucho discrimen, viendo a los indígenas se burlaban, quitaban el sombrero y todo y entonces los jóvenes empezaron a cambiar. Tonces ahí nos dimos cuenta y todo mundo hasta ahora nos sabemos burlar a los chicos diciendo que... como se llama... como ya se visten de mestizos, no le toman ni en cuenta, (...) por ejemplo en la ciudad en el primer levantamiento había muchísima gente de la ciudad que nos apoyaron bastante ¿no? En esa temporada cuando bajaron de las comunidades a las ciudades, no tenían almuerzo, los señores de la ciudad dieron almuerzo a la gente indígena, dieron agua, dieron fruta... las señoras del mercado principalmente, tonces ayudaron a hacer comida todo eso. Tonces a los chicos que estaban vestidos de mestizos no les querían dar pues. No les quería dar a ellos ¡no! a ellos ¡no! ¡dijo no! esto es... son solo para indígenas. Ellos [los hombres chibuleo vestidos de mestizos] también decían: nooo, nosotros también somos indígenas. Decían no porque usted no está vestido de indígena. Tonces las mujeres siempre hemos mantenido nosotros no hemos cambiado (Entrevista a MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre de 2016).

Es decir que los chibuleo no sólo necesitaron la articulación al interior de su etnia para ser reconocidos durante el levantamiento de 1990: también necesitaron vestirse de indígenas para ser identificados como tales y obtener apoyo de los grupos mestizos en la ciudad (Figura 12). Desde este evento, los chibuleo advierten la importancia de portar vestimenta propia, un uso que se extiende para los siguientes levantamientos nacionales de 1992 y 1994 en los que los chibuleo participan de manera activa.



Figura 12. Mujeres mestizas del mercado que se dirigen con alimentos para los indígenas, durante el levantamiento de 1990.
Fuente: *El Herald* (Ambato, 1990)

El desuso de la vestimenta propia por parte de los hombres, además de las burlas por parte de los no indígenas, como señaló MLL en la entrevista, es un hecho que se explica también a través de lo expuesto por Almeida et al. (1992) cuando hace referencia a los indígenas como los más pobres del Ecuador, fruto de la herencia del colonialismo interno y la inacción de los gobiernos:

tras las transformaciones de los 70s, el patrón de consumo indígena se había modificado sustancialmente y dependía cada vez más del mercado capitalista. La nueva vestimenta –el pantalón, la camisa, la chompa, los zapatos de caucho, la gorra de camionero– se adquiría en el mercado, ya no eran el poncho o las alpargatas que elaboraba artesanalmente la comunidad (p. 123).

El precio de las prendas es un factor determinante en el cambio de patrón de consumo indígena, ya que la vestimenta mestiza masculina mencionada por Almeida et al. (1992) tiene un precio mucho menor a los costos que implica la vestimenta propia, lo que hace más accesible la adquisición de la indumentaria mestiza, si bien no es el único factor influyente.

El desconocimiento –por parte de los mestizos– de los indígenas que no portaban su vestimenta propia, concuerda con lo dicho por Karasik (2010): “en Ecuador el corte de la trenza masculina, el abandono del poncho y el cambio del

quechua por el castellano se consideran señal de abandono de la identidad indígena” (p. 271). Es claro entonces lo que ocurre durante los levantamientos de 1990: la relación entre vestimenta e identidad se fortalece ante la mirada indígena, en tanto los identifica, y a su vez permite el reconocimiento de los otros.

El levantamiento de 1990 trastocó el escenario político ecuatoriano, situando a los pueblos indígenas como “sujetos sociales y actores políticos” (Iturralde, 2000, p. 24), y a la CONAIE como un actor político con capacidad de manifestar los deseos del sector, negociar con el gobierno e influir en la institucionalidad pública y la legislación. Este levantamiento fue clave para la construcción y maduración del movimiento indígena, además de permitir visibilizar el carácter excluyente de la democracia y el modelo económico vigente que perpetraba una situación de injusticia e inequidad para los sectores subalternos, como los pueblos indígenas (Tello, 2012).

El movimiento se convierte en la voz de las clases populares frente al Estado-Nación, y se constituye en un sujeto político que representa y plantea propuestas de transformación. Además, evidencia la necesidad de construir una sociedad nacional que respete prácticas culturales diversas, cuestionando el carácter excluyente del modelo económico de la época (Tello, 2012). El levantamiento de 1990 permitió el planteamiento de la necesidad de reestructurar el régimen democrático, en la medida que se reivindicó no sólo el reconocimiento de las identidades étnicas, sino, sobre todo, su demanda de participación política.

2.2.2. Levantamiento de 1992: 500 años de resistencia

El año 1992 fue el escenario de una marcha indígena que demandaba la legalización de los territorios de las nacionalidades de la Amazonía y la oportunidad para evidenciar la importancia de vías de integración de los pueblos y nacionalidades indígenas en las estructuras de decisión nacional.

Como resultado de estas acciones se articuló el apoyo de varios pueblos indígenas y el compromiso del presidente ecuatoriano Rodrigo Borja (1988-1992) para el reconocimiento de algunos territorios del Oriente (Tello, 2014). Esta marcha que se dio en el mes de abril constituyó el preámbulo para las movilizaciones de octubre de ese mismo año.

En este nuevo escenario de movilización se desarrolla un levantamiento nacional indígena similar al de 1990, en el que la mujer portadora de la vestimenta propia se destacó nuevamente como puntal de la estrategia de entrada a la ciudad. En esta ocasión, el levantamiento fue en “rechazo a la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América” (Benítez y Garcés, 2014, pp.268-269). Este contexto permitió sensibilizar a la sociedad respecto a la discriminación y explotación de los pueblos indígenas desde la conquista, articulando este hecho con las políticas de ajuste económico implementadas desde los años 1980 que afectaban a toda la población (Tello, 2014).

Este levantamiento dio lugar a que en las provincias ecuatorianas se desarrollasen protestas que les permitieran demandar justicia y equidad acorde a la realidad indígena, como había sucedido dos años atrás. En Tungurahua, el levantamiento indígena que inició el jueves 8 de octubre de 1992, llegó a una instancia de diálogo que se desarrolló en el estadio Bellavista el domingo 11 del mismo mes entre los indígenas de Chibuleo, Kisapincha, Pasa, San Fernando, Llangagua, Pilahuin, Apatuc, Angaguano Alto y Bajo, Salasakas, Tisaleo –grupos tungurahualeses–, y autoridades de la provincia, entre ellos el gobernador Santiago Barriga.

Durante esta negociación, los indígenas se indignaron por los ofrecimientos del gobernador de regalarles arroz y azúcar, entre otros. Este hecho está testimoniado en el diario de campo del tayta chibuleo Juan José Lligalo, quien al ser la voz indígena tungurahualese respondió a lo ofrecido del siguiente modo: “¡Carajo, no queremos arroz, azúcar! (...) verás señor economista Santiago usted tiene barriga y nosotros también tenemos barriga y por eso nos preocupamos” (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, abril de 2016).

La solución no residía en ofrecerles mercaderías; el problema radicaba según lo expresa el tayta en que “todavía no había justicia (...) nuestros dirigentes en Quito arreglaron el rebajo de gas y gasolina quedó hasta ahí (...) el precio hasta ahí se ha respetado” (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, abril de 2016). A pesar de estos desacuerdos, como resultado del diálogo se firmaron compromisos entre ambas partes.

Esta intervención causó tal impacto que fue registrada por la prensa local con el titular “Eco del levantamiento indígena”, mediante una foto (Figura 13) del

tayta chibuleo con vestimenta propia –poncho, camisa y sombrero– acompañada de una bajada que decía: “Juan José Lligalo, que se hallaba junto a los integrantes de la coordinadora provincial del paro indígena y comunicadores, se levantó para pedir ‘punto de orden’ al Gobernador, economista Santiago Barriga” (*El Herald*, 13 de octubre de 1992).



Figura 13. Juan José Lligalo en diálogo con las autoridades en el Estadio Bellavista durante el levantamiento de 1992.
Fuente: Foto visión. (Ambato, 1992). *El Herald*, Ambato

Para esta época, los chibuleo habían advertido la importancia de portar vestimenta propia, en tanto contribuía al proceso de reafirmación identitaria (Figura 14). Según lo menciona MLL, acudió al levantamiento incluso cargando a su hijo con bayeta. Asimismo, indicaba que en esta época “empezó más ya la organización de las mujeres, estaba dirigiendo un grupo de mujeres ya en la ciudad de Ambato” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre de 2016). Es decir que hacia 1992 la mujer comenzaba a tener una mayor participación y visibilidad, tanto al interior del grupo como frente a los otros no indígenas.



Figura 14. Mujeres y hombres indígenas con vestimenta propia, levantamiento de 1992.
Fuente: *El Herald* (Ambato, 1992)

El lunes 12 de octubre de 1992, aun cuando este día era el principal en la feria de Ambato, fue levantada y reemplazada por una marcha pacífica en la ciudad. Al igual que en 1990, el levantamiento de 1992 terminó con la ocupación del espacio público de los indígenas en las principales calles de Ambato portando vestimenta propia, fenómeno que también se observará en el levantamiento de 1994.

2.2.3. Levantamiento de 1994: movilización nacional por la vida

En 1994, durante el gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996), se recrudeció la implementación de medidas neoliberales, a la par de lo que sucedía en otros países latinoamericanos. El movimiento indígena, a través de los mismos mecanismos de protesta que en 1992 y con alcances parecidos al levantamiento de 1990, exigió la derogatoria de la Reforma de la Ley de Desarrollo Agrario, ley que favorecía la explotación empresarial y la disolución de las tierras comunales (Benítez y Garcés, 2014).

Consecuencia de las manifestaciones, los indígenas lograron que se archivara la ley y según indica Tello (2012), avanzaron “en un proyecto para el reconocimiento de la posesión ancestral de los territorios indígenas y la concesión de los correspondientes títulos de propiedad” (p. 79), demanda puntual que apareció inicialmente en el levantamiento de 1990. Con los resultados obtenidos en el levantamiento de 1994 parece clausurarse la primera fase del movimiento de

reivindicación y demanda indígena (Guerrero y Ospina, 2005) que, a partir de 1995, comienza a concentrarse en las estructuras estatales.

La negociación que propició el levantamiento de 1994 en un inicio se centró en los artículos de expropiación. Sin embargo, el objetivo de la CONAIE era “legitimar su discurso y demostrar su capacidad de representación de los indígenas y, de esta manera, ubicarse en el plexo de la esfera pública” (Guerrero, 2008, p. 147). Este no era el primer intento de la CONAIE de exponer su representatividad del movimiento político indígena, ya que como se expuso previamente, la decisión de llevar a cabo el levantamiento de 1990 había sido una decisión de esta organización, en su afán por convertirse en “la principal organizadora política del indigenismo ecuatoriano” (p. 121).

Esta reafirmación pública durante los levantamientos -y de ahí en adelante-, requirió marcadores étnicos como el vestido, el sombrero y el idioma, es decir diacríticos que identificaran al pueblo y sus dirigentes. En efecto, la indumentaria fue utilizada como “un mecanismo estratégico y consciente de autoidentificación”, para los dirigentes indígenas y particularmente para las lideresas “una estrategia política de posicionamiento público de la diferencia” (Pequeño, 2007, pp. 112-116). El uso de la vestimenta propia trasciende el espacio privado para situarse en la esfera de la representación política pública, encabezada por líderes y lideresas indígenas.

El levantamiento de 1994, al igual que los levantamientos anteriores, se encuentra registrado en el diario de campo del tayta Juan José Lligalo y en la memoria de los chibuleo como una “movilización nacional por la vida” (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, mayo de 2016). Luego de varias reuniones, el día jueves 17 de junio en Santa Rosa, los indígenas de esta parroquia junto con la de Juan Benigno Vela decidieron volverse a levantar y unirse a las protestas a nivel nacional. El sábado se abrió la posibilidad del diálogo en la ciudad de Ambato, con el Subsecretario del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP) y las autoridades de la provincia de Tungurahua, así como también con los coroneles de Cotopaxi. Sin embargo, no se alcanzó acuerdo alguno. El domingo 19 de junio de 1994 continuaron las negociaciones a través de representantes de la CONAIE, como lo indica Juan José Lligalo:

La sesión del diálogo se realizó en el teatro del Colegio Pio X de Atocha donde se hizo un debate muy fuerte con Gobernador y jefes del Batallón 38 Ambato. Los mensajes hechos por el presidente Luis Macas no fueron aceptados por estas ignorantes autoridades. Así, se sentó el vicepresidente de la CONAIE Rafael Pandan, dio su brillante exposición que fue aplaudido a cada rato por la multitud del Señor Alcalde, No pudo llegar, habló directamente por el teléfono Luis Macas dijo: el problema no está en... en mí, sino en los indígenas en general, lo que tiene culpa es el Señor Sixto (...). La gente quedan con mucho amor a la movilización. El siguiente día lunes 20 de junio se cerró por completo la feria de Ambato, por lo que seguramente se rascaron los gamonales, todos los mercados se hicieron vacíos (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, mayo de 2016).

Estas reuniones ocurridas en Ambato muestran la participación de los indígenas tungurahueses, en particular de los chibuleo, en conjunto con la CONAIE, en el levantamiento nacional. Así también ponen en evidencia la resistencia indígena a la opresión del gobierno, que se manifiesta en la paralización de las ciudades y el desabastecimiento de alimentos producido por el cierre de los mercados.

El uso de la vestimenta propia durante este tercer levantamiento fue fundamental, en tanto como lo indica TJJLL “nosotros los indígenas tenemos la esencia, de raíces porque nuestra vestimenta nos hace diferencia” (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, mayo de 2016). Es decir que portar la vestimenta propia era una declaración pública de su identidad.

El levantamiento de 1994 que a nivel nacional fue registrado como los sucesos ligados a la derogatoria de la Reforma de la Ley de Desarrollo Agrario, para los indígenas chibuleo fue una movilización nacional por la vida, en la que más allá de la derogatoria de una ley, se exigía el respeto de los derechos indígenas.

Los levantamientos de los años 1990, 1992 y 1994 que se fundieron en reclamos por justicia y respeto indígena, coincidían en demandar la legalización del territorio indígena y el reconocimiento de su propia identidad. Como se mencionó anteriormente, el respeto fue un factor sustancial para las comunidades involucradas, como recuerda el tayta TJJLL “desde ahí ya no hubo más (...) nosotros hemos conseguido ¡el gran respeto!” (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, mayo de 2016).

Los levantamientos⁹⁹ marcaron el comienzo de una nueva etapa en la que los chibuleo podían ser respetados en sus prácticas y costumbres, siendo la vestimenta propia uno de los significantes más visibles de este proceso. Durante estos eventos, los grupos indígenas eran liderados por mujeres que, portando su vestimenta propia, adelantaban las marchas y se enfrentan a los militares y policías que intentaban impedir su ingreso a las ciudades. En este escenario, las mujeres retomaron un lugar protagónico –luego de siglos de opresión– en la lucha indígena, convirtiéndose en protagonistas del nacimiento de una nueva etapa en la que los indígenas serían reconocidos como sujetos políticos. Y esto lo lograron mediante una redefinición del campo político a partir de sus símbolos, discursos y estrategias (De la Torre, 2010). Uno de estos símbolos fue la vestimenta propia.

La estrategia adoptada por el movimiento indígena basada en las movilizaciones fue una medida de presión para mantener alerta tanto al gobierno como a la sociedad mestiza. A partir de los levantamientos de 1990, la sociedad urbana-mestiza tomó conciencia tanto de la existencia de los indígenas, con los que habían estado compartiendo la misma comunidad nacional, como de los graves problemas que acarrearía ignorar su existencia, como hasta entonces (Almeida y otros, 1992; Porras, 2005).

Las demandas del movimiento indígena acceden a la agenda gubernamental luego de los tres levantamientos, logrando la implementación de la educación bilingüe y la participación indígena en la educación superior (Almeida et al., 1992; Porras, 2005). Este proceso de reconocimiento e inclusión se tradujo también en la ocupación por parte de los indígenas de puestos de trabajo en instituciones públicas y privadas, capacitación en gestión política e incluso su posicionamiento como dirigentes nacionales.

En estos nuevos escenarios el o la indígena según Guerrero (2008) “puede encausarse en una carrera de ‘líder’ vestido de poncho o anaco”. Para convertirse en líder, “ya no necesita enmascararse en el ropaje, el discurso y los gestos de un ciudadano blanco-mestizo dedicado a la política, como ocurría hasta hace apenas

⁹⁹ En esta instancia, es preciso indicar que, si bien se mencionan los levantamientos en estas tres fechas, obtuve más datos etnográficos del levantamiento de 1990, mientras que de los otros dos levantamientos mis informantes hacen escasas descripciones. No obstante, mis interlocutores concuerdan en que durante estos eventos portaron su vestimenta propia mientras demandaban respeto en el marco de la equidad étnica.

un par de décadas.” (p.141). Es en este proceso que las mujeres pueden portar su vestimenta propia en los roles que desempeñan, transformándola en una marca visible del reconocimiento étnico, un diacrítico (Barth, 1976).

De ahí que la vestimenta propia de las chibuleo representa el respeto, lo que, retomando a Fernández (2015a) y Lobäch (1981) indicaría que la indumentaria en tanto objeto de diseño tiene, para nuestro caso, la función simbólica de representar un reposicionamiento a nivel nacional de su pertenencia étnica, que fue también acompañado de la incorporación de algunas demandas en la legislación nacional.

Pueden entenderse, entonces, los motivos que los chibuleo tienen para portar su vestimenta propia y que este uso se extienda hasta el año 2016 –último registro etnográfico– aunque con adaptaciones al contexto de uso (Roach y Eicher, 1992) e incluso de la obligación (Foucault, 2015).

2.2.4. Implicaciones políticas de la transformación de la vestimenta propia

El cuerpo de la mujer indígena con vestimenta propia, como reseñé anteriormente, se convierte en un elemento consciente de autoidentificación que convierte al cuerpo “vestido y adornado” en un “territorio cultural y político, en donde se inscribe la identidad étnico-racial” (Pequeño, 2007, p. 116). De la Torre (2010) identifica que una prenda en particular, el anaco, se ha convertido, para las mujeres indígenas, en mucho más que un atuendo. Es, en efecto, “un acto político de denuncia y demanda” (p. 3). Portar la vestimenta propia es, entonces, una estrategia de autoidentificación, un acto político que denuncia la invisibilización del grupo étnico por parte del Estado-Nación y de la sociedad ecuatoriana.

La vestimenta propia portada por mujeres chibuleo en el espacio público durante los levantamientos, es similar a la portada en su comunidad, excepto por la propensión al uso de las prendas más nuevas que poseían, con la intención de presentarse “bien elegantes, bien vestiditas” (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, abril de 2016). Para las extensas jornadas de los levantamientos las mujeres iban preparadas, según lo indica TJJLL: “unas cargadas shigritas con cucachui, otras (...) de repente cuando toca sentar en levantamiento... ahí van llevando a hacer shuéter a hacer shigra, a tejer alguna cosa” (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, abril de 2016).

Las respuestas de mis informantes respecto a los cambios que ha experimentado la vestimenta propia desde 1990 coinciden en una negativa enfática, como si el cambio de su vestimenta implicaría dejar de ser chibuleo, como si la palabra cambio fuese un sinónimo de usar vestimenta mestiza. Según Sánchez (2013) “el cambio vestimentario y su función individualizadora tienen en las sociedades andinas una relevancia y significación muy particulares” (p. 29). Se comprende entonces la resistencia a admitir un cambio.

El conservar su vestimenta es un asunto de identificación, de reafirmación de la identidad. Sin embargo, al indagar de manera más profunda, los mismos interlocutores comenzaban a reconocer las transformaciones producidas en la vestimenta propia, las readopciones indumentarias indígenas y las adopciones de prendas mestizas, las que justificaban debido al clima.

Algunos de los cambios que pueden identificarse entre los levantamientos y el presente, se evidencian en la longitud de las prendas y los materiales, como sostiene MLL:

la forma de diseño de la ropa del traje antes era... hasta la *lishta* hemos hecho ya cortitas las *lishtas* eran hasta acá (...), así ya entonces poníamos las bayetas también todos esto tapado (...) tonces con eso vivían con eso ponía y encima una jerga que decían una jergueta que decían una bayeta... entonces sí se ha transformado bastante (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre de 2016).

Los *tupus* accesorios indígenas prácticamente en desuso para la época del levantamiento de 1990, se readoptan: “últimamente hemos estado recuperando casi unos 10 años por ahí estamos recuperando los *tupus*, (...) [antes] eran solo para las personas que tienen dinero” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre de 2016).

El clima frío de Chibuleo y el cambio en el material de prendas como el rebozo –anteriormente hecha de lana de borrego–, obligó a la adopción de prendas mestizas, como la chompa (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre de 2016). Prendas no indígenas que se adoptan en el contacto interétnico. Fueron, entonces, los acontecimientos de los '90 los que convirtieron a la vestimenta propia en un elemento clave del fortalecimiento de la identidad,

contexto en el cual surgen readopciones de prendas y/o complementos indígenas en desuso.

En este punto puedo advertir que la función simbólica (Fernández, 2015a; Lobäch, 1981) de la vestimenta propia que representa el respeto, se articula con la función estética y la función de utilidad o práctica (Fernández, 2015a; Lobäch, 1981) de este objeto de diseño. En tanto, por una parte, surgen transformaciones morfológicas como las del anaco, readopciones de la *lishta* y el *tupu*, y la adopción de prendas no indígenas. Por la otra, estas modificaciones permiten adaptarse a las mujeres a nuevos contextos de uso.

Los levantamientos no fueron la única forma de alcanzar “la autoafirmación de las nacionalidades y pueblos” (Almeida, 2008, p. 118). Además, se luchó por el cambio constitucional para la inclusión de los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos indígenas en la Carta Magna. En la Constitución de 1998 “por primera vez se formularon los principios, derechos y libertades demandados por los indígenas” (Almeida, 2008, pp. 118-119), lo que estableció un documento constitucional más democrático y que marcó el camino para acciones futuras.

2.3. La indumentaria en el reconocimiento constitucional

Los “pueblos y nacionalidades indígenas” de Ecuador, como se define en las constituciones de la República del Ecuador de 1998 y 2008, hacen uso de su vestimenta de procedencia étnica como un medio de identificación y diferencia (Barth, 1976) entre ellos y frente a los otros –no indígenas–. “La identificación entre indumentaria e identidad étnica es muy frecuente en los países con presencia indígena” (Karasik, 2010, p. 271). Esta vestimenta si bien se asocia al cambio cultural histórico (Sánchez Parga, 2013), también responde a factores de orden político que se plasman en derechos dentro de las normas supremas, tales son los casos de Ecuador y Bolivia.

A partir de la década de 1990, los levantamientos indígenas en Latinoamérica y sus demandas por la reivindicación de los derechos étnicos condujeron a la revisión de las cartas magnas de los países andinos (Briones, 2005; Iturralde, 1997; Ramos, 1994; Spadafora et al., 2010). En efecto, la constitución del año 2008 en Ecuador y la del año 2009 en Bolivia reconocen la plurinacionalidad y los derechos de los pueblos indígenas. Ambos países nombran dentro de sus

cartas magnas a la vestimenta como uno de los derechos de los pueblos indígenas¹⁰⁰.

La apertura de los gobiernos respecto a la denominada cuestión indígena y la actualidad de las reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia son factores determinantes en el establecimiento de la participación de los pueblos indígenas en el Estado-Nación. La Constitución de 1998 de la República del Ecuador constituye el puntal de lanza del proceso de inclusión de los derechos indígenas, tiene como detonante las manifestaciones nacionales de 1997.

La CONAIE convocó en esa instancia a la “Marcha por la Autonomía y la Plurinacionalidad” (Tello, 2012, p. 79) que sirvió de “preámbulo para plantear la necesidad de un espacio de diálogo en el que se expusieran los requerimientos de los diferentes sectores. Así, la CONAIE, la Coordinadora de Movimientos Sociales y organizaciones de Derechos Humanos citaron a una ‘Huelga Nacional’ para el 5 de febrero de 1997” (Porrás, 2005, p. 283).

En el marco de la movilización social que precipitó la destitución del presidente ecuatoriano Abdala Bucaram, se organizó una Asamblea Popular Constitucional (Iturralde, 2000; Tello, 2012; Porrás, 2005) en la que se elaboró un proyecto de nueva Constitución que incluía “el reconocimiento de derechos colectivos, el derecho a consulta y veto en el caso de megaproyectos en territorios indígenas y la propuesta de plurinacionalidad del Estado (retomando los elementos de la movilización)” (Tello, 2012, p. 80).

La propuesta desarrollada por la Asamblea Popular Constituyente no pudo reflejarse en su totalidad en la Constitución de 1998, dejando por fuera el criterio de plurinacionalidad y manteniendo la declaración constitucional de 1996 de Ecuador como país pluricultural y multiétnico (Tello, 2012). Sin embargo, previo a esta Constitución, Ecuador ratificó el Convenio 169 de la OIT, comprometiéndose se compromete a adecuar la legislación nacional según las disposiciones del convenio (Benítez y Garcés, 2014; Porrás, 2005; Tello, 2012).

¹⁰⁰ Este protagonismo de la vestimenta de pueblos indígenas en las normas supremas de Ecuador y Bolivia, no se replica en los otros dos países miembros de la Comunidad Andina (CAN), Colombia y Perú. Sin embargo, la Constitución Política de Colombia de 1991 que se encuentra vigente –con sus últimas actualizaciones de 2006–, nombra en reiteradas ocasiones a los pueblos indígenas para referirse principalmente a sus territorios. Mientras la Constitución Política de Perú de 1993 vigente, menciona a los “pueblos originarios” en un solo artículo –N° 192– para indicar que se requieren porcentajes mínimos para acceder a una representación.

Con los antecedentes expuestos, la Constitución de 2008 reconoce al Ecuador como un Estado Plurinacional, lo que permite que “los derechos colectivos de los pueblos indígenas tengan garantía de ejecución y aplicación” (Benítez y Garcés , 2014, p. 271). En adelante me centraré en la Constitución de la República del Ecuador de 2008 y los artículos que refieren a la vestimenta de los pueblos indígenas como antesala para abordar a los chibuleo y el uso de su indumentaria propia.

La Constitución define a Ecuador como un Estado único e indivisible constituido por comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, pueblo afroecuatoriano, pueblo montubio y comunas (Artículo N° 56). En el artículo N° 57 reconoce y garantiza específicamente los derechos colectivos de comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, por lo que este artículo enmarcado en el capítulo cuarto respecto de los “derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades” confiere protagonismo al grupo indígena dentro de la Constitución y obliga a respetarlos en todos los campos de interacción.

El Estado plurinacional ecuatoriano plasma en la Carta Magna de 2008 el derecho de las comunidades, pueblos y nacionalidades a fortalecer su identidad y sentido de pertenencia, como textualmente indica en el artículo N° 57: “1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social”. Este sentido de pertenencia se visibiliza al portar la vestimenta propia, como una de las costumbres y símbolos étnicos que fortalece la identidad (Yépez, 2015).

Este mismo artículo es directo y preciso respecto a la posición del Estado en el uso de la vestimenta como un derecho colectivo de las comunidades, pueblos y nacionalidades: “Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen”. Este articulado al ser parte de la Norma Suprema incita a su aplicación tanto en la esfera pública como en la privada, según el ámbito de interacción que corresponda.

La vestimenta que identifica dentro de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas, expuestos en la norma constitucional, refiere a lo que Eicher (2000) y Hansen (2004) denominan como “vestido étnico”. Este vestido surge a partir de la comparación de unos grupos con otros y sus significados se

construyen en el devenir histórico y político de sus pueblos. Este vestido étnico es la vestimenta propia reconocida por los chibuleo.

En vista de que la vestimenta es un símbolo de identidad étnica y que constituye un medio de comunicación, es importante mencionar el punto 1 del artículo N° 16 de la Constitución de 2008:

Todas las personas, en forma individual o colectiva, tienen derecho a: 1. Una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus propios símbolos.

En efecto, promueve el derecho de las personas a mostrar su pertenencia a pueblos y nacionalidades a través de la indumentaria, en tanto medio de comunicación y símbolo de identidad.

Los artículos constitucionales se concretaron, asimismo, en políticas para su aplicación conjunta con el Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) 2013 – 2017 “Construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad”, que en su quinto objetivo incluye a la vestimenta dentro de las costumbres que comunican identidades.

Más específicamente, el inciso 5.2 declara “preservar, valorar, fomentar y resignificar las diversas memorias colectivas e individuales y democratizar su acceso y difusión” y la política 5.7, que impulsa a “promover la interculturalidad y la política cultural de manera transversal en todos los sectores” y de ésta su literal 5.7.b, que decreta “garantizar una educación intercultural para todas y todos los ciudadanos, en todos los niveles y modalidades, y con pertinencia cultural para comunidades, pueblos y nacionalidades”. Todos estos elementos reconocen a la indumentaria como parte de la memoria colectiva de los pueblos (Yépez, 2015) y como un medio de difusión de su pertinencia cultural.

Articulando la ley con la práctica indígena, sostengo que los chibuleo son uno de los pueblos que muestra su pertenencia a través de la indumentaria. Las mujeres de este pueblo, principalmente las mamás, utilizan cotidianamente en sus comunidades la vestimenta propia. Caso similar ocurre con las profesoras y estudiantes de la Unidad Educativa del Milenio (UEM) Chibuleo que utilizan este

tipo de vestimenta diariamente; las profesoras como vestimenta de la cultura y los estudiantes como uniforme de la cultura, como explico más adelante.

Este uso indumentario guarda relación con los artículos de la Constitución que promueven el uso de la vestimenta de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, y decantan en políticas educativas –inmersas en las políticas más amplias del PNBV 2013-2017– como las establecidas en el Modelo de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB) y entidades del sector laboral a través de sus reglamentos internos.

En efecto, el MOSEIB se fundamenta en artículos de la Constitución de la República referentes a la educación, algunos de ellos vinculados al uso de la indumentaria como parte del aprendizaje en el ámbito cultural y la diversidad dentro de la visión intercultural, como los articulados N° 29 y N° 343 que garantizan el derecho de las personas a aprender en su propia lengua y exigen al sistema educativo nacional aplicar una educación con perspectiva intercultural, respectivamente.

El artículo N° 57 literal 14 de la Norma Suprema que también referencia el MOSEIB, constituye una mejor aproximación al rol de la vestimenta y la promoción de la diversidad cultural en la educación intercultural, ya que propone “el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje”. Aun cuando el literal 19 del mismo artículo 57 de la Carta Magna es preciso respecto al impulso del uso de la vestimenta propia, el MOSEIB no lo menciona, pero aplica su contenido.

La aplicación de los articulados de la Carta Magna se evidencia en el punto 4, denominado Política Estatal con respecto al Sistema de Educación Intercultural Bilingüe del MOSEIB, que señala como una de las responsabilidades que asume el Estado en el proceso de educación intercultural bilingüe, el respeto por el uso de “vestimenta con pertinencia cultural” (Subsecretaría de Educación Intercultural Bilingüe, 2013). Puedo advertir entonces que esta categoría es un término abordado desde las políticas estatales en específico del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, para referir a lo que en esta tesis se describe como vestimenta de la cultura.

Si bien la disposición general primera del MOSEIB señala la aplicación de este modelo a partir del año lectivo 2014 – 2015, la utilización de la vestimenta con

pertinencia cultural se había practicado desde la fundación de las instituciones educativas en las comunidades chibuleo. Así lo indica el Magister Alberto Guapizaca¹⁰¹ actual Rector de la UEM Chibuleo, cuando afirma que: “nuestros estudiantes siempre han utilizado la vestimenta indígena para recibir clases porque esa es nuestra identidad” (Entrevista con AG, Chibuleo San Francisco, mayo de 2016).

Este hecho pone en evidencia que la utilización de la vestimenta propia en la institución educativa no dependió exclusivamente de la aplicación de una normativa, pero sí le otorgó un marco de legitimidad por fuera de la comunidad. De ahí que se pueda poner en relieve la imbricación entre las prácticas identitarias indígenas, en este caso el uso indumentario, y las políticas públicas que las incentivan.

En entidades privadas del sector laboral como las cooperativas de ahorro y crédito *Mushuc Runa, Chibuleo* y *Kullki Wasí* fundadas por chibuleos y reconocidas por el pueblo como las de mayor importancia, el uso de la vestimenta está normado en sus reglamentos internos de trabajo. Reglamentos que exigen a sus trabajadores desempeñar sus tareas con uniforme¹⁰², y consideran los artículos constitucionales referentes a los derechos de los pueblos indígenas. Este uniforme es, entonces, una derivación de la vestimenta propia, o vestimenta que identifica como es referida en la Carta Magna, a la que se le realizan adaptaciones morfológicas que estandarizan su uso, y se le suman prendas mestizas con identificativos institucionales¹⁰³. Abordo así el uso de este uniforme, generalizado en este tipo de instituciones financieras.

Los artículos que refieren a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas contenidos en la Constitución de la República del Ecuador de 2008 y sus

¹⁰¹ Alberto Guapizaca, de procedencia indígena, es rector de la UEM Chibuleo, ha ejercido funciones de docente y director de instituciones educativas primarias y secundarias, y cuenta con estudios de grado y posgrado en educación. Ex Director y Subsecretario del Ministerio de Educación.

¹⁰² “El uniforme es una expresión de autoridad y ayuda al que lo viste a destacarse entre una multitud” (Jones, 2005, p. 27).

¹⁰³ Los identificativos institucionales hacen referencia a la identidad corporativa de las cooperativas de ahorro y crédito, que no se trata tan solo de nombres y “logotipos” (Costa, 2009, p. 202). Según Costa “la identidad corporativa es un *sistema* de comunicación que se incorpora a la estrategia global de la empresa, y se extiende y está presente en todas sus manifestaciones, producciones, propiedades y actuaciones” (Costa, p. 202). La identidad se transforma en imagen (Costa, 2009) en las organizaciones, éstas norman el uso de prendas con identificativos que vinculen a los empleados con la institución, entonces los empleados –no sólo el producto o servicio que se ofrece– se transforman en portadores de la imagen institucional.

consecuentes políticas y reglamentos para su aplicación, estimulan un proceso de revitalización indígena que comenzó a tornarse más visible en muchas naciones latinoamericanas en los últimos veinte años del Siglo XX (Iturralde, 2000).

Para comprender esta revitalización de los pueblos indígenas, un primer elemento a explorar es el proceso de “territorialización de las sociedades indígenas”, y la apertura de un nuevo modo de relacionamiento “con los gobiernos y con el conjunto de la sociedad, de una manera crecientemente política” (Iturralde, 2000, p. 24).

La vestimenta propia muestra la pertenencia a un territorio y constituye uno de los factores de revitalización de los pueblos indígenas porque es una forma de relacionarse con el gobierno y con la sociedad. En los chibuleo esta revitalización se evidencia en las transformaciones de prendas femeninas como las camisas, la permanencia del anaco e incluso en volver a usar prendas como la *lishta* que se encontraba en desuso, lo que Karasik (2010) denomina readopciones.

La indumentaria acompaña el proceso de revitalización de los pueblos indígenas, se readopta y transforma para adaptarse a nuevos contextos en los que incursiona la mujer indígena y en el caso particular de las chibuleo en los ámbitos laborales en los que participa con el surgimiento de instituciones educativas y financieras.

Las mujeres indígenas que portan la vestimenta de su procedencia como lideresas políticas¹⁰⁴ y como profesionales que se insertan en el sector laboral en puestos a los que sólo accedían los no indígenas, evidencia “el creciente interés entre sectores intelectuales y políticos indígenas por enfatizar su vestimenta y estimular la reproducción cultural de sus colectividades” (Pequeño, 2007, p. 106). La vestimenta indígena “dado el nuevo contexto histórico, político y social del renacer étnico (...) adquiere el sentido de estrategia identitaria (...) un símbolo manifiesto de pertenencia” (p. 106).

La participación laboral de las mujeres en instituciones públicas y privadas, en el caso particular de los chibuleo la institución educativa UEM Chibuleo y las

¹⁰⁴ Nina Pacari es un ejemplo de ello: fue nombrada Ministra de Relaciones Exteriores en 2002, convirtiéndose en la “primera lideresa indígena al frente de la diplomacia ecuatoriana, así como la primera canciller indígena de Sudamérica” (Pequeño, 2007, p. 103).

cooperativas de ahorro y crédito, tiene un trasfondo que se vincula estrechamente con el uso de la vestimenta de procedencia.

El uso de la vestimenta indígena en espacios educativos durante años fue motivo de burla por parte de los mestizos, como señalan Guerrero y Ospina (2005) respecto a la educación superior. Esto es confirmado por dos de mis informantes en el caso del uso del sombrero chibuleo, una de ellas como estudiante en una institución educativa secundaria (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016); y otro como dirigente indígena mientras viajaba en el transporte público para dirigirse a su trabajo en la CONAIE (Entrevista con AP. Ambato, enero 2015)

Por estas razones y la necesidad de aceptación, algunas mujeres indígenas dejaron de usar esta vestimenta en el ámbito educativo, retomando su uso a partir de los procesos políticos reflexivos de lucha por el reconocimiento de sus derechos. Pero no sólo el uso de su vestimenta propia les generaba inconvenientes: el caso relatado por Guerrero y Ospina (2005) de una mujer indígena a quien inicialmente le negaron una beca educativa en tanto suponían que no era indígena porque no portaba la vestimenta de su procedencia, muestra que también no usarla en ciertos espacios les generaba un obstáculo.

Las experiencias de readopción de la vestimenta de su procedencia no es un proceso único de las comunidades indígenas de Ecuador: así también, en los Andes bolivianos, las mujeres indígenas al obtener títulos universitarios adoptan nuevamente la vestimenta de su procedencia como “señales resignificadas” de su identidad (Salazar, 2006, p. 22).

Si bien el portar vestimenta indígena en el ámbito educativo –como estudiantes– y laboral profesional, es un escenario distinto al que se enfrentaron las mujeres indígenas durante los levantamientos de la década de 1990, en todo caso el portar la vestimenta indígena es un significante político que expresa esta revitalización identitaria. Regresar al uso de la vestimenta indígena es un “regreso social de la identidad india (...) una afirmación de la voluntad de ser indios y hacerse respetar como tales” (Guerrero y Ospina, 2005, p. 178).

Las experiencias de discriminación sufridas por las mujeres indígenas que accedían a la educación portando vestimenta indígena, han sido subvertidas y resignificadas a través de su rol profesional, convirtiendo a la educación en “una

herramienta para frenar los atropellos”, así como un estímulo para “superarse a través del estudio” y ocupar cargos intelectuales antes que físicos (Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño, 2005, p. 171). En este sentido, la vestimenta expresa el aumento del capital cultural de las mujeres que se desempeñan en estas instituciones. La educación se ha convertido así en una herramienta “para impulsar y producir reflexiones acerca de la identidad étnica” (Pequeño, 2007, p. 110) y visibilizar a la mujer indígena ecuatoriana en el espacio académico y profesional.

Hasta este punto, puede notarse que el uso de la vestimenta indígena es retomado por las mujeres profesoras luego de la obtención de un título universitario para mostrar la resignificación étnica en el espacio educativo. Sin embargo, con la educación bilingüe, el reconocimiento de los indígenas en las cartas magnas de 1998 y 2008 y la adecuación a prerrogativas internacionales de inclusión indígena, se marca un nuevo rumbo de la educación en la vida indígena. Las nuevas generaciones de indígenas acceden a una educación en la que se promueven sus prácticas comunitarias y, con ello, el uso de la vestimenta es normado desde la educación básica. En este contexto, las profesoras bilingües portan vestimenta propia y se transforman en modelos a seguir para sus estudiantes.

2.4. Indumentaria e instituciones chibuleo

El acceso de la mujer indígena al ámbito laboral, ha sido difícil, más aun al conservar su vestimenta propia. Sin embargo, en las comunidades chibuleo, las instituciones educativas y financieras promueven su participación en estos espacios.

En el caso de las lideresas indígenas que expone Pequeño (2007), “el uso de la vestimenta como rasgo identificador de identidad se resignifica de manera positiva, deja de estar desvalorizado por la cultura dominante concebido como un rasgo de retraso” (p. 111).

Para las chibuleo, asimismo, el portar la vestimenta indígena en las instituciones también resignifica su identidad de manera positiva, al mostrar su participación en espacios laborales fuera del campo. Es decir que la indumentaria es una estrategia de posicionamiento público sumamente fructífera. En los siguientes apartados abordo la manera en que surgen las instituciones mencionadas y el lugar que ocupa la indumentaria en ellas.

2.4.1. Vestimenta de la cultura y uniforme de la cultura en la UEM Chibuleo

En este apartado refiero a la formación de la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo, que agrupa educación inicial, educación general básica, bachillerato general unificado y bachillerato internacional. En esta institución se porta vestimenta que es denominada mediante las categorías de vestimenta de la cultura y uniforme de la cultura. Estas categorías surgen en el marco de la educación intercultural bilingüe y, específicamente, de instituciones como la que se estudia.

El acceso a la educación para las mujeres indígenas ha sido difícil “por razones culturales y económicas” (Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño, 2005, p. 170). En Ecuador, así como en otros países latinoamericanos, la educación pública extiende su cobertura a partir de los años cincuenta dentro de las políticas desarrollistas (Ossenbach, 1999).

La expansión de la educación ocurrió debido a las demandas indígenas, puntualmente desde fines de la década de 1940. Destacan las escuelas en la provincia de Pichincha promovidas por líderes como Dolores Cacuango¹⁰⁵ y maestras normalistas afiliadas al Partido Comunista (Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño, 2005).

En esta misma zona, posteriormente, se experimenta con procesos de alfabetización haciendo uso del kwicha. Estos procesos se consideran como el inicio de la educación bilingüe en el Ecuador (DINEIB, s.f.). Desde ese entonces la educación se convierte en una herramienta para los pueblos indígenas, primero en su lucha por la tierra y la propia educación y, seguidamente, por el reconocimiento de sus derechos como pueblos y nacionalidades (p. 170).

La educación bilingüe inicia en “un contexto ideológico de integración y asimilación” (Abram, 2004, p. 3), con la intención –por parte de los Estados-Nación– de desarrollar programas que redujeran el aislamiento de los pueblos indígenas. Esta primera fase fue implementada principalmente por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), las iglesias, comunidades y ONGs. El fortalecimiento organizativo de los pueblos indígenas en países de Latinoamérica, sumado a la atención que obtuvieron en 1992, hace que los indígenas comiencen a ver cristalizada una de

¹⁰⁵ Dolores Cacuango líder indígena y militante de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Originaria de Cayambe – Ecuador (González, 2011).

sus reivindicaciones con la educación bilingüe y también a asumirla como una estrategia para revitalizar su tradición, lengua y cultura (Abram, 2004, p. 1).

La formación de la UEM Chibuleo inaugurada el 12 de noviembre de 2014 (Figura 15), marca la importancia de portar la vestimenta del pueblo. En tanto, por una parte, se norma el uso de la vestimenta con pertinencia cultural –término adoptado por el Estado- para los estudiantes; y por la otra, los profesores indígenas bilingües internalizan el uso de esta indumentaria como vestimenta de la cultura en el marco de resignificación de su identidad.



Figura 15. Inauguración de la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2014)

La UEM Chibuleo es el resultado de los avances educativos de una nación intercultural que posibilita el mismo acceso a la educación a etnias diferentes, además de los mestizos y blancos que ya se encontraban incluidos. Esta institución forma parte de las Unidades Educativas del Milenio que surgen a partir de la Declaración del Milenio (2000) de Naciones Unidas (2005) para crear instituciones que satisfagan las necesidades económicas y sociales de los ciudadanos.

Su implementación en Ecuador obedece a una política gubernamental que tiene como fin mejorar la calidad de la educación pública y ofrecerla a sectores marginados, lo que explica su construcción en zonas rurales históricamente excluidas de los servicios educativos. Según manifiesta el Ministerio de Educación

(2012) la finalidad del proyecto ha sido mejorar la calidad de los servicios educativos, al dotar de infraestructura educativa integral, recursos físicos y tecnológicos, para que estas unidades se transformen en el referente de un modelo educativo del tercer milenio.

Las Unidades Educativas del Milenio en Ecuador, según Flores (2016) “conllevan formas modernas de concebir el mundo: espacios (...), así como formas concretas de relacionarse en él (normas para cada lugar, tecnología” (2016, p. 16) Desde el Estado se pretende que su oferta educativa complemente las necesidades de la comunidad y aborde la Educación General Básica y el Bachillerato. Para ello, el Ministerio de Educación (2012) promueve en las UEM la elaboración de su Plan Educativo Institucional (PEI) de forma participativa, con el fin de respetar así las diversas características culturales, sociales y económicas.

Sin embargo, Flores (2016) desde su análisis de las UEM en la Amazonía ecuatoriana menciona que, al ser proyectos planteados desde “las lógicas del capitalismo moderno (...) homogenizan a la población indígena para asimilarlos en el contexto de lo nacional” (p. 18). Es decir que por una parte se pretende respetar las características culturales y, por la otra, se homogeniza a los indígenas como parte del mismo proyecto. Este doble sentido se muestra en la indumentaria que portan en la UEM Chibuleo, en tanto por una parte se impulsa el uso de vestimenta de procedencia, mientras que, por la otra, el Estado dona indumentaria indígena sin particularizar las diferencias de cada pueblo.

La UEM Chibuleo tiene sus antecedentes en la década de 1940, en el tiempo de las escuelas de Dolores Cacuango y la lucha por alfabetizar a la población indígena en su propio idioma. Una serie de instituciones que se desarrollan en la comunidad de San Francisco de Chibuleo, decantan en la UEM inaugurada en 2014.

En el año de 1947, en la comunidad de Chibuleo San Francisco, se instaura por primera vez una escuela fiscal hispana con el nombre José Elías Pinto (Krainer, 1996). En este lugar se forman quienes más tarde se convertirían en líderes de la comunidad¹⁰⁶: tayta Nazario Caluña Espín, Juan José Lligalo y Segundo Juan

¹⁰⁶ Los taytas continuaron sus estudios en Chimborazo en las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERP). Estas escuelas inician en 1964 bajo la dirección de Monseñor Leónidas Proaño, denominado el “Obispo de los indios” (González, 2011; Krainer, 1996; Yáñez, 2009), con el objetivo de alfabetizar y educar a adultos kichwahablantes. Aquí se forman indígenas que llegaron a ser

Lligalo, indígenas que desde esa época acudían a recibir clases con su vestimenta propia. Líderes que posteriormente pasaron a formar parte de la planta docente (PEI, 2013-2014) de la escuela, así como también principales dirigentes de UMICT, ECUARUNARI y CONAIE.

En 1985, en el marco de la Educación Bilingüe Bicultural (EBB)¹⁰⁷ se fundó el primer Jardín de Infantes Bilingüe “Rumiñahui” en la misma comunidad de Chibuleo San Francisco, cuyas instalaciones funcionaron junto a la Escuela José Elías Pinto (Krainer, 1996). Para este año, la Ley de Educación en Ecuador se propuso “preservar y fortalecer los valores propios del pueblo ecuatoriano, su identidad cultural y autenticidad dentro del ámbito latinoamericano y mundial; (...) facilitar la conciencia respetando la identidad cultural de los diferentes grupos étnicos y de sus genuinas expresiones” (Krainer, 1996, p. 37). Estos fines educativos constituyen un mayor acercamiento al respeto por la identidad de los diversos pueblos y dentro de ello, el respeto al uso de la vestimenta propia.

En 1986 en el marco del proyecto de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB)¹⁰⁸ de la Agencia de Cooperación Alemana *Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit* (GTZ)¹⁰⁹, se implementó la Educación Bilingüe Intercultural en la Escuela Fiscal Mixta José Elías Pinto (Krainer, 1996; PEI, 2012-2013) desde el año lectivo 1986-1987. En esta institución, la comunidad y la

maestros y líderes de las organizaciones y participaron en el planteamiento de la propuesta de Educación Intercultural Bilingüe de 1988 (González, 2011). Tal es el caso de los tres tayas.

¹⁰⁷ En Ecuador, a través del Acuerdo Ministerial No. 000524 de 1981 se oficializó la educación bilingüe bicultural en zonas de mayor concentración indígena en planteles primarios y medios. Para junio de 1983 una reforma constitucional dispuso el uso del kichwa u otra lengua vernácula en las zonas con mayor población indígena (Krainer, 1996).

¹⁰⁸ La Educación Bilingüe Intercultural en Ecuador tiene sus inicios en la década de los ochenta con la firma del convenio entre la GTZ y el gobierno (Yáñez, 2009; Krainer, 1996; González, 2011). La EIB surge como parte del proyecto político propuesto por las organizaciones indígenas, principalmente por la CONAIE, quien proponía que “la educación se readapte culturalmente a las características de las comunidades, y además, que sea planteada y administrada por los mismos indígenas”. (González, 2011, pp. 42-43). La Educación Intercultural Bilingüe se desarrolla desde las comunidades hasta llegar al Estado, desde las escuelas clandestinas de Dolores Cacuango en la década de 1940 hasta su institución con recursos estatales a finales de la década de los ochenta. Por tanto la EIB es el resultado de la organización indígena combinado con el apoyo estatal –apoyo que se logra a través de movilizaciones indígenas– mas no de las élites y partidos políticos.

¹⁰⁹ La GTZ inicia sus actividades a mediados de los ochenta en los países andinos, y para 1984 en Ecuador se firma un convenio entre los gobiernos de Ecuador y Alemania para el desarrollo del proyecto “Asesoramiento para la implementación de la escuela rural bilingüe intercultural del proyecto EIB” (Chiodi, 1990, p. 399). Es decir que la GTZ inicia la gestión que desemboca en el modelo de educación intercultural bilingüe al que pertenece la UEM Chibuleo. En los 30 años de trabajo en este campo la GTZ “produjo muchos textos, relatos e investigaciones acerca de la EIB y formó un grupo importante de profesionales indígenas” (Abram, 2004, p. 50).

educación se relacionan íntimamente, ya que las asignaturas tienen temas acordes a las vivencias de la comunidad. El interés de esta escuela se centra en preservar la cultura y la lengua, además de valorar lo referente a la etnia indígena (Krainer, 1996).

Estos aspectos responden a los planteamientos del proyecto de la EIB que, si bien hace efectivo la GTZ, surgen como parte de la propuesta de las organizaciones del movimiento político indígena para la “recuperación de lo cultural” y el fortalecimiento de sus organizaciones” (González, 2011, p. 42). La EIB dirigida a la educación primaria y los niños kichwas, ofertan una educación en la lengua “propia”, acorde a su ambiente y circunstancias de vida (Krainer, 1996).

Las escuelas que se ajustaban a este tipo de educación eran conocidas como experimentales, en tanto allí se experimenta con pedagogías novedosas, producción de textos alternativos y material didáctico (González, 2011; Krainer, 1996). Los maestros que se formaron en el proyecto fueron escogidos entre un grupo de bachilleres de las comunidades previamente seleccionados por las organizaciones indígenas (Abram, 2004). Es decir que la GTZ acogía las iniciativas de las organizaciones indígenas para el proceso de formación educativa.

Tanto la escuela José Elías Pinto como el Jardín de Infantes Bilingüe *Rumiñahui* pasaron a la jurisdicción intercultural bilingüe, en tanto, a partir de 1988 se obtuvo el aval estatal de la EIB y se institucionalizó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB)¹¹⁰ y su consecuente Dirección provincial de Educación Intercultural Bilingüe en Tungurahua (González, 2011).

Uno de los objetivos de la propuesta de la EIB era el fortalecimiento de la identidad indígena (González, 2011; Krainer, 1996; Abram, 2004), propuesta

¹¹⁰ La DINEIB administrada entre el Estado y organizaciones indígenas se institucionalizó en 1988 funcionó hasta el 2009, año en que esta dirección pasó directamente al Ministerio de Educación y Cultura (MEC) eliminando la posibilidad de decisión de otras organizaciones frente a la EIB. A través de la creación de la DINEIB en 1988, se establece en Ecuador un sistema paralelo al tradicional y de carácter oficial, es decir que coexisten dos sistemas educativos: uno hispano, implementado en base a la estructura moderna del conocimiento, con el castellano como idioma central y otro intercultural bilingüe administrado por la DINEIB con una propuesta autónoma en la que participan sobre todo niños y jóvenes indígenas (González, 2011). Son marcadas las diferencias entre los sistemas educativos: la EIB se relaciona con la propuesta política del movimiento indígena, plantea la reafirmación de colectivos sociales, los conocimientos socioculturales guían a la escuela, sugiere relaciones horizontales y la reivindicación en un Estado plurinacional. Mientras la educación tradicional o moderna defiende el proyecto de Estado homogéneo, plantea la formación de individuos, se basa en las ciencias como conocimiento básico, se desarrolla en el marco de las relaciones jerárquicas y trabaja por la continuidad del Estado liberal (González, 2011).

impulsada por una dirigencia apoyada por profesores, dirigentes de cooperativas, líderes, y ayudada por profesionales antropólogos y lingüistas que trabajaban en las comunidades. Es decir que la propuesta de la EIB integraba la mirada mestiza e indígena, y proponía un currículo que tuviera en cuenta los conocimientos del mundo indígena y las particularidades de las comunidades. Se comprende entonces que, como parte del fortalecimiento identitario indígena, se incentive el uso de la vestimenta propia, por ser ésta una marca visible de identidad.

La implementación del currículo de la EIB se sintetizó en el MOSEIB de 1993 que reconocía los contextos culturales y planteaba dentro del proyecto la integración de la familia, la comunidad, las formas de organización y saberes (González, 2011). La EIB hundía sus raíces en la intencionalidad política de los movimientos indígenas, respecto a la construcción de un Estado plurinacional. “La EIB representa una fractura real con la escuela moderna, que se asienta en las bases del Estado homogéneo liberal” (González, 2011, p. 54).

En 1992 se creó el Centro Educativo Matriz de Chibuleo San Francisco (CEM), a través del Programa de Mejoramiento de la Calidad de la Educación Básica (PROMECEB-MEC-BID). Esto implicó que la escuela José Elías Pinto y el jardín *Rumiñahui* se convirtieran en el Plantel Central del CEM, lugar en el que funcionaban las oficinas administrativas.

Se inició así un proceso de experimentación socio-organizativo, administrativo-financiero, técnico-pedagógico y de participación comunitaria. En el año de 1999, el CEM se transformó en la primera red educativa del país denominada Red Escolar Autónoma Rural Chibuleo San Francisco, en el marco del proceso de descentralización. Se componía de ocho Centros Educativos Comunitarios Bilingües –escuelas–, ubicados en las parroquias Juan Benigno Vela, Santa Rosa y Pilahuín del Cantón Ambato y parroquia Salasaka del cantón Pelileo (PEI2013-2014).

A través del Acuerdo Ministerial N° 321 del año lectivo 2002–2003, el Plantel Central de la Red se transformó en la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe “Chibuleo”. En este año se incorporó la primera promoción de bachilleres en Ciencias en las especialidades de Físico Matemático, Químico Biológicas y Sociales. Por último, con resolución de la CZ3 No. 1385 del 9 de octubre de 2014,

se fusionaron cuatro centros educativos pertenecientes al Distrito 18D02, producto de esta fusión se crea la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo.

Hasta este punto puede notarse que la trayectoria histórica de la UEM Chibuleo a partir de la Escuela José Elías Pinto, está cruzada por la necesidad de fortalecimiento de la identidad, a través del reconocimiento de la cultura chibuleo en términos de educación.

La UEM Chibuleo constituye un referente nacional de la educación intercultural bilingüe e incrementó su trascendencia al ser la primera institución de estas características en implementar la política de guardianas de la lengua (Ministerio de Educación, 2014). Como afirma el rector de la institución “digamos somos guardianes de la lengua kichwa (...), somos modelos para el país lo que se haga aquí o deje de hacer aquí va a influir con la educación en el país para los otros pueblos de indígenas” (Entrevista con AG, Chibuleo San Francisco, marzo 2016). En esta intervención mi informante marca la importancia de esta institución chibuleo, que además de preservar el idioma, preserva la vestimenta como una marca de identidad.

Esta política se aplica para las UEM ubicadas en sectores de mayor concentración de cada nacionalidad y tienen la misión de “fortalecer, conservar, promover la lengua ancestral, así como de custodiar las cosmovisiones de las nacionalidades y establecer un diálogo constante entre los saberes ancestrales y el conocimiento occidental” (Ministerio de Educación, 2014).

En el plan decenal de educación (2016-2025) del Ecuador se planteó el fortalecimiento de la MOSEIB para el uso de la lengua y el currículo nacional, complementado con la enseñanza de saberes y conocimientos de cada pueblo y nacionalidad. Para ello se apoyaron en las unidades “guardianas de la lengua”. Instituciones, que según lo indica el mismo plan “son referentes en la aplicación del modelo pedagógico, preservan las lenguas ancestrales y la cultura propia de cada nacionalidad”. Hacia 2015, se encontraban en funcionamiento dos UEM guardianas de la lengua, de las nacionalidades kichwa y shuar, como la UEM Chibuleo (Plan decenal de educación 2016-2025, p.114).

El objetivo de esta política era fortalecer la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en instituciones en las que se aplicaba el MOSEIB. En este sentido, la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo es la encargada de preservar la lengua,

conocimientos y saberes ancestrales de la nacionalidad kichwa (Ministerio de Educación, 2014).

Dentro de la UEM Chibuleo, la vestimenta juega un papel destacado, en tanto ésta es la forma más visible para identificar a los individuos como parte de un grupo étnico determinado, siendo “uno de los símbolos de identidad étnica más reconocibles” (Benítez & Garcés, 2014, p. 187) en Ecuador. A través de mis informantes y la revisión de documentación de la institución, identifiqué que esta vestimenta adopta las categorías de vestimenta de la cultura para el grupo de las profesoras y uniforme de la cultura para los estudiantes, como explico a continuación.

Portar la vestimenta de su procedencia étnica para acudir a clases, es uno de los compromisos que deben asumir los estudiantes de la UEM Chibuleo, como lo advierto a través de una revisión de documentos institucionales. Por una parte, al interior de la UEM Chibuleo, en su código de convivencia del PEI 2013-2014 se expresa que, en relación con los principios del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir), en lo que respecta a la vestimenta los estudiantes deben portar “con orgullo la vestimenta de su pueblo, nacionalidad y de su cultura” (PEI 2013-2014). Asimismo, el código establece el uso de un uniforme en referencia a prendas mestizas.

Entonces, antes que la unidad educativa de Chibuleo se transforme en UEM en el año 2014, la institución ya incluía en su documentación oficial el uso de la vestimenta de su pueblo para los estudiantes que acudieran a sus aulas. Así lo corrobora también el PEI 2011-2012 y lo expresado por uno de mis informantes clave en la UEM: “aquí por ejemplo: los chicos hablan kichwa (...) desde inicial...entonces en la vida, en la práctica” (Entrevista con AG, Chibuleo San Francisco, abril 2016)

Aun cuando en el código de convivencia del PEI 2011-2012 se hace referencia al uso del uniforme en general sin detallar las prendas que lo componen –excepto por el de cultura física y una bufanda institucional–, contiene un acápite de uniformes en el que se especifica que “los estudiantes deben presentarse con la vestimenta de su cultura”. Aquí se asume que se refiere a los estudiantes indígenas, puesto que para el caso de ser mestizo se detalla el uniforme que deben llevar hombres y mujeres.

Es decir que el uniforme de la cultura está dentro de la categoría uniforme, y el uso correcto se considera una muestra de respeto a la institución (PEI 2011-2012). Por un lado, dentro del uniforme se manifiesta el portar “vestimenta de su cultura” (PEI 2011-2012) sin detallar las prendas a usar –están sobreentendidas–. Por el otro, al referirse al uniforme para mestizos se detallan las prendas y el color. Finalmente, el uso de lo que defino como uniforme de la cultura resulta posiblemente más flexible que el uniforme mestizo.

Por otra parte, la intervención del Estado en el cumplimiento del artículo constitucional que refiere a impulsar el uso de la vestimenta de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, llega a materializarse en la propuesta del Plan Decenal de Educación 2016-2025¹¹¹, en la que se incluye la confección del “uniforme con pertinencia cultural”¹¹² para el fortalecimiento de la educación inicial y la participación de actores de la economía popular y solidaria en la política. Y dentro de las acciones estratégicas de la política 3: “garantizar y fortalecer la oferta de Educación Intercultural Bilingüe en todos los niveles del sistema educativo, con énfasis en territorios en los que la población sea mayoritariamente de una nacionalidad ancestral” se aborda la dotación de recursos¹¹³ educativos con pertinencia cultural y dentro de ellos a la vestimenta.

Entonces, el reconocimiento que confiere el Estado a los pueblos indígenas a través de la indumentaria llega al punto de realizar la donación de los uniformes para los estudiantes de las Unidades del Milenio, uniformes que pretenden ser vestimenta de su cultura o uniforme de la cultura. Sin embargo, la realidad es otra.

En la UEM Chibuleo, el Estado dona la indumentaria chibuleo como uniforme, pero no considera las particularidades de los estudiantes de las diferentes comunidades, como lo expresa uno de mis informantes clave: “como son indígenas

¹¹¹ Esta propuesta se desarrolla a partir de uno de los logros del 2007 del Plan Decenal de Educación 2006-2015 –concluido– cuando se menciona al proyecto piloto de uniformes escolares en el marco de la eliminación de barreras de acceso a la educación. Proyecto que constituye una ampliación que el ex presidente de la República del Ecuador Rafael Correa (2007-2017) realiza al Plan Decenal de Educación 2006-2015 –principal instrumento de la política pública en materia educativa–, pero que en ningún ítem incluía a la vestimenta con pertinencia cultural.

¹¹² Los términos “uniforme con pertinencia cultural” y “vestimenta con pertinencia cultural” son categorías expresadas en las políticas educativas del Estado.

¹¹³ “Con el fin de contar con infraestructura adecuada culturalmente, equipamiento, alimentación, vestimenta con pertinencia cultural, incluyendo bibliotecas, tecnologías de la información y comunicación (TICs), huertos educativos y laboratorios, con el fin de incrementar la calidad educativa intercultural bilingüe” (Propuesta Plan Decenal de Educación 2016-2025, pp. 129-130).

dan la misma blusa a todos, como querer estandarizar a todos (...), a la hora de mandar estandarizan a todos, es como los cuadernos, como los libros, para todos hacen lo mismo” (Entrevista con AG, Chibuleo San Francisco, noviembre de 2016). Surge una contradicción entre la norma constitucional y su implementación ya que, por una parte, se impulsa el uso indumentario identificador de los diversos pueblos y, por la otra, se dona un uniforme que estandariza al indígena, es decir, se promueve una uniformización estatal a través la indumentaria (Foucault, 2015).

Las estudiantes mujeres en particular no portan la indumentaria donada, según datos etnográficos recopilados. Este fenómeno ocurre debido a que las prendas presentan materiales con texturas distintas a los utilizados de manera cotidiana en las comunidades chibuleo, con una la tipología de bordados de las blusas que no corresponden a los de este pueblo. Incluso algunas prendas no cuentan con acabados como los bordados en los filos de las bayetas y anacos.

A continuación, explico el rol de la vestimenta de la cultura portada por las profesoras indígenas en la UEM Chibuleo, en tanto, constituyen un referente vestimentario para las estudiantes.

Dentro de la EIB, los profesores bilingües tienen un rol destacado en tanto constituyen modelos a seguir como educadores y más aún como indígenas. En la UEM Chibuleo, si bien el uso de la vestimenta se norma para los estudiantes, los profesores de procedencia indígena que trabajan en la institución no tienen ninguna norma que indique el uso de la vestimenta, más allá de la especificación en el código de convivencia que exige “asistir con una presentación adecuada y ser ejemplo de elegancia, probidad, disciplina y trabajo” (PEI 2013-2014). A través de mis estudios etnográficos, identifiqué que esta presencia adecuada está relacionada con el uso de la vestimenta de la cultura.

Este tipo de vestimenta portada en la UEM Chibuleo, se encuentra naturalizado, como lo indica el Rector de esta institución; “hay cosas que más bien no se la hace desde la constitución, desde las normas, sino más bien desde los hechos ¿no? (...) en la vida, en la práctica” (Entrevista con AG, Chibuleo San Francisco, abril 2016). De ahí que la forma en que usan la vestimenta los profesores, más aún las mujeres, y las transformaciones que se derivan de estos usos al adaptarse al contexto educativo, se reflejan en la forma de vestir de los estudiantes.

El uso de la vestimenta de procedencia étnica o “vestido étnico” (Eicher, 2000, p.64; Hansen, 2004, p.387) -que de acuerdo a mis investigaciones etnográficas las profesoras y representantes destacados chibuleo denominan vestimenta de la cultura-, representa un esfuerzo constante por mostrar su identidad en el ámbito educativo.

Como se expuso previamente, insertarse al ámbito educativo portando su indumentaria propia antes de los levantamientos indígenas de 1990, la introducción de la educación bilingüe y las reformas constitucionales, significaba exponerse a burlas por parte de los no indígenas. Si bien, luego de estos eventos se norma en las instituciones educativas –no superiores– portar vestimenta étnica, el grupo de mujeres que en el presente son educadoras indígenas, padecieron dichas burlas al insertarse en instituciones educativas no indígenas. Asimismo, para evitar este maltrato y como consecuencia del contacto interétnico, dejaron de usar de manera parcial o transformaron totalmente su vestimenta, adquiriendo incluso ciertas prendas no indígenas –sacos, chompas–.

Es en este sentido que uno de mis informantes expone que “hay un problema en los profesores bilingües indígenas ¿no? que lamentablemente no tuvieron la formación de identidad (...) la universidad es universidad común para todos, entonces al final... al final terminas siendo uno más, entonces... tú estás reproduciendo eso” (Entrevista con AG, Chibuleo San Francisco, abril 2016). Puede entenderse, entonces, que las profesoras en su vida cotidiana utilicen ciertas prendas no indígenas y transformen algunas prendas indígenas y, al regresar a su comunidad, en su rol de educadoras, con una identidad resignificada y con título profesional, regresen también al uso total de su vestimenta, si bien con ciertas transformaciones.

Lo expuesto genera un punto de tensión en la indumentaria portada por las profesoras indígenas. En tanto, por una parte, en su calidad de estudiantes universitarias adquirieron ciertas prácticas vestimentarias no indígenas y, por la otra, como profesionales y educadoras son un modelo a seguir, por lo que portan la vestimenta de la cultura.

Se establece, entonces, que la vestimenta de la cultura de las profesoras de las UEM Chibuleo es el resultado de las transformaciones de la vestimenta propia y de las prácticas vestimentarias adquiridas por las profesionales en sus procesos

educativos no bilingües. Transformaciones que, más allá de la morfología indumentaria como función estética del objeto de diseño, trascienden a la función simbólica de este objeto. Más aún, evidencian la identidad resignificada del pueblo, al mismo tiempo que el capital cultural adquirido, es mostrado y reproducido al interior de la institución educativa chibuleo.

La vestimenta de la cultura que portan las profesoras, da cuenta de un vínculo más fuerte con la identidad del pueblo, que la vestimenta portada por los estudiantes indígenas más ligada a procesos de normalización y políticas estatales. En tanto, la vestimenta de la cultura refiere a procesos de internalización (Roach y Eicher, 1992) del pueblo en una etnicidad privada que se hace pública (Weaver, 1984), más allá de la normalización (Foucault, 2015) y políticas impuestas por el Estado-Nación. En este punto aclaro, que de ninguna manera descarto o desmerezco la intervención clave del Estado-Nación en el impulso al uso de la vestimenta que identifica a los pueblos indígenas, y que aporta en la revitalización de la vestimenta y de la etnia misma.

A continuación, explico la formación de las cooperativas de ahorro y crédito, instituciones financieras chibuleo donde las mujeres portan uniforme propio. Estos establecimientos constituyen otro de los hitos que permiten explicar la relación dialéctica indumentaria-identidad.

2.4.2. Uniforme propio en las cooperativas de ahorro y crédito chibuleo

La importancia de estudiar el uniforme propio portado por las mujeres de las cooperativas de ahorro y crédito radica en que éste da cuenta de la identidad chibuleo resignificada. Ello evidencia la participación de la mujer en un trabajo por fuera de las actividades agrícolas y el aumento de capital económico de los chibuleo. Es preciso comprender, entonces, el nacimiento y consolidación de las cooperativas de ahorro y crédito, para luego introducir la categoría uniforme propio como un atuendo que se deriva de la vestimenta propia y la normativa interna de estas instituciones.

Los chibuleo, como expuse en el capítulo 1, son un caso paradigmático del proceso de diversificación económica vivenciado en la provincia de Tungurahua y que decantó en las cooperativas de ahorro y crédito. La acumulación de capital económico desde la década de 1970 (Carrión, 2011) obtenido a través de la

comercialización e intermediación de productos agrícolas; el dificultoso acceso indígena a créditos en las entidades financieras, la participación de las mujeres en los bancos comunales; sumado al protagonismo indígena en los levantamientos de la década de 1990, constituyen los factores que originaron las entidades financieras chibuleo. Asimismo, éstas se fortalecieron a partir de la crisis bancaria nacional de 1999 y las políticas gubernamentales que impulsaban la asociación.

En todo este proceso la vestimenta propia ha desempeñado un rol de diferenciador étnico que acompaña a las mujeres en sus labores de campo, de comercio y, dentro de éste, de intermediación. Posteriormente a que las mujeres ocuparan el espacio público en las calles de las ciudades, la indumentaria se transformó en el uniforme utilizado en las cooperativas de ahorro y crédito.

El comercio incide directamente en la generación de instituciones financieras chibuleo como lo indica TC, quien ocupa un cargo público en el ámbito educativo:

la gente de acá de Chibuleo es de naturaleza comerciante, hacen negocio, ha salido fuera de la provincia, por eso la generación de las instituciones financieras ¿por qué? porque aquí nace (...) porque nuestros abuelos fueron comerciantes, negociantes de ajo cebolla entonces después con el otro mercado se ha abierto a la población (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

Las ganancias económicas generadas a partir del comercio y la intermediación les permitieron acumular capital y abrieron posibilidades de inversión. Los chibuleo o al menos algunos de ellos decidieron invertir su capital en la generación de cooperativas de ahorro y crédito desde la década de 1990 (Carrión, 2011), y continuar invirtiendo en la profesionalización de sus hijos en su capital cultural (Bourdieu, 2001, 2012), rompiendo con ello, relativamente, las dificultades de acceso financiero de su etnia (Ospina, y otros, 2011b). En palabras de Bourdieu (2001), se puede decir que el capital económico chibuleo creció con las entidades financieras y también derivó en el aumento del capital cultural con la profesionalización, que pudo reconvertirse nuevamente en capital económico.

El dificultoso acceso financiero de los chibuleo, no es particular de esta etnia, pero sí la forma en que enfrentaron estas dificultades con sus recursos disponibles. En Tungurahua la identificación indígena creó “una barrera difícil de franquear tanto para productores como para comerciantes indígenas” (Ospina et al., 2011b, p. 192),

con marcadas diferenciaciones en el otorgamiento de créditos para indígenas y mestizos.

En efecto, los mestizos siempre han sido considerados sujetos de crédito, tanto por su identidad como por su disponibilidad de recursos económicos que garantizaran el pago. Mientras que los estudios de Carrión (2011) y Guerrero (1990) mencionan la existencia de obstáculos para los indígenas. Carrión (2011) indica que fue apenas en la última década que los indígenas comenzaron a ser considerados sujetos de crédito por las entidades financieras blanco–mestizas, como lo confirma un informante clave chibuleo:

En el sector rural pocas personas tenían acceso a los créditos ¿sí? ... ¿por qué? porque requerían escritura, garantes y bueno hay algunas financieras que lo confiaron pero la mayoría no, entonces a raíz de eso (...) nace en el centro de la ciudad y abarca ya con más confianza a toda población indígena y más que todo sector rural... no con trámites largos no con muchos papeleos sino simplemente da la confianza, entonces ¿cómo surgió? por la confianza (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

Es decir que la identidad se consideró un indicador de solvencia económica. Las cooperativas de ahorro y crédito chibuleo surgen y otorgan créditos apoyados en la confianza cimentada con su pueblo, dejando sin efecto el “bloqueo financiero de las zonas indígenas [que] ha consistido entonces en no confiar en los indígenas y por tanto no facilitar su acceso al crédito” (Carrión, 2011, p. 220).

Como señala Carrión, los indígenas no eran respetados en las instituciones públicas y privadas, en especial en las entidades financieras donde eran tratados con desprecio y atendidos en calidad de inferiores. Esta situación se ha revertido de manera notable a partir del surgimiento de cooperativas de ahorro y crédito indígenas, posibilitándoles el acceso al crédito que les fue históricamente denegado.

Las barreras financieras que existían para los indígenas han disminuido a partir de la generación de entidades donde son ellos mismos quienes otorgan créditos, como es el caso de los chibuleo. Las cooperativas de ahorro y crédito chibuleo surgen a partir del capital acumulado, se cimentan en los bancos comunales que emprenden mujeres indígenas como una de sus actividades de diversificación económica y, como todos los proyectos de diversificación que inician las mujeres, al consolidarse empiezan a ser dirigidos por hombres (Carrión, 2011).

Asimismo, las políticas gubernamentales de la década de 1990 permitieron la asociación y, con ello, incentivaron la generación de entidades financieras, como lo indica un dirigente político chibuleo respecto a la razón por la cual surgen las cooperativas de ahorro y crédito: “el Estado... facilitó toda esta parte del derecho a asociarse ¿no? tonces por ahí encuentro de amigos, de compañeros de conocidos de pronto se idean de hacer una actividad tal o cual” (Entrevista con AP, Ambato, enero 2016).

Los efectos producidos por la apertura de las cooperativas de ahorro y crédito son notorios entre los chibuleos. Se evidencia una marcada diferenciación social y económica entre los beneficiarios directos –socios capitalistas– y el resto de la población que se beneficia de manera indirecta o no lo hace en absoluto. Asimismo, estas cooperativas, como la más grande de la provincia, *Mushuc Runa*¹¹⁴, han generado puestos de trabajo para los indígenas (Ospina et al., 2011b).

Esta oportunidad de un nuevo contexto de trabajo para los indígenas generó un abandono parcial o total de sus actividades tradicionales. Un nuevo “clima social”, como lo denomina Ospina (2011b), generador de “nuevas aspiraciones y necesidades (...): estudiar, endeudarse, invertir, pero también consumir o poseer símbolos de estatus” (p. 174). Estos símbolos de estatus son representados a través del uniforme propio en las cooperativas.

En mis estudios etnográficos, los informantes clave reconocen a tres cooperativas de ahorro y crédito lideradas por chibuleos como las de mayor importancia, razón por la cual los estudios indumentarios que refieren a entidades financieras se desarrollan en estos establecimientos. Ellos son: la cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa*, reconocida oficialmente con acuerdo del Ministerio de Bienestar Social N° 1820 el 17 de diciembre de 1997; la cooperativa de ahorro y crédito *Chibuleo* creada el 17 de enero de 2003; y la cooperativa de ahorro y crédito *Kullki Wasi* creada mediante acuerdo ministerial N° 6582 del 23 de enero de 2003.

¹¹⁴ La cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa* se conforma en 1997 con treinta y ocho jóvenes indígenas. En un principio, este grupo buscó estructurar un programa de capacitación y en razón de que no pudieron acceder al crédito por estar en la denominación de sujetos de riesgo capaces para las tareas del campo pero no para las finanzas, decidieron fundar una cooperativa cuyo crecimiento continuo lo ha llevado a manejar “75.000 socios y US\$37 millones en activos” (López, 2007, p. 78).



Figura 16. Cooperativas de ahorro y crédito chibuleo. Fuente: elaboración propia (Ambato, 2016)

Las entidades financieras han traído consigo el uso vestimentario indígena que fortalece la identidad chibuleo y posiciona su imagen pública. El uniforme propio, como se refieren mis informantes a la indumentaria normada que usan en estas instituciones, acompaña el nuevo rol en el que se desempeñan las mujeres y evidencia la resignificación identitaria chibuleo.

Según indica el informante TC, la exigencia de utilizar vestimenta indígena en las instituciones equivale a tener “indígenas bien vestidos”, refiriendo con esta expresión a la utilización de vestimenta propia. La importancia de portar esta indumentaria reside en la posibilidad de identificarse en un marco de equidad étnica y respeto entre iguales que visten diferente: “nosotros hacia los mestizos el respeto ¿no? y los mestizos hacia nosotros así el respeto” (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

La utilización normada de la indumentaria en las instituciones financieras decanta en un proceso de transformación de la silueta. La vestimenta propia de silueta volumétrica utilizada en el campo se reduce hasta una silueta insinuante (Saltzman, 2004)¹¹⁵ que se adapta a las condiciones del ámbito laboral.

El uniforme propio de las instituciones financieras tiene normativas para cada día de la semana, lo que va disciplinando los cuerpos (Foucault, 2015) de las mujeres chibuleo. Estas normativas incluyen tipologías de blusas, colores de los

¹¹⁵ Para Saltzman (2004), “la silueta es la forma que surge al trazar el contorno de un cuerpo. En el campo de la indumentaria, atañe a la conformación espacial de la vestimenta según el modo en que enmarca la anatomía, define sus límites y la califica” (p.69).

bordados en los fillos de anacos, bayetas y *lishtas*, en concordancia con los colores de los *chumbis* tejidos. Además de indumentaria no indígena como calzado tipo salón de tacón medio y alto, medias nailon, y otras prendas que las mujeres usan con identificativos de la institución -sacos, chompas y chalecos-.

Estos usos indumentarios se explican con más detalle en los siguientes capítulos junto con la forma en que se han transformado y decantan en el arquetipo de las mujeres chibuleo de las cooperativas. El uniforme propio fortalece la identidad chibuleo y reafirma el respeto hacia los indígenas dentro del ámbito financiero al que antes no tenían acceso.

A través de lo expuesto en el presente capítulo, puedo advertir que la relación dialéctica indumentaria-identidad también da cuenta por un lado de haber ganado respeto, que se traduce en el acceso a derechos. Por otro lado ese acceso a derechos fue de la mano de un creciente capital cultural y económico chibuleo. Dicho capital cultural, se forjó a partir de la inversión de los chibuleo en los estudios para lograr la profesionalización de sus hijos, y de la implementación de la educación bilingüe en instituciones educativas indígenas. El capital económico, consecuencia del capital acumulado por los chibuleo en sus actividades de comercio y diversificación económica -en las que la mujer cumple un rol destacado-, fue invertido en la formación de cooperativas de ahorro y crédito dirigidas por hombres de este pueblo.

En todos estos ámbitos la indumentaria es un diacrítico que refuerza y marca la pertenencia étnica en diferentes momentos. Esta representación de los chibuleo a través de la vestimenta pone de relieve su función simbólica como objeto de diseño. Vestimenta que al ser usada por las mujeres, las identifica al interior del grupo y las diferencia de los otros en la trama cultural. Se produce entonces un espacio de interacción denominado interfaz (Fernández, 2015; Bonsiepe, 1998) en el artefacto vestimentario de diseño, como desarrollo en el último capítulo.

En definitiva, los hitos históricos representativos que intervinieron en los usos y las transformaciones de la indumentaria de la mujer chibuleo entre 1990 y 2016, contribuyeron a la reivindicación de los derechos indígenas y evidenciaron la transformación de la identidad de este pueblo. Estos hitos, constituidos por los levantamientos de la década de 1990, señalaron el uso de la vestimenta propia como un medio de identificación indígena y de diferenciación con los no indígenas.

Esto se materializó en el reconocimiento constitucional de los pueblos dentro de las cartas magnas de 1998 y de 2008, en las que se expone el uso de la vestimenta propia como un derecho.

Asimismo, se condensó en el desarrollo e implementación de políticas públicas que promovieron la formación de instituciones educativas en las que se reconoce la educación bilingüe como un derecho, y la creación de financieras indígenas que permiten el incremento de sus ingresos económicos. Establecimientos en los que la mujer porta la vestimenta propia con adaptaciones al contexto de uso y transformaciones que evidencian el devenir histórico y político de la etnia.

En el siguiente capítulo, a partir de los hitos de la transformación dialéctica indumentaria-identidad chibuleo, se exploran las construcciones identitarias de las mujeres, los usos y transformaciones de la vestimenta en los roles que asume en los diferentes contextos de su vida cotidiana. Las categorías de análisis que rigen este apartado son: la vestimenta propia portada por las mujeres que participaron en los levantamientos de la década de 1900 y que para la época de mis estudios etnográficos trabajan en el campo; la vestimenta de la cultura usada por las profesoras que laboran en instituciones educativas; y el uniforme propio portado por las mujeres que trabajan en las cooperativas de ahorro y crédito.

Capítulo 3: Usos y transformaciones vestimentarias de la mujer chibuleo

El presente capítulo explora los usos de la indumentaria desde los distintos roles que asumen las mujeres chibuleo en su cotidianidad, como vehículos transmisores de sus rasgos identitarios. Para ello, en los siguientes apartados identifico, por una parte, los tres roles que surgieron de mi trabajo etnográfico, acerca de las mujeres chibuleo y que ellas distinguen con categorías nativas específicas las mamas, las profesoras y las de las cooperativas. A su vez, estas categorías al interior del grupo de mujeres se corresponde con un tipo de vestimenta y un uso específico, que identifican en términos de vestimenta propia, vestimenta de la cultura y uniforme propio respectivamente.

Asimismo, en este capítulo examino las transformaciones de diseño en los objetos vestimentarios que portan las mujeres chibuleo y los vínculos indumentarios que se establecen con los no indígenas. Para dar cuenta de lo antedicho, combino las transformaciones del diseño indumentario con las identificadas a partir de casos de la Antropología del vestido. Asimismo, entretejo las funciones de los objetos vestimentarios, con categorías específicas del Diseño de Indumentaria como los usos de la ropa, las adopciones de prendas y las particularidades de la vestimenta no indígena.

3.1. Construcciones identitarias de la mujer chibuleo. Usos indumentarios cotidianos

La mujer chibuleo, tal como se ha puesto de manifiesto a lo largo de la tesis, ha sido clave en la consolidación de la identidad étnica de su grupo. Su activismo en los levantamientos indígenas de 1990, su destacada intervención en la diversificación económica y su desempeño en instituciones educativas y financieras, son elementos que desbordan en contribuciones útiles para evidenciar su protagonismo en los procesos de reivindicación de derechos.

Durante los años de trabajo etnográfico en las comunidades chibuleo, pude notar diferencias entre las mujeres, manifiestas a través del uso de distintas indumentarias. Lo antedicho, tal como Gómez (2016) sostiene en el estudio de las mujeres tobas del Chaco argentino, muestra “tres modelos de feminidad que representan tres formas de ‘ser mujer’” (p. 222). Así, en mis investigaciones identifico tres formas de ser mujer chibuleo que constituyen construcciones

identitarias cimentadas en una continua negociación entre la etnicidad privada y la pública (Weaver, 1984). Estas categorías -las mamas, las profesoras, y las de las cooperativas-, conllevan ciertos *habitus* (Bourdieu, 2012), entre los que destacan características indumentarias propias.

Las mujeres chibuleo, a diferencia de otros pueblos de la provincia de Tungurahua¹¹⁶, portan la vestimenta propia en su cotidianidad, para desarrollar sus actividades productivas y profesionales. Las mamas, las profesoras y las de las cooperativas se colocan la indumentaria con ciertas particularidades prácticas y estéticas que les permiten desenvolverse en su vida laboral, características que trascienden al plano simbólico cuando aportan a la construcción de arquetipos indumentarios, como explico en el siguiente capítulo.

A continuación, doy cuenta de las actividades que desempeñan las mamas, las profesoras y las mujeres de las cooperativas, en concomitancia con sus usos indumentarios cotidianos.

3.1.1. Las mamas

Ante la pregunta realizada en el marco del trabajo etnográfico respecto a qué significa ser una mama, una de mis informantes clave, ofrece una respuesta categórica: “es más por el respeto que se tiene (...) es el respeto” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre de 2016). Ser mama implica ser una mujer de avanzada edad (entre los 55 y los 80 años) que por su forma de vida es respetada al interior de la comunidad, y que lo expresa, entre otras cosas, mediante el uso de la vestimenta propia.

Esta indumentaria es reconocida como aquella que, habiendo pasado de generación en generación, fue portada por las mujeres durante los levantamientos de 1990 y continúa siendo utilizada en la actualidad (Figura 17). La vestimenta propia comprende anacos, *chumbis*, rebozos, *lishta*, camisa bordada, sombrero, *tupu*, wallkas y orejeras, además de buzos, sacos, calzado tipo mocasín o botas y medias.

¹¹⁶ Además de los chibuleo, dentro de la provincia de Tungurahua, los pueblos de nacionalidad kichwa son los salasaka, tomabela y kisapincha.



Figura 17. Las mamás con vestimenta propia. Proyecto de desarrollo social y economía solidaria “Años dorados”. GAD Provincial de Tungurahua.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016).

Al interior de las mamás, los chibuleo distinguen dos subcategorías. La primera de ellas incluye a las mujeres de una edad aproximada entre 70 y 80 años, nacidas en el campo y que participaron activamente en los levantamientos de la década de 1990. En el presente, lejos de ser activistas políticas, se dedican al cuidado de su familia, del campo y de los animales como MJT y MAP (Figura 18), ambas esposas de taitas chibuleo¹¹⁷.



Figura 18. Mamás chibuleo con vestimenta propia MJT y MAP.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016)

¹¹⁷ Con la esposa del tercer líder chibuleo no fue posible acceder a realizar entrevistas, debido a su deteriorada salud, por padecer una enfermedad terminal.

La segunda subcategoría se compone de mujeres entre los 45 y 55 años, reconocidas como mamás por la comunidad, en base a dos razones. La primera responde a que su forma de vida -observada entre 2014 y 2016-, es similar a las mamás del primer grupo. La segunda radica en que han contribuido al desarrollo del pueblo desde cargos comunitarios. Al igual que las mujeres de la primera subcategoría, también nacieron en el campo, crecieron en el período de los levantamientos indígenas y la revitalización étnica, y desarrollan actividades locales como líderes que generan respeto al interior de la comunidad. En este grupo identifiqué a MTM, presidenta de la UNOPUCH, y a MJP, esposa de uno de los hijos de tayas chibuleo (Figura 19).



Figura 19. Mamás chibuleo con vestimenta propia MTM (2015) y MJP (2016)
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2015, 2016)

Para la presente investigación, si bien me centro en las mamás del primer grupo, también me referiré a las mamás del segundo grupo cuando sus intervenciones aporten al esclarecimiento de los usos y transformaciones de la vestimenta propia. En los siguientes párrafos, doy cuenta de la rutina o forma de vida de las mamás en conjunto con sus usos indumentarios.

En una jornada normal, las mamás se levantan muy temprano en la mañana para atender a su familia en la preparación del desayuno. Las actividades

siguientes varían entre alimentar a sus animales y trabajar en el campo, como lo manifiesta la mama MAP:

levantamos ya cocinamos... comimos ya asegurar animalitos amarrar a chulla borreguito... ya vamos a asegurar, así vamos asegurando animalitos vuelta viendo que trabajar o estando ka trabajar ya vamos a trabajar... (...) en la tierra nomás nosotros sabemos ir a sembrar... sembramos papitas, habitas o así potreritos... hacemos siempre trabajando, trabajando (Entrevista con MAP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

Mis insistentes preguntas respecto a cuál era la vestimenta utilizada para tales labores cotidianas y en específico para trabajar en el campo, finalmente dieron frutos. Aunque sin extenderse en explicaciones, MAP respondió: “ya viejito puesto, pero de esto mismo (...). Cuando vamos a sembrar...en la tierra con en el polvo, ya siempre como andamos así... trabajar casi siempre (...) se ensucia” (Entrevista con MAP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

En esta circunstancia, la mama se refirió al estado de sus prendas y a las razones por las que portaba ropa vieja para trabajar, pero no a su composición. La descripción de la indumentaria que ella portaba quedó, sin embargo, registrada en mis notas de campo, que introduzco a continuación.

La mama porta un rebozo negro que hace las veces de sobretodo para la parte superior, cuya longitud llega hasta la cadera, acompañado de la *lishta* blanca a rayas. Ambas prendas, utilizadas para *pachallir* –cubrir la espalda–, se sujetan en el centro con un *tupu* de plata. En la parte interna superior porta una camisa blanca bordada –en colores verde, magenta y azul violáceo– con cuello redondo y una abertura vertical en el centro frente. Debajo de esta prenda lleva un buzo –no indígena– rojo que cubre su cuello y sobre esta misma porta un saco –no indígena – de color violeta que llega a estar en contacto con la *lishta*.

Dos anacos negros envuelven su cuerpo desde la cintura hasta cubrir la rodilla, cada uno sujeto con un *chumbi*. En la envoltura de esta prenda, se observan varios pliegues en la parte delantera que aumentan el volumen de su silueta. El rostro de MAP es enmarcado por un sombrero blanco y la *marga accha* –mechón de cabello cuyo largo alcanza hasta el final de la oreja–. Sus pies están cubiertos por botas bajas de color café –mestizas– que llegan hasta el final de la pantorrilla (Notas de Campo, entrevista con MAP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

El testimonio de MJT contribuye a justificar el tipo de indumentaria cotidiana, puesto que al momento de solicitarle que describiera su vestimenta al momento de la entrevista, ella se dirigía a cortar hierba (Entrevista con MJT, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

A continuación expongo un fragmento de mi entrevista con la mama, cuya utilidad se detalla posteriormente:

AM: ¿Que ropita se pone? ¿Cómo se llaman las prendas? Esta por ejemplo ¿cómo se llama?

MJT: Rebozo.

AM: Rebozo... ¿y lo que tiene adentro?

MJT: Este ya no sé..., este es de lana de borrego.

AM: ¡Ah! mire este que tiene es de lana de borrego.

MJT: Este es de lana de borrego, este ya no sé, otro es...

AM: ¿Y este se llama rebozo también o como se llama?

MJT: Éste, rebozo.

AM: Ya rebozo, este rebozo de lana de borrego y... ¿este?

MJT: Este así mismo se llama rebozo

AM: ¿Y este?

MJT: *Tupu*

AM: Ya... ese se llama *tupu* y... ¿qué más se pone? Y... ¿éstas de aquí?

MJT: Orejeras

AM: ¿Hasta dónde llegan estas orejeras?

MJT: Hasta acá nomas

AM: Ya

MJT: Acá nomas, cargando...

AM: ¡Ah ya! hasta la cintura

MJT: Coral

AM: ¡Ah! este es coral ¡qué lindo!, son bien caros me dice

MJT: Este *washka*

(Entrevista con MJT, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016)

Este segmento de la conversación que mantuve con la mama no sólo es evidencia del tipo de prendas que portaba durante la entrevistada, sino que fundamentalmente muestra el nivel de dificultad al que como investigadora me enfrenté durante la recopilación de datos (Guber, 2012; IDES, 2001; Matarrese, 2011; Malinowski, 1975) y la necesidad de recurrir a mis notas de campo en combinación con las entrevistas para obtener una descripción clara de la indumentaria. Retomando, entonces, dichas notas, describo la indumentaria de la mama MJT como se detalla a continuación.

Mama MJT porta dos rebozos de color azul que llegan hasta la cadera, cada uno de un material distinto, el externo de paño –bayeta–tejido en acrílico y el interno de lana de borrego, ambos prendidos en el centro del pecho por un *tupu* de plata. Bajo los rebozos lleva un saco rosado –no indígena–que se superpone a la camisa blanca con bordados que representan la flor de la papa en colores verde, azul y rosado con escote al cuello de forma redondeada y una abertura vertical en el centro frente del pecho que deja entrever un buzo –mestizo– azul.

En la parte inferior puede notarse que lleva puesto más de un anaco negro y al menos uno de color azul, si bien no es posible determinar la cantidad exacta de estas prendas envolventes, por lo que recurrí a preguntarle. La mama respondió que llevaba cuatro anacos, cuya longitud se extendía desde la cintura hasta cubrir la rodilla, sujetos por dos *chumbis*.

En cuanto a los accesorios, un sombrero cubre su cabeza y enmarca el rostro junto con la *marga accha* que llega hasta tapar las orejas de donde se cuelgan las orejeras de coral hasta la cintura y las *walkas* del mismo material hasta unos pocos centímetros antes. Unas botas negras –mestizas– de taco bajo cubren sus pies (Notas de Campo, entrevista con MJT, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

Continuando con el tema de las labores desempeñadas por las mamas, además del trabajo en el campo – cuidado de animales y de sus cultivos-, tienen a su cargo todas las preparaciones culinarias y las actividades domésticas. No obstante antes de la preparación de la última comida, las mamas aseguran a sus animales. Para finalizar el día, luego de servir los alimentos a su familia, se dirigen a descansar. Para esta última actividad del día, el descanso nocturno, la vestimenta varía. Mi interés por indagar la tipología indumentaria utilizada para dormir, me llevó a hacer esta pregunta. Las respuestas que obtuve fluctuaron entre quedarse con un solo anaco luego de aflojarlo como MJT, y utilizar pijama como lo expresa MAP:

sacamos eso ka... [anaco] sacamos ¿cómo vamos a dormir así? (...) claro con pijamita, con shuetersito adentro (...) sacamos con camisa o sea sacamos la camisa así con nahuasito... No sé así más tiempo yo tan con anaco dormía... Ya así con todo, pero ya no podía volver a mi otro lado ni al otro lado... (...). Lo que he sacado el anaco [para dormir] más de unos 35 años por ahí ha de ser (Entrevista con MAP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

La aclaración de MAP respecto a dormir con pijama desde hace más de 35 años, deduzco que responde a motivos vinculadas a la función de utilidad o práctica del objeto vestimentario, ya que el anaco no es cómodo para cuando se descansa.

Tanto MJT como MAP, pertenecen al primer grupo de mamas y portan sombrero sobre la *marga accha*, rebozos, *chumbis*, anacos del mismo largo -desde la cintura hasta cubrir la rodilla-, entre las prendas y accesorios que identificamos como vestimenta indígena. Asimismo, ambas portan sacos, buzos, calzado tipo mocasín y botas no indígenas. Las diferencias encontradas radican en el número de anacos y el color de los rebozos que usa una y otra. MJT, de 81 años de edad, se coloca cuatro anacos, uno de color azul y los otros tres de color negro; y dos rebozos azules –uno elaborado en lana de borrego–. Por su parte, MAP, de 73 años

de edad, porta solo dos anacos y un rebozo negros, complementados con una *lishta*.

En este punto incluyo los aportes de las mamás del segundo grupo, MJP y MTM, en referencia a las actividades cotidianas, relatadas por MJP de la siguiente manera:

Cinco de la mañana despierto (...) hago el cafecito o hago juguito para los que van al trabajo... y al colegio y ya desde ahí ya o sea ahí ya... ya hago el café y doy comidita a todos... De ahí casi a las seis yo vuelta ya me voy a dar la comidita al chanchito, a los cuyes, al pollo... vuelta a modar al ganado... así (...). Desde ahí ya alguna cosita hago... ya vuelta ya... lavo la ropita... ya de cocinar... ya toca ya las 12 ya tengo que estar ya cocinado así viene el nieto hija... para ellos yaaa cocinadito tengo (Entrevista con MJP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

Y por la tarde, continúa relatando:

hago la merienda, ya a las seis principio de hacer a veces a las siete de la noche, así pero ya tengo que estar listito las ocho cuando vienen ellos... de ahí vine la una hija... la otra hija y mi esposo (...). En la noche duermo hasta cinco de la mañana a veces a las diez a veces a las nueve de la noche (Entrevista con MJP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

Estas mismas actividades son desarrolladas por MTM, quien, sin embargo, entre 2009 y 2016 ejerció la presidencia de la UNOPUCH, por lo cual debió intercalar estas actividades con las tareas domésticas. Respecto a la vestimenta propia que porta este grupo de las mamás para desarrollar sus labores, expongo un fragmento de la entrevista mantenida con MJP:

AM: ¿utiliza alguna ropa especial para ir a darles de comer a los animales...?

MJP: síiiii.

AM: ¿con qué ropa se va?

MJP: así fajando con este rebocito. O sea viejita...

AM: O sea con anaco pero más viejito

MJP: pongo así la viejita...

AM: O sea... ¿usted utiliza sólo un anaco?

MJP: ah dos...docitos no mas

AM: Ah dos anacos utiliza. ¿Y para dar la comida se pone encima el rebozo...?

MJP: O sea con esta misma pero con los... o sea asimismo pero viejita...

AM: claro para que no se ensucie... ¿aumenta alguna otra cosa?

MJP: botas...

AM: botas...

MJP: botas de cuero pero la chompa también... otra chompita con cierre.

(Entrevista con MJP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

Así también, indico lo expuesto por MTM: “siempre para salir a otras cosas las ropitas que tenemos ya un poquito más limpio más buenas así para salir, siempre para los trabajos usamos así más viejitos, de ahí las ropas no son diferentes que tenemos nosotros” (Entrevista con MTM, Chibuleo San Francisco. Diciembre 2016). Entonces, al igual que en el primer grupo de mamás, la vestimenta utilizada de este segundo grupo, no se distingue por su tipología, sino que se vincula al estado de las prendas portadas: desgastadas para el trabajo en el campo, y nuevas y limpias para otras actividades.

Además, pude advertir dos fenómenos. Por una parte, todas las mamás chibuleo sin excepción portan anacos, *chumbis*, rebozos, *lishta*, camisas, sombreros, *tupu*, wallkas y orejeras junto con buzos y sacos –suéteres– no indígenas. Probablemente porque estas últimas prendas han sido apropiadas (Bonfil Batalla, 1991) como parte de la indumentaria chibuleo, como lo evidencia el hecho de que ninguna intentó quitárselas para ser fotografiadas. Por la otra, el segundo grupo de las mamás que en ocasiones porta chompas –no indígena– para trabajar en el campo, sólo permiten ser fotografiadas una vez que se deshacen de esta prenda.

3.1.2. Las profesoras

Las profesoras son mujeres chibuleo con edades que oscilan entre los 30 y los 50 años, hijas de chibuleo, que han accedido a la educación superior y trabajan en las unidades educativas del milenio. El grupo de las profesoras evidencia el aumento del capital cultural chibuleo, tanto por los títulos profesionales adquiridos, como por el trabajo desempeñado en instituciones educativas.

Las profesoras definen a la indumentaria que portan como vestimenta de la cultura, constituida por: anaco, *chumbi*, bayeta o *lishta* en su reemplazo, blusa, sombrero blanco -en días específicos-, *tupu*, collares y aretes. Además del uso de saco, calzado tipo salón de tacón alto o medio con medias de nailon, y una chompa con un identificativo del Ministerio de Educación, prenda de la que se deshacen para ser fotografiadas.

La imagen que reflejan las mujeres con la vestimenta de la cultura se convierte en un modelo a seguir por parte de sus estudiantes. Estas mujeres,

además de desempeñar sus actividades educativas, atienden a su familia¹¹⁸ y desarrollan algunas labores en el campo. En este grupo se incluye MLL de 43 años, MMP de 38 años y RB de 47 años, las tres docentes de la UEM Chibuleo (Figura 20).



Figura 20. Las profesoras de la UEM Chibuleo con vestimenta de la cultura. MLL, RB y MMP.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016)

En la mañana, las profesoras atienden a su familia en la primera comida del día y se dirigen a impartir clases. La forma en la que visten para asistir a la institución educativa, según lo afirma una de las profesoras es la siguiente:

el sombrero, la blusa bordada con los tres colores que tengo, la bayeta, la bayeta negra y el anaco negro y también tenemos una que se llama lista una bayeta blanca que se llama *lishta*, la faja, los collares, los collares prácticamente utilizamos los chibuleos son los corales, son corales es algo de lujo que es para nosotros como es para ustedes lo que es oro para nosotros son los corales eso (...) el tupo para coger a la bayeta y la faja para ajustar el anaco y eso (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

Asimismo, MMP describe la vestimenta utilizada en su jornada laboral como profesora: “la bayeta, el tupo, las *walkkas*, el anaco, las blusas”, además de mencionar a la *lishta* (Entrevista con MMP, Chibuleo San Francisco, noviembre

¹¹⁸ De acuerdo a mis estudios etnográficos, todas las profesoras tienen entre uno y dos hijos, independientemente de su estado civil.

2016). Para complementar estas descripciones, y poner en evidencia la vestimenta utilizada por las profesoras para trabajar en las instituciones educativas, recorro a mis notas de campo.

MLL porta una *lishta* blanca con rayas en colores azul y magenta, prenda que cubre la espalda, pasa por debajo del antebrazo derecho y se prende sobre el hombro izquierdo con un *tupu* de plata. Los bordes de la *lishta* son fileteados con máquina industrial overlock en color azul. Bajo la *lishta* usa una blusa blanca de manga corta confeccionada en tela traslúcida, de escote redondeado con bordados en el contorno.

En la parte inferior porta un anaco negro que comienza en la cintura y llega a la altura de los tobillos; esta prenda tiene cuatro pliegues delanteros y en la cintura está envuelta por un *chumbi* de color blanco de base con figuras geométricas y animales geometrizados en el centro, de color magenta –principalmente– y tonos de azul.

En cuanto a los accesorios, MLL usa aretes y un collar, ambos confeccionados en coral y materiales que simulan oro. Los aretes son de forma alargada y llegan hasta el final del cuello, mientras que los collares envuelven el cuello con tres vueltas en gradación que llegan al inicio del cuello. Martha menciona que este día no se colocó el sombrero, un accesorio que no porta a diario debido a que es pesado (Notas de campo, entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

Por la tarde las profesoras se ocupan de trabajar en el campo, para lo cual tienen que estar preparadas. Como menciona RB: “tenemos que estar bien fajados para poder cargar o sea nosotros no somos como de la ciudad nosotros no somos débiles, nosotros somos duros y fuertes” (Entrevista con RB, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Esta actividad se relaciona con la forma de ceñir el *chumbi*. Así también, otra profesora menciona sus actividades de la tarde y los cambios de indumentaria que introduce para desarrollarlas:

Me cambio por otro anaco más viejito no más y me pongo más arriba, en la casa me pongo ya normalmente, solo cuando vengo [a la UEM Chibuleo] acá me pongo así bajito (...) por el frío, en cambio en la casa me pongo arriba porque estoy trabajando estoy en actividad constante estoy cortando hierba, estoy con azadón, estoy lavando entonces ya no siento frío pues, entonces ya más cómodo, si en la casa estoy haciendo esto me atranco me voy a caer, en cambio aquí es más tranquilo (Entrevista con MMP, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

Con ello indica que tanto las actividades realizadas en el campo como en el hogar requieren portar el anaco hasta las rodillas. Mientras que, para acudir a la institución educativa, se coloca un anaco de una dimensión mayor, que le cubre hasta los tobillos. Algo similar menciona MLL, aun cuando según indica su padre

no le ha dado su parte de terreno para trabajar por no ser casada, detrás de su casa tiene un pequeño terreno “para la hierba de los cuyes nomás” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Esta mujer trabaja con el azadón para sacar abono para los animales, es decir que efectivamente trabaja en el campo y cuida animales. Aunque este tipo de actividades no son las únicas que desempeña en la tarde, también es trabajadora externa de una cooperativa de ahorro y crédito.

En todos los casos, las labores que las profesoras realizan en la tarde se orientan a la agricultura, al cuidado de animales y al hogar. Para desarrollar estas actividades, portan vestimenta propia desgastada, a diferencia de la que ocupan en la UEM Chibuleo, o también utilizan ropa no indígena como pantalones. Estos usos indumentarios se deben, tal como sostienen mis informantes, tanto al costo de la indumentaria indígena como a la necesidad de conservarla para acudir al trabajo en las instituciones, como a la búsqueda de comodidad. Al respecto MLL sostiene:

para labores dependiendo... a veces como nuestra vestimenta es un poquito cara, entonces en cambio la ropa nos ponemos pantalón así encontramos pantalones de hasta cinco dólares, entonces se pone eso para poder trabajar [...] en la agricultura con el azadón en la tierra, toca sacar el abono del cuy y eso me parece más fácil con el pantalón estar de un lado a otro en cambio lo que es nuestro anaco ¡no! se ensucia mucho se envejece muy rápido (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

Por la noche, las profesoras utilizan el pijama –no indígena– para dormir, según lo mencionan MMP (Entrevista con MMP, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016) y MLL durante mis entrevistas:

antes yo le veía a mi mami que se sacaba el anaco porque tenía dos partes de anaco por dentro ponían dos anacos con una faja y más afuera ponían 3 anacos más con 2, 3 fajas más entonces solo sacaban la parte de arriba del anaco y se dormían con eso últimamente creo que muchas cosas se ha cambiado mi mami también cambió respecto a su pijama ahora ya no se duerme con el anaco que sabía dormir antes porque dice que mucho molesta, entonces nosotros también igual yo también me pongo una pijama y nada más (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

A partir de lo expuesto, puedo advertir que aun cuando las mujeres no consideran que la vestimenta de la cultura sea un uniforme con el que acuden a trabajar en la unidad educativa, al salir de esta institución cambian la indumentaria

por otra. Este hecho da cuenta de una ocasión de uso específico de la vestimenta de la cultura, que se ciñe exclusivamente al ámbito de las instituciones educativas.

La coexistencia entre la vestimenta de la cultura y la indumentaria no indígena, es un hecho evidente entre las chibuleo. Los costos de la primera, junto con el clima de la comunidad y la poca practicidad de la indumentaria propia para ciertas actividades del grupo de las profesoras, obligan al uso de la segunda.

Las identidades son móviles y como tales, están en constante proceso de transformación (Abramoff, 2001; Barth, 1976; Beckett, 1998; Bonfil Batalla, 1991; Jackson, 1995): este carácter dinámico explica procesos como los reseñados hasta aquí, como el hecho que se sirvan de la función de utilidad o práctica que puede ofrecerles cierta vestimenta no indígena. Sin embargo, las mujeres chibuleo se distinguen porque mantienen la mayor parte de las prendas indígenas en la cotidianidad de su trabajo profesional, especialmente las profesoras y las de las cooperativas.

3.1.3. Las de las cooperativas

Las de las cooperativas son mujeres chibuleo que tienen edades entre los 20 y los 40 años y trabajan en las instituciones financieras. Estas mujeres cuentan con educación secundaria o bachillerato y están en proceso de culminar o han culminado su formación en educación superior. Al interior de las cooperativas ocupan los cargos de jefas de departamentos, atención al cliente, caja, archivo y bodega, e información.

En estas instituciones, portan lo que ellas categorizan como uniforme propio, que se identifica como una categoría nativa y es incorporado en estos términos para el análisis. Así, a los fines de esta tesis, se entiende al uniforme propio como el conjunto de prendas y accesorios cuyo uso está normado en cada institución. Estas prendas y accesorios son: anaco, *chumbi*, blusa, bayeta o *lishta*, *tupu*, sombrero, collares, aretes, zapatos de tacón alto o medio con medias de nailon.

Los usos normados refieren al establecimiento de determinadas prendas y accesorios para cada día de la semana, variando en elementos como la tipología de la blusa, el color de los filos de los bordados del anaco, la bayeta y el *chumbi* que deben coincidir con los colores del bordado en las blusas y el tejido del *chumbi*. Tanto el uso de la *lishta* como del sombrero responden a uno o dos días específicos

de la semana. Además, las mujeres de las cooperativas utilizan prendas no indígenas con identificativos institucionales como sacos, chalecos y chompas.

Las mujeres de las cooperativas evidencian el capital económico acumulado por la etnia, en tanto representan a las cooperativas de ahorro y crédito forjadas por los chibuleos. En este grupo entrevistamos a CT de 34 años y JW de 36 años de la cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa* (Figura 21); MALL de 37 años y KC de 30 años de la cooperativa de ahorro y crédito *Chibuleo* (Figura 22); MM de 37 años y ET de 32 años de la cooperativa de ahorro y crédito *Kullki Wasi* (Figura 23). Estas informantes trabajan en las tres instituciones chibuleo más destacadas, en las que me fundamento para dar cuenta de este proceso.

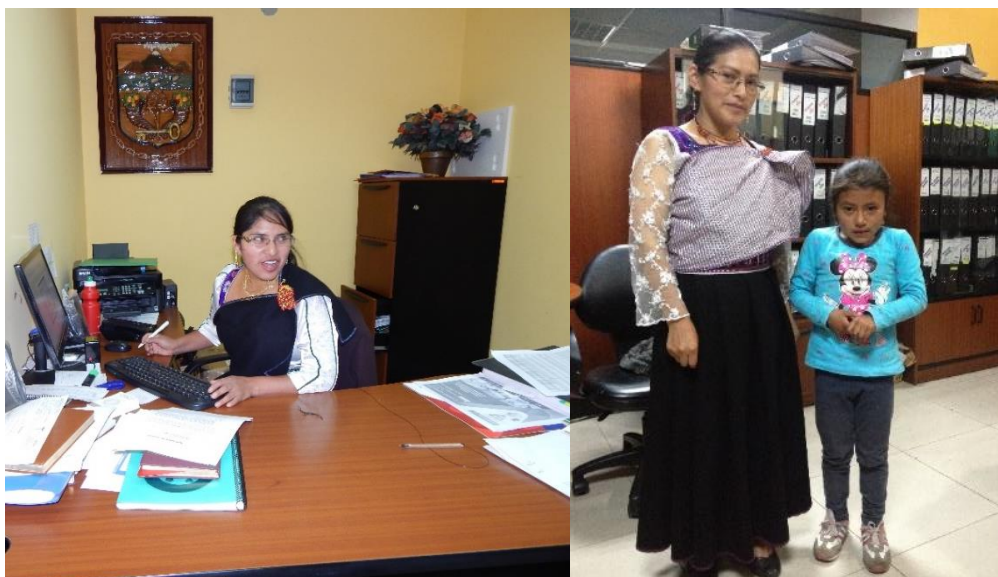


Figura 21. Las de las cooperativas uniforme propio. Cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa*. CT y JW.

Fuente: elaboración propia (Ambato, 2016)



Figura 22. Las de las cooperativas con uniforme propio. Cooperativa de ahorro y crédito *Chibuleo*. MALL y KC.
Fuente: elaboración propia (Ambato, 2016)



Figura 23. Las de las cooperativas con uniforme propio. Cooperativa de ahorro y crédito *Kullki Wasi* MM y ET.
Fuente: elaboración propia (Ambato, 2016)

Las de las cooperativas residen en Chibuleo y se trasladan diariamente a la ciudad para trabajar en el ámbito institucional financiero portando el uniforme propio. No todas las mujeres chibuleo llegan a trabajar en las cooperativas, como lo indica CT:

las que estamos trabajando en instituciones financieras somos las personas prácticamente que hemos visto la necesidad de que queremos ser alguien en la vida, de que nuestros padres nos han dicho: es cansado trabajar en la agricultura, ustedes no tienen que vivir así, ustedes tienen que superarse (Entrevista con CT, Ambato, diciembre de 2016)

Así también lo manifiesta MM:

es cuestión de nosotras si es que yo quiero seguir en la casa como ama de casa pastando ovejitas o cuidando a los animales yo hubiera podido quedarme, pero en cambio si yo quiero mejorarme si yo quiero ya no estar en ese ámbito tengo que salir (Entrevista con MM, Ambato, diciembre de 2016).

Las mujeres de las cooperativas vinculan explícitamente el hecho de trabajar en estas instituciones con la necesidad de superación y de mejorarse a sí mismas a través del abandono de la labor física en el campo y el hogar –impulsado por sus padres– y su reemplazo por un trabajo de carácter administrativo en las ciudades. El uniforme propio que portan constituye una variación de la vestimenta propia que se adapta al contexto de las instituciones financieras.

Este grupo de mujeres antes de ingresar a trabajar en las cooperativas, utilizaban la vestimenta propia. Así lo exponen informantes de las tres cooperativas mencionadas anteriormente. De *Mushuc Runa* CT sostiene: “yo siempre he utilizado mi vestimenta de chibuleo todos los días desde que nací” (Entrevista con CT, Ambato, diciembre de 2016) y JW expresa “desde niña ya se ha crecido con anaco” (Entrevista con JW, Ambato, diciembre 2016). De la cooperativa *Chibuleo* MALL indica:

yo siempre he utilizado, lo que pasa es que como yo soy indígena y mis papis siempre me han tenido así (...). Yo acuerdo siempre, yo siempre ponía mi anaco y camisa bordada yo incluso me acuerdo a mí sabían dar dos baetas, eso me sabían hacer poner, incluso el sombrero. (Entrevista con MALL, Ambato, diciembre 2016)

Así también KC manifiesta que la utilización de la vestimenta propia es de “toda la vida (...) nunca me ha gustado ponerme otra ropa que no sea del pueblo chibuleo” (Entrevista con KC, Ambato, diciembre 2016). Las acotaciones de estas dos últimas informantes son más extensas y expresan mayor arraigo (Sánchez Parga, 2013) a la vestimenta propia, hecho que probablemente se deba a su

parentesco, la primera con el gerente de la cooperativa *Chibuleo* y la segunda con su abuelo, uno de los taytas chibuleo.

De la cooperativa *Kullki Wasi* mis informantes expresan algo similar. En palabras de MM: “desde chiquita yo he vivido en la comunidad y desde chiquita me han vestido así con anaco” (Entrevista con MM, Ambato, diciembre 2016). En todas las intervenciones pude advertir que las mujeres fueron socializadas en el uso de la vestimenta propia -particularmente del anaco- desde niñas, influenciadas principalmente por sus padres. Cuando las mujeres ingresan a trabajar en las cooperativas, la vestimenta propia sufre algunas adaptaciones que se encuentran normadas por las instituciones, proceso que da emergencia al uniforme propio.

Mis informantes se expresan respecto a esta última categoría vestimentaria portada en las instituciones. CT sostiene que: “la vestimenta del pueblo chibuleo netamente [es la que] utilizamos en la cooperativa *Mushuc Runa* como uniforme” (Entrevista con CT, Ambato, diciembre 2016), argumento que corrobora JW cuando afirma que: “es del pueblo, pero se lo utiliza como uniforme” (Entrevista con JW, Ambato, diciembre 2016).

En la cooperativa de ahorro y crédito *Chibuleo*, MALL hace una interesante lectura al respecto, al afirmar que “es el uniforme porque la ropa que nosotros usamos es lo que nos identifica, incluso a la institución” (Entrevista con MALL, Ambato, diciembre 2016). Asimismo, KC indica “la vestimenta que nosotros utilizamos aquí en el trabajo es del pueblo chibuleo (...) igual todos los días (...) nos cambiamos de diferentes modelos sí, pero es de pueblo chibuleo” (Entrevista con KC, Ambato, diciembre 2016).

Las intervenciones expuestas corroboran lo antedicho que versa en que la vestimenta propia es adaptada para su uso en las instituciones financieras, convirtiéndose en un uniforme propio. Su uso está reglamentado para cada día de la semana (Figura 24), estipulando asimismo las particularidades de uso de la vestimenta no indígena.



Figura 24. Uniforme propio de lunes a viernes. Cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa*.
Fuente: elaboración propia. (Ambato, 2015)

Las mujeres de las cooperativas cumplen un horario de oficina, iniciando sus tareas entre las siete y ocho de la mañana y finalizando pasadas las seis de la tarde. En la mañana, luego del desayuno en sus residencias en las comunidades chibuleo, se dirigen a la ciudad de Ambato para iniciar el trabajo en las cooperativas, previo a dejar a sus hijos¹¹⁹ en centros educativos, ya sea en Chibuleo o en la ciudad de Ambato.

Al interior de las cooperativas, las mujeres ocupan diferentes puestos de trabajo, con posibilidades de ascenso, como en el caso de MALL que relata haber “pasado por diferentes áreas, por ejemplo, yo empecé con atención a cajas, atención a clientes, jefatura de cajas, inversiones” (Entrevista con MALL, Ambato, diciembre 2016). O también lideran departamentos desde su inicio como en el caso de CT cuya tesis condujo a la creación del departamento de talento humano (Entrevista con CT, Ambato, diciembre 2016). Independientemente del puesto de trabajo que ocupan, las mujeres portan un único uniforme propio al interior de cada institución. Estos uniformes tienen diferencias leves entre las distintas instituciones de ahorro y crédito.

En *Mushuc Runa* la indumentaria indígena utilizada a diario según mencionan mis informantes y se constata en mis observaciones, son: anaco negro,

¹¹⁹ De acuerdo a mis estudios etnográficos, la mayoría de las mujeres de las cooperativas tiene hijos, independientemente de su estado civil. Éstos estudian media jornada –mañana o tarde– y el resto del día quedan al cuidado de familiares cercanos.

bayeta negra o *lishta* en su lugar y faja¹²⁰ o *chumbi*. De acuerdo al reglamento, para cada día de la semana se colocan el sombrero, una tipología de blusa bordada específica y los collares (*wallkas*). Dentro de las prendas no indígenas portadas en la institución están los sacos con “modelo chaquetas”, que cumple, según CT, dos funciones: cubrirse del frío e identificarlas con el nombre de la cooperativa para diferenciarlas de otras instituciones (Entrevista con CT, Ambato, diciembre 2016). Esta intervención expone la utilización de identificativos institucionales¹²¹ en las prendas no indígenas portadas por las chibuleo.

En la cooperativa de ahorro y crédito *Chibuleo*, el uniforme propio también comprende indumentaria indígena y no indígena. Esta coexistencia indumentaria, se sostiene a través de la intervención de MALL:

todas son ropas del sector indígena... anaco es de chibuleo, las fajas de chibuleo, las wallkas son chibuleos, bueno lo único que sería a veces cuando hay frío la chompa (...) el calzado si... ya sería zapatos como le decía... hay personas que... en mi caso yo no siempre utilizo tacos como le decía es por la comodidad mía y por los ajeteos que siempre estamos, tacos eh... bueno hay tres colores el rojo, el café y el negro, son para diferentes días, eso sería lo único fuera de nuestra cultura (Entrevista con MALL, Ambato, diciembre 2016).

En el fragmento de esta entrevista, puede notarse además de la convivencia entre la vestimenta indígena con la no indígena, el uso normado de la indumentaria por la institución de acuerdo a los días de la semana, en tanto:

viendo las necesidades más que todo de la presentación, como estamos en una institución trabajando... manda a confeccionar pero ropa ya exclusivamente para mujeres indígenas, ahí es que según el cronograma de vestimenta, el lunes... bueno no le puedo especificar bien como son: se utiliza sombrero, baeta, anaco, eh... bueno hay personas que incluso por la comodidad utilizamos alpargatas también, pero también utilizamos zapatos de taco (Entrevista con MALL, Ambato, diciembre 2016)

Respecto al uso de las blusas, la misma interlocutora menciona que “la cooperativa tiene cinco modelos, como son cinco días que trabajamos, cinco

¹²⁰ Es importante aclarar que las mujeres de las cooperativas utilizan en mayor medida el término faja antes que el vocablo kichwa *chumbi*.

¹²¹ Los identificativos institucionales hacen referencia a la identidad corporativa (Costa, 2009) de las cooperativas de ahorro y crédito.

modelos de camisa” (Entrevista con MALL, Ambato. Diciembre 2016) y lo corrobora KC, cuando afirma que “las blusas sí nos cambiamos los modelos puede ser mangas largas, mangas cortas, pero eso si es del pueblo Chibuleo” (Entrevista con KC, Ambato, diciembre 2016). Estos usos normados, en particular de las blusas con diferentes diseños para cada día de la semana, son características propias del universo del vestuario formal no indígena, dentro del segmento protocolario (Jaramillo, 2010).

Dentro de las particularidades no indígenas que se insertan en la indumentaria propia, se incluyen los *chumbis* o fajas, como lo advierte MALL, siempre con el logo de la cooperativa. Es decir, en esta indumentaria no indígena también se aplican los identificativos institucionales.

En definitiva, las prendas indígenas utilizadas en esta cooperativa son la bayeta, el anaco, el *chumbi* o faja, las blusas, las *wallkas* y el sombrero. Asimismo, se utilizan alpargatas –calzado que de acuerdo a los *taytas* chibuleo, es de procedencia indígena pero no originario de chibuleo–. Dentro de la indumentaria no indígena, el uso de la *chompa*, zapatos de taco y aretes. Todos cuentan con identificativos institucionales tanto en la vestimenta indígena como no indígena, que se articulan dando origen al uniforme propio.

En la cooperativa de ahorro y crédito *Kullki Wasí*, la indumentaria portada para trabajar, al igual que en las otras dos instituciones financieras expuestas anteriormente, es el uniforme propio. Mis informantes clave explican esta indumentaria para cada día de la semana de trabajo, como puedo advertir a través de las siguientes intervenciones:

el lunes, tenemos que venir con sombrero, el pelo también cogido con la cinta, con el collar y la blusa, y el anaco y el taquito. Para martes, tenemos que venir ya no con sombrero, el pelito ya cogido con... puede ser con moño así, pero ya no con cinta y de ahí con alpargata. El miércoles en cambio, venimos anaco negro, la blusa blanca y el chaleco (...). Jueves tenemos un bucito verde que nos identifica a la cooperativa que es color verde, venimos igual con taquito y con buzo... ese abrigo buzo verde, pero es de la cooperativa. Y los viernes venimos con lista, por lo que es frío me saqué y me puse el abrigo, y dicen uniforme (Entrevista con MM, Ambato, diciembre 2016).

Así también lo expresa ET:

En la cooperativa la vestimenta utilizada es dependiendo de los días por ejemplo los lunes todo lo que estoy ahorita es de lunes a viernes la diferencia que el día lunes es con el sombrero, sombrero blanco que ponemos todos los días lunes y en cambio mañana que es viernes tenemos una indumentaria que nos ponemos que es *lisha* saben decir que es blanco, esa es la única diferencia y también los martes y los viernes son con apargatas prácticamente nuestra indumentaria que es antigua, es el sombrero, el collar rojo, la blusa. (Entrevista con ET, Ambato, diciembre 2016).

La indumentaria portada por ET en el momento de la entrevista –día jueves– incluye anaco negro, *chumbi*, blusa blanca con bordados –en colores: azul, violeta, magenta y verde–, bayeta sujeta en el hombro con un *tupu*, collar, aretes y zapatos negros de tacón.

Con estas intervenciones puedo señalar una vez más la convivencia de la vestimenta indígena con la no indígena, que constituye la categoría nativa de uniforme propio. La indumentaria que conforma esta última tipología indumentaria de las mujeres en *Kullki Wasi* se compone de los siguientes elementos: anaco negro, blusa blanca, faja o *chumbi*, bayeta, cinta –para envolver el cabello–, collar rojo –*wallkas*–, *lisha* y sombrero. Estos últimos cuatro objetos vestimentarios indígenas son utilizados sólo en días específicos, mientras que los cuatro primeros son de uso diario –lunes a viernes–. Asimismo, las mujeres de esta cooperativa portan chaleco, buzo, zapatos de tacón, con características que identifican a los uniformes institucionales.

Los usos normados del uniforme propio en las instituciones financieras se relacionan con un doble proceso de marcación: por un lado, las identifica como parte del pueblo chibuleo y, al mismo tiempo, señala su pertenencia a una institución determinada. Estos usos combinan indumentaria indígena con no indígena, en cuyo caso también tienen identificativos institucionales. Éstos pueden estar tejidos en los *chumbis*, como en el caso de la cooperativa *Kullki Wasi* (Figura 25), o bordados en las prendas no indígenas adoptadas, como sacos, chalecos y chompas en el caso de las tres instituciones.



Figura 25. Uso del *chumbi* con identificativo institucional. Cooperativa de Ahorro y crédito *Kullki Wasi*.

Fuente: elaboración propia (Ambato, 2016)

Al interior de cada institución, asimismo, se distinguen usos reglamentados para cada día de la semana, a partir de variaciones en la forma de las blusas, y el énfasis en uno u otro color en el bordado, ya sea de la blusa o de los filos del anaco, la bayeta y la *lishta*. Además, el sombrero se porta sólo en días específicos, mientras que la bayeta, la *lishta*, el *tupu* y el prendedor tienen un uso alternado.

El uso de prendas no indígenas se debe tanto a la identificación de la institución, es decir a la diferenciación simbólica¹²² de la indumentaria a las que hace referencia Jones (2005) y se encuentra dentro de las funciones simbólicas y estéticas que describen Fernández (2015a) y Lobäch (1981) de los objetos indumentarios. Pero también responde a la utilidad del uso de la ropa dentro de la función de utilidad o práctica, en tanto estas prendas sirven para protegerse del frío.

Terminada la jornada laboral en las cooperativas de ahorro y crédito, las mujeres de este grupo, para salir a la calle, emplean prendas indumentarias que pueden ser parte o no del uniforme institucional.

Así lo expresan mis informantes. MM menciona el uso de los abrigos para explicar estas inclusiones indumentarias, al explicarla por “la comodidad o por la situación climática” (Entrevista con MM, Ambato, diciembre 2016). Por su parte, KC manifiesta que: “al momento de retirarnos del trabajo bueno yo no me he sacado

¹²² Jones (2005) dentro de los usos de la ropa plantea la diferenciación simbólica y sostiene que “la gente utiliza el vestido para diferenciar y reconocer una profesión” (Jones, 2005, p. 27).

ninguna prenda [chibuleo], sino que utilizo sí unos incrementos por el frío... se utilizan chompas igual de la cooperativa” (Entrevista con KC, Ambato, diciembre 2016). JW sostiene algo similar cuando afirma que usa “a veces chompa, suéter por el frío” (Entrevista con JW, Ambato, diciembre 2016). Por su parte CT indica que “se puede poner una chaqueta, una chompa o cualquier ropita que le guste” (Entrevista con CT, Ambato, diciembre 2016).

Una vez más, el factor climático obliga a la utilización de prendas no indígenas para proteger el cuerpo de las mujeres del frío. Portar únicamente la bayeta o la *lisha* y la blusa en la parte superior del cuerpo, no permite mantener la temperatura corporal. Es posible que este hecho se relacione con el tipo de material utilizado para la confección de las prendas y con la reducción de dimensiones de la bayeta y la *lisha* en las instituciones.

En horas de la noche, las mujeres de las cooperativas se reúnen con sus familias para la última comida del día, además de realizar labores domésticas. Para estas actividades, las mujeres reemplazan el uniforme por vestimenta más cómoda del repertorio no indígena. Al respecto, MALL menciona que “anaco sí ya no pongo” (Entrevista con MALL, Ambato, diciembre 2016). Para dormir, todas mis interlocutoras coinciden en el uso de pijama.

En cuanto a las actividades desarrolladas en los fines de semana, éstas varían entre trabajar en el campo, realizar tareas del hogar y pasear con su familia. Como da cuenta la intervención de MALL: “por ejemplo en la mañana lo primero que hacemos es desayunar, luego nos vamos a la hierba para los conejos, de ahí sí nos ponemos a lavar, de ahí si a limpiar la casa” (Entrevista con MALL, Ambato, diciembre 2016). Así también MM lo expresa: “el fin de semana a veces paseamos, salimos con mis hijos” (Entrevista con MM, Ambato, diciembre 2016). Los usos indumentarios de los fines de semana difieren del uniforme propio, y más bien se acerca a la tipología vestimentaria no indígena.

Este hecho, se evidencia con claridad en las propias voces de mis interlocutoras. CT menciona que “prácticamente para fines de semana utilizamos lo que es calentador, el jean en caso de salir a algún lado, ropa deportiva en sí prácticamente para descansar” (Entrevista con CT, Ambato, diciembre 2016). Así también lo manifiesta JW: “fin de semana a veces se pone pantalón” (Entrevista con JW, Ambato, diciembre 2016). MALL añade algo similar al afirmar que “los fines

de semana yo paso en mi casa, para mí es más cómodo porque tengo que hacer algunas cosas en mi casa” (Entrevista con MALL, Ambato, diciembre 2016). Otra respuesta la obtengo de MM:

utilizamos jean o a veces exteriores por ejemplo si tú quieres salir a jugar con tus hijos con anaco es incómodo o sea para ir a jugar vóley o con la pelota con nuestros hijos o pasar en la familia con anaco si nos estorba, es que no es cómodo, de ahí si ponemos exteriores nosotros, zapatillas así igual (Entrevista con MM, Ambato, diciembre 2016).

Es decir que, el no portar el uniforme propio ni tampoco prendas indígenas chibuleo, tanto para desarrollar las tareas del hogar entre semana, como los fines de semana, responde a la comodidad que ofrece la vestimenta no indígena, dentro de la función de utilidad o práctica, de los universos de vestuario *sportwear*, *jeanswear* y *casual* –pantalones– (Jaramillo, 2010). Mientras que el uso cotidiano del uniforme propio de lunes a viernes en las cooperativas se debe tanto a normativas institucionales como a un proceso de internalización por parte de quienes la portan, que persigue el objetivo de mostrar tanto la pertenencia al pueblo como la pertenencia institucional.

En definitiva, los usos indumentarios en las tres construcciones identitarias de las mujeres analizadas, muestran una articulación dialéctica entre la indumentaria y la identidad tanto al interior del grupo como con respecto a otros grupos étnicos. Asimismo cada arquetipo tiene sus particularidades de acuerdo al contexto en el que portan vestimenta propia, vestimenta de la cultura o uniforme propio¹²³. En efecto, por la noche y en los fines de semana estos atuendos son reemplazados por vestimenta no indígena en el caso de las profesoras y las de las cooperativas, o también pueden alternar su uso con la vestimenta propia los fines de semana. En el caso de las mamás, sólo algunas duermen con prendas de la vestimenta propia, y durante los fines de semana mantienen dicho uso.

¹²³ La semana laboral de los tres grupos de mujeres estudiadas difieren: las mamás trabajan de domingo a domingo en el campo; las profesoras acuden a la UEM de lunes a viernes, y las de las cooperativas trabajan de lunes a viernes, aunque puede extenderse un día más (sábado o domingo).

Las mamás. Vestimenta propia		Las profesoras. Vestimenta de la cultura	Las mujeres de las cooperativas. Uniforme propio
Grupo 1	Grupo 2		
-De dos a cuatro anacos azules o negros, que llegan al alto de las rodillas.	-De uno a dos anacos negros que llegan al alto de las rodillas.	-Un anaco negro que llega a la altura de los tobillos.	-Un anaco negro que llega a la altura de los tobillos.
-Varios <i>chumbis</i> .	-De uno a dos <i>chumbis</i> .	-Un <i>chumbi</i> .	-Un <i>chumbi</i> .
-Dos rebozos con dimensiones que llegan al alto de la cadera, en colores negro y azul.	-Un rebozo negro con dimensiones que llegan al alto de la cadera.	-Una bayeta negra con dimensiones que llegan al alto de la cintura.	-Una bayeta negra con dimensiones que llegan al alto de la cintura.
-Una <i>lishta</i> blanca a rayas.	-Una <i>lishta</i> blanca a rayas (uso ocasional).	-Una <i>lishta</i> blanca a rayas (uso ocasional en lugar de la bayeta).	-Una <i>lishta</i> blanca a rayas (uso normado en lugar de la bayeta).
-Una camisa blanca bordada, con cuello redondo y una abertura vertical en el centro frente –escote lágrima–, y manga corta.	-Una camisa blanca bordada, con cuello redondo y una abertura vertical en el centro frente (escote lágrima), o con diferentes escotes, y manga corta.	-Una blusa blanca bordada, con diferentes tipos de escote y largos de manga.	-Una blusa blanca bordada, con diferentes tipos de escote y largos de manga, de acuerdo al día de la semana.
-Sombrero blanco.	-Sombrero blanco.	-Sombrero blanco (de uso ocasional).	-Sombrero blanco (uso normado para uno o dos días específicos).
-Uno o dos <i>tupus</i> de plata.	-Un <i>tupu</i> de plata.	-Un <i>tupu</i> de plata o un prendedor en reemplazo.	-Un <i>tupu</i> de plata o un prendedor en reemplazo
-Wallkas y orejeras de coral o en material plástico que simula el coral	-Wallkas y orejeras en material plástico que simula el coral. O collares y aretes en el mismo material.	-Collares y aretes en material plástico que simula el coral de las <i>walkkas</i> y orejeras.	-Collares y aretes en material plástico que simula el coral de las <i>walkkas</i> y orejeras.
	-Uno o ningún buzo. Un saco.	-Uno o ningún saco. Una	-Prendas con identificativos

-Uno a dos buzos. De uno a dos sacos.		chompa con identificativo del Ministerio de Educación.	institucionales, que se portan una a la vez: saco, chaleco y chompa –no indígenas–.
-Calzado tipo mocasín o botas, sin o con medias tejidas de lana o acrílico.	-Calzado tipo mocasín sin medias, o botas con medias tejidas de lana o acrílico.	-Calzado tipo salón de tacón medio o alto, con medias nailon.	-Calzado tipo salón de tacón medio o alto, con medias nailon. También usan alpargatas en días específicos.
Silueta volumétrica	Silueta volumétrica	Silueta insinuante	Silueta insinuante

Tabla 1. Cuadro comparativo de las tipologías vestimentarias que portan los grupos de mujeres chibuleo.

Fuente: elaboración propia

En este apartado expuse cómo están compuestas las distintas categorías vestimentarias, los usos específicos de las mismas y el modo en que se entretajan con las construcciones identitarias de los diversos grupos de mujeres chibuleo

3.2. Transformaciones vestimentarias de la mujer chibuleo

Indagar los cambios y continuidades de la indumentaria de la mujer chibuleo, –columna vertebral de mi investigación doctoral–, me ha llevado a transitar por la historia de lucha y reivindicación de los derechos indígenas, la conquista de la educación bilingüe y la diversificación económica conducente a la generación de instituciones propias, como las entidades educativas y financieras. En estos procesos, la intervención estatal, a través de sus políticas, en aras de fortalecer la identidad de los pueblos y nacionalidades indígenas, fue un elemento clave ya que, como analicé previamente, dichas políticas estuvieron orientadas a darle impulso al uso indumentario de los diferentes grupos étnicos.

Las primeras pesquisas con mis interlocutoras respecto a la indumentaria utilizada y sus transformaciones desde 1990, echaron luz respecto a la manera en que se tejen las relaciones entre la indumentaria y su vida cotidiana. Sus acotaciones no tenían fechas definidas, pero sí eventos destacados en sus

recorridos biográficos, como el matrimonio, el nacimiento de un hijo o eventos traumáticos.

En un aprendizaje permanente, comprendí que la mejor forma de acceder a fechas aproximadas era consultarles su edad o la de sus familiares al momento de ocurrir los eventos relatados. Asimismo, identifiqué que en estos acontecimientos el *anaco* y el *chumbi* estaban presentes como marcas étnicas, más que cualquier otra prenda, ya que, según lo expresaron mis informantes en reiteradas ocasiones, éstas visten como lo que son, es decir, indígenas.

A continuación, expongo las transformaciones de la vestimenta chibuleo, ocurridas en el marco de procesos interétnicos. Empleo para ello los registros etnográficos relevados, así como bibliografía referidas a otros pueblos afines, al carecer de estudios sobre los chibuleo en el período de análisis propuesto.

3.2.1. El *anaco* y el *chumbi* no se negocian, se transforman

En Ecuador, el uso de la indumentaria andina ha subsistido más tiempo que en otros países de la región (Anawalt, 2008). Sin embargo, la adopción de prendas no indígenas ha ido desplazando en ocasiones de manera temporal, y en otros casos definitiva, a varias de las prendas de la indumentaria indígena (Camelo, 1994). En las comunidades chibuleo, la indumentaria étnica persiste debido a la insistencia de los *taytas*, el ejemplo de las *mamas*, la internalización de las mujeres del pueblo, la uniformización vestimentaria en las instituciones y las políticas constitucionales. Dentro de estas prendas, el *anaco* y el *chumbi* son irremplazables para las mujeres chibuleo.

El *anaco* y el *chumbi* no se negocian. Hay una resistencia, siguiendo a Bonfil Batalla, (1991) de las mujeres andinas a reemplazarla por otra. Este arraigamiento es más marcado en las mujeres que en los hombres. De allí que, el *anaco* y el *chumbi*, constituyan los diacríticos identitarios más visibles de su cultura. Así lo confirman los estudios de Maldonado (2012) respecto de los *kichwas* de Chimborazo y los de Vicuña (2008) en América sur andina.

El vestir *anaco* –sobre todo–, y una camisa bordada, son maneras de mantener elementos de identificación comunitaria o de origen espacial-territorial e identitaria (...) estos símbolos distintivos, incluyendo la autodefinición identitaria, pasan además a ser elementos catalizadores de diferenciación social (Maldonado, 2012, p. 43).

En este sentido, el anaco portado como prenda andina cumple funciones más allá del uso práctico: es un identificador identitario y un elemento de diferenciación social y de igual manera opera el uso del *chumbi*. Si bien la continuidad del uso de las mujeres andinas del anaco y al *chumbi* mantiene estas prendas dentro de la indumentaria cotidiana chibuleo, ambas han estado expuestas a transformaciones, de las que doy cuenta a continuación.

3.2.1.1. El anaco

El anaco andino utilizado por las mujeres chibuleo, que cubre la parte inferior de su cuerpo, responde a características –forma, color, materiales– similares a las de otros pueblos ecuatorianos y de la región andina, como se analizó en el capítulo 1 a través de los estudios de Camelo (1994), Jaramillo (1990), Vicuña (2008) y Rowe (1998). A esta prenda se le atribuye el título de identificador de identidad (Vicuña, 2008) y, como tal, a través de sus transformaciones morfológicas, pone en evidencia los cambios del pueblo de procedencia.

Las transformaciones más destacadas del anaco, están relacionadas con sus variantes longitudinales, sistemas de oclusión, cantidad de anacos portados y cambios de material. Además, se puede advertir el uso del color en la prenda y la combinación de hilos de color sobre ésta en el filo inferior.

El largo del anaco varió de una falda envolvente con una longitud que cubre las rodillas de las mujeres, en la época de los levantamientos indígenas de la década de 1990 –y cuyo largo aún conserva el grupo de las *mamas*–, a una falda que llega al tobillo utilizada por las profesoras y las mujeres de las cooperativas. Aun cuando la *mamas* chibuleo mantienen esta prenda, el tiempo y el contexto en los que las portadoras de la indumentaria se desenvuelven ocasionan transformaciones que sólo pueden ser entendidas a través del diálogo con sus protagonistas.

En base a los datos etnográficos recopilados, se puede afirmar que las transformaciones de la indumentaria chibuleo más próximas a la década de 1990 refieren a los usos del largo del anaco. Este cambio se corresponde con la generación siguiente de las *mamas*, es decir por sus hijas, una de ellas, en particular MLL, que pertenece al grupo de las profesoras.

TC me remite a MLL y un accidente al que se refirió para mencionar el aumento de la longitud del anaco. Destacó además que por usar un largo diferente al habitual –desde la cintura hasta cubrir el tobillo–, modificación que implementó junto con su hermana –quien, al parecer, se solidarizó en este cambio– fue motivo de fuertes críticas en el pueblo (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero, 2016).

La mama MAP corrobora lo antedicho, en tanto fue su hija MLL quien por primera vez usó un largo de anaco diferente, a causa de un accidente que marcó su pierna. Con estos antecedentes recurrí a una entrevista con MLL, mi interlocutora, quien recuerda el evento de esta manera:

Bueno cuando yo estaba en segundo curso mi anaco era normal como los mayores mi anaco era alto, entonces un día (...) la puerta de la casa de mi mami era con bloques y vidrios, (...) entonces el carro... entró mal jalando todo la pared de bloques entonces me caí, me cayó encima de mi pierna entonces me lastimó, me llevo casi la mitad de la pierna (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre de 2016).

Este hecho ocurrió a fines de la década de 1980, época en la que MLL estudiaba en un colegio de Santa Rosa –zona rural cercana a Chibuleo San Francisco–, y para ese entonces, según indica la informante:

todavía seguía con el anaco alto, pero me ponía medias de nailon claro cuando iba al colegio era medias blancas... Pero para ir a cualquier otro lugar, así de fiesta o en cualquier parte delante del público era feo que me vean con la cicatriz, entonces me puse medias de nailon. Entonces siempre estar con zapatos de taco, no se ponía con cualquier zapato las medias nailon no quedaba con cualquier zapato.... siempre estaba con zapatos de taco no me gustaba y no tenía plata para comprarme muchos zapatos de taco. Entonces me daba vergüenza. Entonces empecé a bajar poquito el anaco... poquito mi mami dijo casi no se nota, después otra vez bajé otro poquito más y dijo mi mami dice casi ya no se nota... Entonces yo me seguía bajando más hasta el punto de que bajé hasta el tobillo (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre de 2016).

Es decir que a partir del accidente de MLL, y luego de que las opciones para cubrir su cicatriz, como el uso de medias nailon y zapatos de taco se agotaran, debido a los altos costos que representaban su adquisición, comenzó el proceso de extensión del largo del anaco hasta el tobillo, innovación que le permitía cubrir por completo la marca del accidente. MLL menciona que su prima, con quien acudía

al colegio todos los días, en un acto de empatía también bajó su anaco (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre de 2016). Es decir que, si bien el largo del anaco inicia con MLL, continúa con su hermana y su prima, también hijas de mamás, y posteriormente se extiende al resto de las integrantes de su generación y comunidad.

A veces es que taya Nazario, me decía que yo fui de las personas que ha cambiado la indumentaria chibuleo: antes era el anaco alto de los talones hasta acá hasta los costados a veces hasta acá también decía en los talones pero a lo mejor la realidad mía que estaba viviendo... que estaba estudiando en la ciudad empecé a cambiar un poco la vestimenta (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre de 2016)

Expuesta a las críticas de la comunidad, MLL desarrolló modificaciones en su vestimenta propia. Cabe aclarar que MLL, es hija de un taya chibuleo que tiene un estatus de líder reconocido en el pueblo y estos cambios la convirtieron en un modelo a seguir por parte de las mujeres “jóvenes” –como mi interlocutora se refiere– de la comunidad. De manera sincrónica, fue objeto de crítica de los “mayores” porque “hay que mantener la cultura” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre de 2016), tal como ella misma expresa:

A la gente no le gustó, principalmente a los mayores del pueblo, especialmente al taya Nazario quien en vida fue, es también uno de los líderes de la comunidad y no le gustó... dijo que porque cambió la vestimenta que sólo los otavalo se ponen hasta abajo y tú eres de Chibuleo. Y me hacía quedar mal en delante de la reunión de los padres de familia... ya cuando yo era profesora (...), antes en la comunidad cuando nos íbamos a la reunión, igual a la minga me hacía quedar mal ahí. Entonces, pero así aun así a la gente joven creo que le gustó y empezó a bajar ellos también (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre de 2016)

Se identifica, así, un doble proceso en relación con el alargamiento del anaco. Por una parte, el contacto intercultural que influyó en sus decisiones, en particular al coincidir con el largo de anaco de las otavaleñas, que llega hasta los tobillos, fruto de sus estudios en un colegio urbano. De ahí que dicho cambio generara resistencias por las generaciones anteriores, ante la posible pérdida o transformación de un diacrítico identitario que los diferencia de otros étnicos, los otavalo.

Estos procesos, dan cuenta de los intercambios indumentarios intraculturales¹²⁴ que van más allá de la función de utilidad o práctica del anaco respecto a cubrir el cuerpo, y en este caso se implementaron a partir de la primacía de la función estética (Fernández, 2015a; Lobäch, 1981) del objeto vestimentario, para disimular imperfecciones del cuerpo (Jones, 2005).

Las mujeres jóvenes de la comunidad, comienzan, entonces a extender su anaco hasta media pantorrilla e incluso hasta el tobillo, pero no guiadas por las motivaciones que inicialmente llevaron a MLL a hacerlo, sino por una necesidad de seguir algo diferente. En efecto, este cambio se consolida a través de la imitación (Simmel, 1938), pues como lo menciona Hansen “el vestido “étnico” también es dinámico y cambiante, como la moda, dadas “las cambiantes definiciones de preferencia local” (Hansen, 2004, p.387, traducción). De este modo, lo que inició como una estrategia individual, para disimular un accidente –cubrir una cicatriz–, pasó a ser un instrumento de distinción (Jones, 2005).

Como se sostuvo, la transformación del anaco chibuleo fue desaprobada por los taytas de la comunidad empeñados en mantener la cultura sin modificaciones, inmóvil como si su pueblo también lo fuera. Este hecho contradice la realidad de lo que ocurría con la vestimenta de la mujer chibuleo. No sólo se estaba alargando el anaco por parte de las mujeres jóvenes de aquel entonces, que en el presente componen los grupos de las profesoras y de las cooperativas; sino que también cambiaban los materiales con los que se confecciona esta falda envolvente y el resto de las prendas de la indumentaria chibuleo.

Con esta extensión de la longitud del anaco se extiende también de manera vertical la silueta (Saltzman, 2004), una variación admitida dentro de la “no moda” expuesta por Fernández (2015a) y Saulquin (2010) para referirse al “vestido estable (...) que expresa la pertenencia cultural” (2010, p. 70). No sólo el largo del anaco ha variado, sino que esta prenda ha tenido que adaptarse también a condiciones que implican mayor comodidad para sus usuarias.

Otras transformaciones que registro en esta prenda son las formas de oclusión o cierre que expone Barthes (2008) en las variantes de relación, así como

¹²⁴ Preciso aclarar en este punto, que no es intención de la presente investigación, analizar los intercambios y adopciones vestimentarias intraculturales, por lo cual dejó abierta la posibilidad de este estudio en un futuro.

también el textil utilizado –que explico dentro del apartado bayeta y *lishta*–, que están dentro de las funciones prácticas (Lobäch, 1981) de este objeto vestimentario, e inciden también en la morfología de la indumentaria.

Además del largo, MLL, mientras cursó su instrucción secundaria, transformó su anaco, de una tela rectangular envuelta a la cintura con la que debía formar múltiples pliegues sostenidos por el o los *chumbis*, en una falda con pliegues preformados. Estos cambios fueron realizados con el fin de colocarse de manera más rápida la prenda, luego de su clase de educación física a la que debía asistir con camiseta y pantalón corto –uniforme mestizo obligatorio– (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre de 2016).

Como se observa en el ejemplo previo, MLL encontró la forma de que el anaco se viera igual en su forma externa, pero reduciendo el tiempo de colocación al reformarla, cosiendo los pliegues y colocando una cremallera al costado. Con estas modificaciones, el tiempo empleado en vestirse se equiparaba al de sus compañeras, que utilizaban uniformes mestizos.

Estos sistemas de oclusión o cierre del anaco son los que usan en la actualidad, tal como identifiqué en mi trabajo de campo, la mayoría de las profesoras y las mujeres de las cooperativas. Esta búsqueda por reducir el tiempo de colocación de la indumentaria para asistir a sus trabajos, también explica por qué las mujeres de los grupos mencionados se colocan un solo anaco.

En efecto, la disminución del número de anacos constituye otro de los cambios en los usos de esta prenda chibuleo, que para finales de la década de 1980. Según Rowe (1998) la cantidad utilizada variaba entre cuatro y siete anacos puestos de manera simultánea. Este número se redujo a cuatro, en el caso de las mamas, y de dos o uno en las profesoras o las de las cooperativas. Esta reducción en el número de anacos portados no es exclusiva de los chibuleo. La indumentaria cotidiana de los guambianos –Colombia– analizada por Camelo (1994) también atravesó transformaciones que se evidencian en la disminución del número de anacos utilizado. Entre 1920 y 1939 las guambianas se colocaban hasta doce anacos que llegaban a la altura de la rodilla, recogidos alrededor de la cintura por un *chumbi*, mientras que para 1994 el uso de anacos se había reducido a uno.

La reducción del número de anacos ocurre por motivos ligados a la función de utilidad o práctica del objeto vestimentario, debido al peso que conlleva portar

cuatro anacos envueltos y con pliegues. Además, los sistemas de oclusión que se adoptan, por una parte, reducen el tiempo de colocación, y por la otra limitan el uso de múltiples anacos a uno. Asimismo, resulta poco práctico portar entre dos y cuatro anacos para desarrollar un trabajo en las instituciones, donde se tiende a estilizar la figura. Es decir que la función de utilidad del anaco influye en la apariencia externa, incidiendo en la función estética, al reducir el volumen de la silueta de la mujer chibuleo, que pasa de ser envolvente y volumétrica a insinuante.

Si bien la vestimenta chibuleo forma parte de la categoría del vestido de la no moda (Fernández, 2015a; Saulquin, 2010) y la moda tiene origen occidental, en el contacto interétnico, ciertas particularidades de esta moda se han instaurado en la indumentaria chibuleo –sobre todo en las instituciones– a través de adaptaciones. En efecto, por una parte admite adopciones de siluetas no indígenas que disminuyen el volumen del cuerpo, y, por la otra, mantiene el uso del anaco en un proceso de resistencia (Bonfil Batalla, 1991).

Estas adaptaciones y adopciones actualizan la silueta (Saltzman, 2004) de las mujeres dentro de la función estética del objeto vestimentario (Fernández, 2015a; Lobäch, 1981), pero con la anuencia de la comunidad, en tanto el anaco es una marca indígena andina, que evidencia la identidad étnica de quien la porta y la distingue de los no indígenas.

Otra de las prendas que como expuse al inicio del apartado no se negocian es el *chumbi* que sostiene al anaco, y constituye otra marca identitaria. Esta prenda también presenta transformaciones, como explico a continuación.

3.2.1.2. El *chumbi*

Los *chumbis* o faja- tal como a veces lo denominan mis informantes- tienen características similares a los de otros pueblos andinos, igual que en el caso del anaco (Camelo, 1994; Jaramillo, 1990; Vega y Guerra, 2015; Vicuña, 2008). A la función práctica de esta prenda -cubrir la parte inferior del cuerpo al sujetar el anaco- se suma la función estética orientada, en este caso, a dar forma a las siluetas para aumentar el volumen del cuerpo en el caso de las mamás o definir la cintura en el caso de las profesoras y las mujeres de las cooperativas.

Las transformaciones que refieren al *chumbi*, en los tres grupos de mujeres se expresan en la cantidad de *chumbis* portados, el tipo de material utilizado para

su confección y el tipo de figuras presentes en sus tejidos. Además, registro otra transformación del *chumbi* como son los sistemas de cierre, portados por las mujeres de las cooperativas.

El número de *chumbis* utilizados por las mujeres chibuleo depende, por un lado, del número de anacos portados: mientras más anacos se utilizan, mayor es el número de *chumbis* que deben ser envueltos, fajados y ceñidos. Por el otro, depende del tipo de trabajo que realice la mujer. Para el caso de las mamas, MJP porta dos anacos con dos *chumbis*. Las razones que sostienen mis interlocutoras responden a las vicisitudes de las labores agrícolas y la necesidad de resistir la carga utilizando varios de ellos que dan soporte a la cadera.

La mama MJP refiere a esta utilidad al afirmar que:

nos da fuerza (...) cuando ponemos dos fajas bien ajustadito ahí es bien liviano (...) para cargar la hierbita, habitas, alguna cosa en el campo trabajamos, alguna cosita cargamos y ahí sí ya necesitamos de cargar y que dé la fuerza para levantar, así cargados así pues y vuelta así con un chumbi así amarramos pero no fuerza nada, así siempre ponemos dos (Entrevista con MJP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016)

Un tayta corrobora lo expuesto por la mama:

las fajas [*chumbis* se utilizan] no solamente por adorno sino para ajustar fuerte para que cargar la hierba, tiene que cargar la hierba, tiene que cargar quintales, tonce eso... esa faja sostiene que no se resbale la carga y que tiene fuerza, tiene fuerza va... aguanta la cadera, aguanta el cuerpo (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, abril 2016)

Es preciso recordar, respecto a este punto, que el número de *chumbis* utilizados por las mamas, así como los anacos –como expliqué en el apartado anterior– se ha reducido. Como MLL sostenía: “antes yo le veía a mi mami (...) por dentro ponían dos anacos con una faja y más afuera ponían tres anacos más con dos tres fajas más” (Entrevista con MLL, Ambato, noviembre 2016). Así también lo indica MTM: “adentro ponían dos anacos y encima 4 anacos, con 3, 4 fajas” (Entrevista con MTM, Chibuleo San Francisco, enero 2015). En definitiva, si bien en el caso de las mamas, los *chumbis* continúan utilizándose para fajar la cadera y soportar la carga dentro de las funciones de utilidad del objeto, en la actualidad ese número se ha reducido.

En el caso de las profesoras y las de las cooperativas, el *chumbi* cumple más una función estética que práctica: el deseo de estas mujeres por ver su cuerpo esbelto, pero manteniendo la vestimenta propia. Para ello, se colocan solo un *chumbi* que envuelve al único anaco, estrechando y definiendo la cintura. Los cambios se registran, asimismo, en el tipo de material utilizado para su confección y las figuras que contiene, tal como explico a continuación.

A fines de la década de 1960 como MJP lo recuerda, cuando tenía entre 6 y 7 años de edad, el *chumbi* era realizado con un material distinto al utilizado para la década de 2010 “el *chumbi* o sea faja *chumbi* (...) ahora mejor cuesta barato unos 3, 4 dólares pero antes con hilo purito sabíamos poner” (Entrevista con MJP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016). “Hilo purito” refiere a que antes se tejía con lana, mientras que el *chumbi* que “cuesta barato” es confeccionado con hilo orlón de fibra acrílica.

Este argumento lo corrobora AP al presentarme un *chumbi* (Figura 26) que, según relata, las mujeres chibuleo portaban alrededor de 1970 y 1980. “Esta es la faja antigua que nuestras abuelas utilizaban (...) y... puro de lana también ¿no? la lana de borrego” (Entrevista con AP, Chibuleo San Pedro, enero 2016).



Figura 26. *Chumbi* de lana con figuras geometrizadas de animales.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Pedro, 2016)

Además del cambio de material para realizar los *chumbis*, existe una transformación respecto a las figuras tejidas en el centro. Al respecto, mis

interlocutoras mencionan que las fajas antiguas tenían figuras de animales, elemento que:

significa el campo, significa la relación de la mujer con el... con los animales ¿no? porque ella en el campo cuida sus animalitos y todo... por eso tiene estos moldes de los animales ahí está el burro, ahí está el venado (Entrevista con AP, Chibuleo San Pedro, enero 2016).

Estos significados remiten a la función simbólica, puesto que el objeto indumentario es vinculado con las labores del campo y el cuidado de los animales. El cambio de tejido artesanal a industrial, según mis informantes, han obstaculizado la continuidad de estos diseños en las prendas, como advierte TC:

ahora estos chumbis que hay no es hecho a mano es un telar automático que lo hace ¿no? rápido. (...) Industrial y no pueden hacer esos diseños de animales, tonces como antes hacían a mano, ¿sí? en los telares... entonces ellos podían o lo hacían el diseño. Tonces todo eso... de acuerdo a la realidad de situación de país o de la modernidad se ha adaptado ya el diseño de la vestimenta de las mujeres (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

Es decir que, además del cambio de material, también ocurre un cambio en las formas tejidas en el *chumbi*, generado por la imposición del método industrial frente al artesanal. Aun cuando mis informantes mencionan el cambio de figuras de animales por otras, no indican que figuras han ocupado su lugar.

Sin embargo, a través de la observación participante, pude advertir que el *chumbi* usado de manera cotidiana posee figuras geométricas (Figura 27), en contraste con las figuras geometrizadas de animales utilizadas anteriormente.

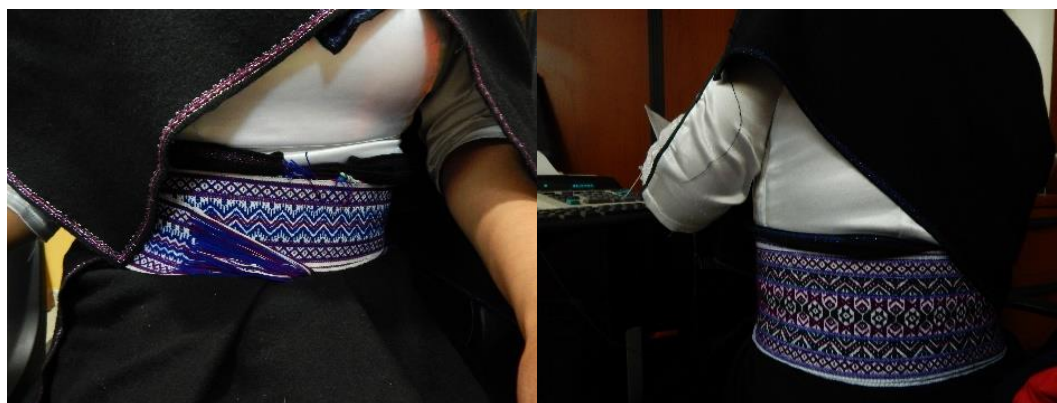


Figura 27. Uso del *chumbi* con figuras geométricas. Cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa*. Fuente: elaboración propia (Ambato, 2015)

Preciso aclarar en este punto que, si bien dentro del atuendo cotidiano portado por los tres grupos de mujeres chibuleo, los *chumbis* son de tejido industrial y figuras geométricas en el centro, para fiestas y ocasiones especiales algunas mujeres utilizan fajas o *chumbis* “antiguos” (Entrevista con AP, Chibuleo San Pedro, enero 2016), es decir, confeccionados artesanalmente y con dibujos de animales geometrizados tejidos en el centro.

La transformación del *chumbi* que refiere a los sistemas de oclusión ocurre en el uso indumentario de las mujeres de las cooperativas; son adaptaciones del *chumbi* largo y envolvente que usan las mamas –con dos o más vueltas–, que ninguna de las interlocutoras menciona en las entrevistas. Mis registros al respecto se basan en la observación participante y en diálogos esporádicos e informales mantenidos con las mujeres.

Al menos en dos de las tres cooperativas relevadas de manera etnográfica, pude advertir que el uso del *chumbi* largo y con un sistema de oclusión envolvente, se alterna con el uso de, al menos, dos sistemas de cierre adicionales.

Uno de estos sistemas es el cruce –en la parte de la espalda– de un cordón elástico que rodea botones dispuestos en hileras en ambos extremos del *chumbi* que envuelve la cintura –en una sola vuelta–. El otro sistema identificado consiste en la utilización de broches (Figura 28); para ello el *chumbi* es envuelto por sobre el anaco –en una sola vuelta– hasta que se cruzan los dos extremos y se abrochan. En estos dos sistemas de oclusión, el *chumbi* es más corto que el habitual, en tanto rodea la cintura en una sola vuelta. Además, las variantes en el sistema de oclusión le brindan mayor flexibilidad y movilidad al cuerpo, en comparación al *chumbi* que se envuelve al menos dos veces alrededor de la cintura¹²⁵.

¹²⁵ Las tipologías de sistemas de oclusión utilizadas por las mujeres chibuleo tanto para el *chumbi* como para el anaco, constituyen temas de interés cuyo estudio debería ampliarse en futuras investigaciones, involucrando además del Diseño y la Antropología, a la disciplina de la Ergonomía.



Figura 28. Uso del *chumbi* con sistema de oclusión por broches. Cooperativa de ahorro y crédito *Chibuleo*.
Fuente: elaboración propia (Ambato, 2016)

En definitiva, las transformaciones del *chumbi* que se inscriben en el número de fajas, el cambio de material, el tipo de tejidos y de confección –de artesanal a industrial–, y el cambio en los sistemas de oclusión, inciden en las funciones de la prenda. El *chumbi* cumple con las tres funciones del objeto vestimentario, de utilidad, estética y simbólica, pero la relevancia de una función sobre las otras varía en relación con el grupo de mujeres que lo porta y la labor que desempeñan.

3.2.2. Entre la *lishta* y la bayeta: el rebozo de las mamas

Las mujeres chibuleo cubren con mantos rectangulares la parte superior de sus cuerpos, a los que sujetan con un *tupu* en el centro del pecho o sobre un hombro; estos mantos son la *lishta*, la bayeta y el rebozo. El uso terminológico de estas dos últimas prendas varía en función de sus dimensiones, tal como se expuso en el primer capítulo, pero también en relación con el grupo de mujeres que la portan. Bayeta y *lishta* son dos nombres comúnmente utilizados por las profesoras y las de las cooperativas, mientras que el uso del vocablo rebozo está reservado para el manto utilizado por las mamas.

En las comunidades chibuleo, el nombre de bayeta es utilizado para la prenda que cubre la espalda de las profesoras y las de las cooperativas. El uso de la bayeta como prenda surge a partir del nombre del material de los rebozos –

expuesto en el capítulo 1—. Para explicar las transformaciones de las dimensiones de los rebozos de las mamás hasta convertirse en la bayeta utilizada por las profesoras y las de las cooperativas, recurro a las entrevistas de campo.

La bayeta –como prenda– es, entonces, una derivación del rebozo, que además registra diferencias en sus dimensiones. Una de las profesoras aclara de una manera más específica estas diferencias: “una bayeta yo me pongo de 125 [cm] de largo y ancho de 70 [cm] y el rebozo que le digo es más ancho, es más grande, es un metro cincuenta por un metro así ha de ser, más también” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

Los rebozos de las mamás, que pueden ser de color negro o azul, tienen una longitud que llega al alto de la cadera. Por su parte, la longitud de la bayeta negra portada por las profesoras y las mujeres de las cooperativas llega a la cintura –función estética–, dimensión que puede ser equiparada a la de la *fachalina* (Jaramillo, 1990).

La transformación de rebozo a bayeta, también se evidencia en la función de utilidad o práctica que desempeña una y otra prenda. Al respecto, una mamá indica “así ha sido siempre, pero así graaande rebozo hasta acá... ahora es chiquito (...). Para cargar al guagua con rebozo aquí, así cargábamos nosotros” (Entrevista con MAP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016). Esta intervención, por un lado, corrobora el cambio de dimensión y, por el otro, hace referencia a una de las funciones que el rebozo amplio cumplía para cargar a los niños.

Las profesoras y las de las cooperativas utilizan la bayeta más con fines estéticos que prácticos. Estas mujeres han dejado de utilizar la bayeta para cargar a los niños, puesto que en su trabajo como docentes o dentro de las entidades financieras no requieren hacer ningún tipo de esfuerzo físico, sino que ambos exigen un desempeño intelectual.

Es decir que la transformación de las dimensiones que convierte al rebozo en bayeta, es una adaptación de la prenda para dar respuesta a las necesidades estéticas y prácticas de las mujeres, en contextos laborales específicos.

Respecto a la *lishta*, se registran dos grandes transformaciones: la primera respecto a la adaptación de sus dimensiones y la segunda respecto a la alteración en el uso, ambas relacionadas con las transformaciones de la bayeta. Las dimensiones de la *lishta* varían en concomitancia con el rebozo y la bayeta: las

mamas utilizan la *lishta* de las dimensiones del rebozo, y las profesoras junto con las de las cooperativas, una *lishta* del tamaño de la bayeta. Este hecho registrado a través de la observación participante, indica que la *lishta* ha adaptado sus dimensiones.

Para dar cuenta de la alteración en el uso que ocurre tanto en la *lishta*¹²⁶ como en la bayeta, me sustento, por una parte, en datos bibliográficos andinos del Ecuador que refieren a la *fachalina* y el rebozo –como sus similares–; y por la otra, en mis análisis etnográficos de los chibuleo.

Los estudios de Jaramillo (1990) indican que en Otavalo, además de usar la *fachalina* sobre los hombros “se observa (...) entre las mujeres una nueva forma de llevar esta prenda: pasa por debajo del brazo derecho, de manera que la *fachalina* cubra el pecho y la espalda, y se anuda sobre el hombro izquierdo” (p. 137). Es decir que existen dos maneras de llevar la *fachalina* en Otavalo: una de forma simétrica sobre los dos hombros y otra que da como resultado una asimetría (Leborg, 2013), al portar la prenda sobre un solo hombro, transformación que evidencia una alteración en el uso.

Esta transformación de la *fachalina* usada en Otavalo, se hace también visible en la *lishta* y la bayeta de la mujer chibuleo, excepto por el anudado ya que, como he expuesto, ellas sujetan estas prendas con un *tupu*. La alteración en el uso de estas dos prendas chibuleo también se observa en los estudios de Rowe (2011) respecto a los Andes ecuatorianos, donde el rebozo es “a menudo usado con ambos extremos sobre el hombro izquierdo” (p. 335, traducción propia).

Entre las mujeres chibuleo se observan estas dos formas de llevar la *lishta* y la bayeta, al igual que entre las mujeres de Otavalo en particular y las mujeres andinas del Ecuador en general. Estas dos formas -colocada sobre ambos hombros y sujeta a la altura del pecho, o colocada bajo un brazo y sujeta sobre uno de los hombros- alteran el uso original de la *lishta* y la bayeta.

En mis investigaciones etnográficas registro que en general son las mamas chibuleo quienes llevan puestas la *lishta* y el rebozo de la primera forma, sobre ambos hombros. Mientras que el resto de las mujeres chibuleo varía entre una y

¹²⁶ En el capítulo 1 determino la coincidencia entre los términos *lishta* y *fachalina*. Aclaro que utilizo el vocablo *lishta* tal y como mis interlocutores se refieren a esta prenda, y también recurro al término *fachalina* cuando la bibliografía lo dispone.

otra forma. Sin embargo, prefieren el uso por debajo de un brazo y sujeta sobre el hombro, ya que brinda mayor comodidad (Entrevista con MMP, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

Las profesoras y las de las cooperativas alternan este uso dependiendo del clima –función práctica– y también del contexto y de la manera en que desean ser vistas –función comunicativa–. Cuando el clima es frío, sujetan la *lishta* en el pecho porque de esa manera cubre mejor la espalda y los hombros. Sin embargo, cuando desempeñan tareas de tipo intelectual, donde el clima no es un factor determinante –o que resuelven utilizando prendas no indígenas que proporcionan abrigo como saco, chaleco o chompa–, se la colocan por debajo del brazo y sobre el hombro. Los motivos expuestos responden tanto a la apariencia, como a la comodidad, ya que permite mayor movilidad de sus dos brazos.

Existen otras transformaciones en el atuendo de las chibuleo relacionadas al uso de la bayeta, la *lishta* y el rebozo, como son el reemplazo –cambio–, el desuso y/o la superposición de estas prendas. Este tipo de transformaciones son parciales y ocurren durante la jornada laboral de los distintos grupos de mujeres estudiadas. Todas estas transformaciones dan cuenta de otra: la combinación (Fernández, 2015a; Karasik, 2010; Theodossopoulos, 2012; Turner, 1991), en este caso, de prendas indígenas con otras no indígenas.

Es el caso de algunas mamás que de manera ocasional durante las labores cotidianas en el campo y en el interior de sus hogares, utilizan sacos sin rebozos ni *lishtas* (Figura 29). Aquí no puede decirse que existe un reemplazo de unas prendas por otras, en tanto los sacos han sido apropiados por las mamás –como expongo en el capítulo 4–. Entonces, puedo inferir que se trata más bien de un desuso parcial del rebozo y la *lishta*.



Figura 29. Mama MAP en las tareas del hogar.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016)

El cambio o reemplazo de la bayeta y/o la *lishta* por sacos, chompas (Figura 30), o chalecos (Figura 31), se registra en el atuendo de las de las cooperativas. Por una parte, reemplazan la bayeta y la *lishta* para el uso dentro de la institución por sacos o chalecos que forman parte del uniforme institucional. Además, reemplazan estas prendas por chompas, generalmente para salir del trabajo. En ambos casos, las razones que mis interlocutoras mencionan para realizar este cambio responden a la función práctica, particularmente debido a factores climáticos y vinculados con una mayor comodidad.

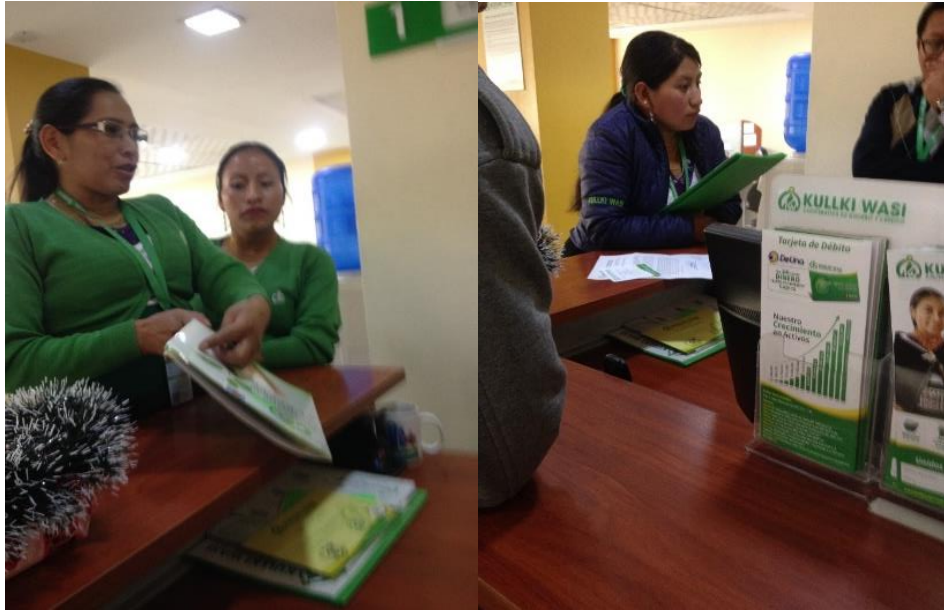


Figura 30. Uso del saco y la chompa en las cooperativas. Cooperativa de ahorro y crédito *Kullki Wasi*
 Fuente: elaboración propia. (Ambato, 2016)



Figura 31. Uso del chaleco en las cooperativas. Cooperativa de ahorro y crédito *Chibuleo*.
 Fuente: elaboración propia (Ambato, 2016)

En el grupo de las profesoras, antes que el reemplazo de la bayeta y/o la *lishta* por chompas (Figura 32) o sacos, es más frecuente la superposición de unas prendas con otras. Las profesoras se colocan una chompa sobre la *lishta* y/o la bayeta en unos casos, o bien primero se colocan el saco y encima la *lishta* y/o la

bayeta. Mientras que las mujeres de las cooperativas, en ocasiones reemplazan tanto la bayeta como la *lishta* por chompas, sacos o chalecos con identificativos institucionales. Prendas que pertenecen también al uniforme mestizo en las entidades financieras.



Figura 32. Chompa en las profesoras. UEM Chibuleo.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016)

Hasta este punto se han analizado, por una parte, las adaptaciones y alteraciones del uso de la bayeta y la *lishta* como prendas individuales del atuendo de la mujer chibuleo. Por la otra, se evidenció el reemplazo, desuso y superposición de la *lishta*, la bayeta y el rebozo, transformaciones que ocurren en su interacción con prendas no indígenas. A continuación expongo las transformaciones de las camisas o blusas apropiadas por las chibuleo para su repertorio indumentario.

3.2.3. Las camisas y las blusas

Las camisas portadas por las mamás chibuleo desde antes a la década de 1990, son prendas adoptadas de la indumentaria no indígena, como consecuencia de un proceso de apropiación (Bonfil Batalla, 1991). Estas prendas experimentaron un sinnúmero de adaptaciones durante mi recorte temporal de estudio (1990-2016), hasta convertirse en las “camisas modernas” o “blusas” utilizadas por las profesoras

y las de las cooperativas¹²⁷. A partir de los datos etnográficos sostengo que la apropiación de la camisa ocurrió antes del recorte histórico de esta tesis, con aportes tanto desde la indumentaria no indígena como desde la de otros pueblos andinos de Ecuador. AP menciona “todo el modelo de la camisa, el diseño de la camisa, corte, todo esto ya vino diseñado desde las mujeres de pujilí (...) las mujeres chibuleo hoy se empoderan de toda esta vestimenta” (Entrevista con AP, Chibuleo San Pedro, enero 2016). Es decir que, si bien la apropiación ocurre en el contacto interétnico, también encontré referencias de intercambios intraétnicos¹²⁸.

Dentro de la etnia chibuleo, fue entre las décadas de 1960 y 1970 que apareció el uso de la camisa –no indígena– entre las mujeres. Con el paso del tiempo, esta prenda reemplazaría totalmente al *tupulli*¹²⁹–prenda indígena–. Estos reemplazos se observan también en investigaciones realizadas respecto a otros pueblos andinos de Ecuador (Buitron, 1964; Jaramillo, 1990; Carretero et al., 2016; Maldonado, 2012; Rowe, 1998, 2011), y en particular de las comunidades chibuleo (Caluña et al., 2008; Rowe, 1998, 2011), que coinciden, además, con los datos obtenidos en mi trabajo etnográfico.

Al respecto, TC aporta datos de su familia, e indica, respecto de su abuela: “a ella nunca vi utilizar camisa, solo *tupulli*” (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016). Mientras que su madre MJT –del grupo de las mamas–, desde que era pequeña y hasta su casamiento en la década de 1950, utilizó *tupulli*. Sin embargo, posteriormente a esa fecha MJT lo cambió por la camisa¹³⁰ que utiliza hasta el presente con características y fines similares.

Para fines de la década de 1980 e inicios de 1990 (Rowe, 1998; 2011), las características de la camisa eran las siguientes: manga corta, cuello de forma redondeada y una abertura que nace del centro del pecho -escote lágrima-. Estas características se conservan en la actualidad (Figura 33), entre el grupo de las mamas.

¹²⁷ Los términos camisa moderna o blusa son utilizados por mis interlocutores como similares dependiendo de la categoría que mencione la prenda. Camisa moderna por tayas, mamas y dirigentes chibuleo; mientras que blusa por las profesoras y las de las cooperativas.

¹²⁸ Los intercambios vestimentarios intraétnicos, podrían ser analizados de manera más profunda en futuras investigaciones.

¹²⁹ En el capítulo 1 explico el uso y reemplazo del *tupulli* y la camisa.

¹³⁰ La camisa a la que se refiere TC tiene las mismas características morfológicas que mencionan Jaramillo (1990) y Rowe (1988, 2011): de color blanco, cuello redondo y aberturas en el delantero – frente– y posterior del cuello. Esta camisa se describe más detalladamente en el capítulo 1.



Figura 33. Uso de la camisa de escote lágrima con bordados.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016).

A estas particularidades se suma el aporte de TC que menciona el uso de “bordados de platillos (...) y de estrellas” (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016). En efecto, durante una de las entrevistas, TC mostró una camisa que definió como “el único modelo de camisa que tenían antes” (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016)¹³¹.

En las notas de campo, la describo detalladamente:

Una camisa de mangas cortas, de lino color blanco, de corte recto –en sentido vertical– y conformada de dos piezas en el frente y en la espalda –en sentido horizontal–. Las dos piezas inferiores, tanto la delantera como la trasera, llevan dos pinzas en cada pieza, mientras que las piezas superiores llevan bordados alrededor del cuello –pecho, espalda y hombros–, así como también en las mangas.

El cuello de la camisa es redondo con una abertura en el pecho y otra en la espalda. IC, esposa de TC, explica que algunas personas se ponían un botón o un imperdible en la abertura del frente para que no quedara suelto. Estas camisas eran todas iguales, con cambios en los bordados.

Para comprobarlo, TC e IC me muestran dos camisas con bordados distintos. Una con formas que ellos definen como platillo (Figura 34), consiste en hojas bordadas y con un borde de otro color alrededor, acompañado de rosas. La otra, con un bordado de estrellas de seis puntas y doce colores (Figura 35); cada punta está dividida en dos en sentido vertical con un color diferente. Los colores que utilizan en ambos bordados son azul, verde y violeta o rosado intenso –magenta–. (Notas de campo, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

¹³¹ En la entrevista con TC, estuvo presente su esposa IC de 36 años, quien complementó los datos expuestos por su esposo.



Figura 34. Camisa de escote lágrima con bordados platillo.
Fuente: elaboración propia. (Chibuleo San Francisco, 2016)



Figura 35. Camisa de escote lágrima con bordados estrella.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016)

De manera similar, AP durante una de las entrevistas me mostró camisas con estas mismas características (Entrevista con AP, Chibuleo San Pedro, enero 2016). Datos que son complementados por MLL al mencionar que “era totalmente antigua, con unos botones hasta acá arriba” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

En cuanto a las formas del bordado de las camisas, los datos obtenidos refieren a las denominadas estrellas y platillos con rosas, que podían combinarse entre sí. Estas formas, posteriormente, comenzaron a geometrizarse.

Hasta este punto expliqué la morfología de la camisa portada para fines de la década de 1980 e inicios de 1990 y que en 2016 continúa en uso por parte de

las mamas. A continuación, expongo las razones que mis interlocutores adjudican para explicar la transformación de la camisa en blusa.

Una de las razones por las que ocurre este cambio se produce para mejorar la comodidad en el uso de la prenda. Como menciona IC:

ponían un botoncito aquí para que no esté suelto así... algunas ponían un imperdible muy pequeñito especialmente para el cuello para coger así... ese era el único modelo ya no había más pero (...) como mi esposo dice ya la nueva generación... para mí especialmente es muy incómodo, por la comodidad también hay algunas mujeres que se ha cambiado también porque para mí es muy incómodo que esté aquí como...ahorcado [el cuello] o sea a mí especialmente no me gusta así (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

Este dato es corroborado por MLL, quien menciona que el escote del cuello se ha ampliado, para “que sea fácil para poderme sacar la blusa” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Ambos casos señalan que la transformación del escote se produce a partir de la función de utilidad o práctica del objeto vestimentario, orientado a brindar una mayor comodidad a su usuaria. El escote de la blusa es más profundo que el de la camisa, por lo que el cuello tiene mayor movilidad y es más fácil quitársela.

Pero existen otras razones a destacar, relacionadas con el contacto interétnico en instituciones educativas. MLL menciona su paso por el colegio Hispanoamérica como uno de los motivos por los que comenzó a utilizar la blusa manga larga (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Así también lo expresa IC:

las mujeres que hemos estado trabajando [en las cooperativas], hemos estado estudiando (...) en la universidad, veo mujeres como usted que tienen unas blusitas muy escotadas... ya y yo digo ¡no! voy a hacer un bordado así pero que esté así escotado, con ese cuello que me gusta (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

De acuerdo a lo expuesto, las transformaciones de la camisa a blusa, ocurren a partir de tres procesos: una necesidad práctica; el contacto interétnico de las chibuleo que asisten a instituciones educativas no indígenas; y el trabajo en entidades financieras indígenas.

A partir de la asistencia a instituciones educativas interétnicas, las chibuleo tendieron a desear “escotes como las blusas de las chicas de la ciudad” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Esto se profundiza a partir de las imágenes de las revistas de moda, dando como resultado la confección de blusas con bordados chibuleos. Estas articulaciones muestran una tendencia a utilizar la morfología de prendas no indígenas dentro de la función estética del objeto vestimentario.

En suma, el contacto interétnico en las instituciones educativas y financieras decanta en la transformación de la camisa en blusa. Esta última tipología es adoptada por las profesoras y las de las cooperativas, mientras que las mamás conservan las características de las camisas portadas durante los levantamientos indígenas de 1990. A continuación explico los procesos involucrados en este cambio.

Lo primero que debe señalarse es que las adaptaciones de estas prendas, ocurren de manera enfática desde la década del 2000 (Fernández, 2015a; Karasik, 2010; Theodossopoulos, 2012). La intervención de TC respalda lo antedicho cuando, sostiene que ha cambiado la camisa por blusa hace diez años atrás (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016), es decir alrededor de 2006.

Asimismo, AP menciona que fue a partir “de 2005 en adelante... por ahí algunas [mujeres] empiezan a... diseñar las camisas que actualmente utilizan (...), empiezan ya a asomar estos diseños” (Entrevista con AP, Chibuleo San Pedro, enero 2016)¹³². Estas fechas concuerdan con la época en la que las mujeres empiezan a trabajar en las cooperativas de ahorro y crédito indígena.

Esta cronología coincide con los procesos ligados a la promulgación en 2008 de la Constitución de la República del Ecuador. Aun cuando pudiéramos situar este cambio diez años antes de los registros etnográficos, la Carta Magna de 1998 vigente hacia 2005 y 2006 también contiene en uno de los incisos del artículo 19¹³³ el impulso al uso de la vestimenta de los pueblos indígenas. De acuerdo a estos hechos, sumados a lo expuesto en el capítulo 1, infiero que las políticas estatales

¹³² Tanto en la entrevista con AP como en la mantenida con TC, si bien ellos son la voz principal, se acompañan del criterio de sus esposas e hija –AP– para corroborar la información proporcionada.

¹³³ Este artículo se especifica en el capítulo 1 de la presente investigación.

ligadas a la revitalización de la vestimenta de los pueblos y nacionalidades indígenas, influyeron en las transformaciones de las camisas a blusas.

La morfología de la blusa chibuleo es una adaptación de los modelos de blusas no indígenas. Así lo explica TC:

de acuerdo al tiempo y al estilo ¿no? lo adaptan (...) por ejemplo de las blusas ya no es como antes solo manga corta, sino también tiene manga larga con diferentes...modelos (...), diferentes diseños, porque más antes era solamente hasta acá con unas cositas manga, manga y acá abotonadito [al cuello]. Entonces ahora hacen diferentes modelos diferentes diseños y el bordado de infinidad de colores (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

Este fragmento de la entrevista con TC evidencia que las transformaciones de las prendas se desarrollan a partir de la longitud de las mangas, los modelos de las blusas -corpiño-, formas de escotes y bordados.

El escote es una variante que diferencia a la camisa –utilizada por las mamás–, de la blusa –portada por los otros dos grupos de mujeres–, como lo exponen mis interlocutoras. “El cuello acá eso era completamente cerrado antes no había ni para mostrar los pechitos o nada, era cerrado” (Entrevista con ET, Ambato, diciembre 2016); “el escote si no era con escote era hasta acá arriba pero después empezamos a poner desde mí” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

Estas intervenciones muestran que el escote de la blusa se profundiza en referencia a la camisa. MLL explica que una de sus compañeras –no indígenas– en el colegio fue quien le sugirió que hiciera esta adaptación a inicios de la década de 1990, adaptación que para esta época no formaba parte de las características indumentarias cotidianas de la mujer chibuleo.

El escote pronunciado no fue aceptado por los tayas chibuleo. MLL recuerda que “nos habló diciendo que estamos exhibiendo mucho, que las mujeres indígenas no deben exhibirse tanto” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016). Intervención que se complementa con lo expuesto por una de las mamás “ahora en este tiempo salen así (...) ahora... ambas hijas viven poniendo así por los hombros.... pecho” (Entrevista con MAP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016). A partir de lo expuesto, la desaprobación del escote por ciertas generaciones

y su instalación a pesar de ello por parte de las profesoras y las mamás en la actualidad.

Con respecto a las transformaciones longitudinales de la manga, en los 1990 las mamás y el resto de la comunidad utilizaba la manga corta. MLL afirma que “las blusas no eran así [indica la blusa de manga larga que porta], las blusas eran de mangas cortas y bordados” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Estos datos son corroborados durante entrevistas tanto con mujeres del grupo de las profesoras como del grupo de las cooperativas.

Sin embargo, MLL explica que “la manga larga siempre existía desde mucho más antes, sino que no sé... a alguien se le ocurrió cortar hasta acá arriba ¿no? y después volvimos a poner manga larga” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016). Esta intervención concuerda con los estudios de Rowe (2011) respecto a uno de sus hallazgos: el “estilo más antiguo de blusa” (p. 239, traducción propia) –anterior a 1988– que era de manga larga.

En definitiva, previo a los 1990 se registró el uso de la manga larga, en la época de los levantamientos se utilizaba la manga corta y luego hubo una reincorporación de la manga larga en conjunción con la manga tres cuartos y corta, tal como pude observar durante mi trabajo de campo. Sin embargo, esta última longitud se presenta con menor frecuencia en el caso de las blusas de las profesoras y las de las cooperativas.

Las transformaciones de la blusa, tanto en el escote como en los tipos de manga, también se evidencian en las prendas que TC e IC muestran durante una de las entrevistas. Blusas de corte recto y línea princesa con canesú, con escotes redondeado, en V, cuadrado, en U y barca (Figura 36). Mangas tipo flauta, montada, saddle –variante de la manga ranglan–; de longitudes corta, media, tres cuartos y larga (Figura 37). La explicación de estas variantes nuevamente remite a las adaptaciones que las mujeres chibuleo hacen a partir de la observación de las formas de las blusas no indígenas, en establecimientos educativos e instituciones financieras.



Figura 36. Tipologías de escotes: redondeado, en V, cuadrado, en U, y barca.
 Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016)



Figura 37. Tipologías de longitud de mangas: corta, media, tres cuartos y larga.
 Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016)

Otra adaptación de la camisa a blusa, ocurre en el corpiño o básico de cuerpo¹³⁴. Respecto a este elemento, las descripciones de mis interlocutoras son escasas, por lo que debí apelar a la observación. El cambio consistió de la camisa amplia y corte recto que aporta una silueta volumétrica utilizada por las mamás, a la blusa que se ajusta al cuerpo con una silueta adherente y/o insinuante (Saltzman, 2004) en las prendas de los otros dos grupos.

Asimismo, los materiales de confección de las camisas y las blusas son diferentes, CT menciona al respecto que:

antes eran las telas que habían (...) digamos, las únicas que utilizaban eran del poliéster, lino me parece que era, en blanco y los bordados a mano eran un poco apagadas de los colores y ahora hacen infinidad de modelos de figuras de flores de animales todos prácticamente...es bastante innovación que se ha hecho (Entrevista con CT, Ambato, diciembre 2016).

Mientras que MM indica que “las blusas que ahora hacemos más (...) transparentes” (Entrevista con MM, Ambato, diciembre 2016). Es decir, las telas utilizadas varían de poliéster y lino, hasta materiales que producen un efecto traslúcido.

En las intervenciones anteriores se advierte también que la realización del bordado, tanto de las camisas como de las blusas, continúa siendo de forma manual. Afirmación que se apoya en otras intervenciones de mis interlocutoras. MAP menciona “ahora sí, casi todo mundo bordamos” (Entrevista con MAP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016), en tanto es una costumbre transmitida de madres a las hijas desde una edad temprana. Esta costumbre pone en evidencia un proceso de resistencia, a partir de una prenda que ha sido apropiada de los no indígenas e innovada (Bonfil Batalla, 1991) por los chibuleo a través del bordado a mano.

Estos bordados de las camisas y de las blusas si bien varían en sus formas, mantienen la representación histórica de los elementos de la naturaleza. (Figura 38). Las formas en que han variado se relacionan con un proceso de la geometrización de estos elementos de la naturaleza.

¹³⁴ El corpiño o básico de cuerpo: “se ajusta al torso y no incluye mangas ni cuello” (Chunman Lo, 2011, p. 44).

Un tayta menciona “el bordado de la camisa tiene las flores de ocas, de papas, todo lo que contienen las flores del campo” (Entrevista con TJJLL, Chibuleo San Francisco, abril 2016). Las profesoras, corroboran estos datos al indicar que el bordado representa “todo lo que es la agricultura” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016); “la naturaleza que nosotros estamos viviendo” (Entrevista con RB, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Las de las cooperativa coinciden en la existencia de este vínculo entre los bordados y los elementos de la naturaleza circundante.

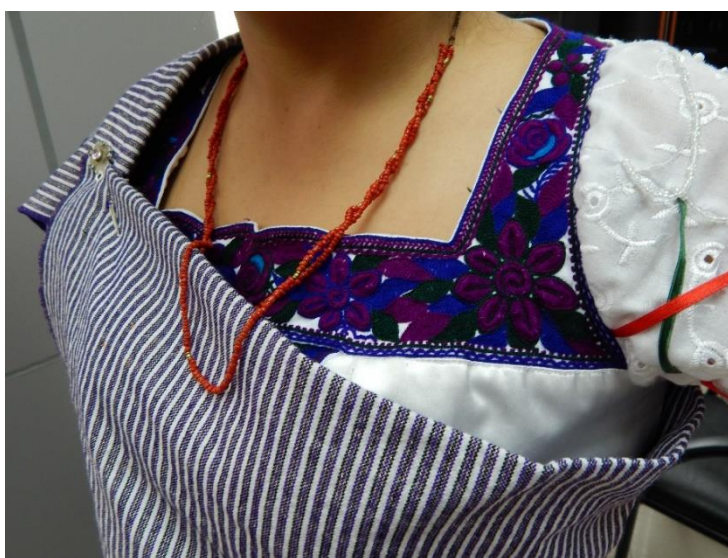


Figura 38. Uso de blusa con bordados. Cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa*.
Fuente: elaboración propia (Ambato, 2015).

Asimismo, a partir de la variación de los tipos de escote pronunciado, ocurrió otra transformación, en este caso, respecto a la disposición de los bordados en la blusa “anteriormente nos poníamos en la mitad del pecho digamos, pero ahora en cambio es para que se note la blusa o sea el bordado” (Entrevista con KC, Ambato, diciembre 2016). En efecto, los bordados se colocan en el centro del cuello –pecho según KC– de las camisas, y en las blusas están dispuestos en el contorno del escote pronunciado. Tanto la adaptación de formas como la alteración del uso que se registra en los bordados de las blusas, son observados en las prendas portadas por las profesoras y las de las cooperativas.

En este punto, destaco otras intervenciones que dan cuenta de las transformaciones de la blusa en su conjunto. CT afirma que “ahora tenemos

variedades de blusas en diferentes modelos, en diferentes telas, desde las más sencillas a las más caras, entonces son innovaciones que se han dado y eso nos hace más que todo ver más bonitas que más antes” (Entrevista con CT, Ambato, diciembre 2016). Complementa MLL al mencionar que “muchas de las blusas que yo he diseñado, han copiado las chicas, por eso me saben decir: ¡Dios mío! vos que nomás (...) haces, entonces ha habido muchos cambios” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

Estas intervenciones, además de indicar que existe una amplia variedad de blusas, dan cuenta de las innovaciones que desarrollaron en las blusas las chibuleo, y en su autorrepresentación como diseñadoras. En este caso, serían diseñadoras difusas según la terminología empleada por Manzini (2015, p. 47), en tanto utilizan su capacidad natural para diseñar¹³⁵.

A partir de lo analizado en este apartado, sostengo que la blusa es la prenda que registra más transformaciones dentro de la vestimenta de la cultura portada por las profesoras y el uniforme propio utilizado por las mujeres de las cooperativas.

3.2.4. Sombreros que se esfuman

El sombrero utilizado por comunidades andinas, es también uno de los accesorios de los chibuleo (Caluña et al., 2008; Rowe, 1998, 2011) portado por hombres y mujeres sin distinción de forma. Este sombrero blanco, hecho de lana de fieltro, de copa redonda amarrado con un hilo azul y borde elevado hacia arriba, protege la cabeza del sol dentro de sus funciones de utilidad o funciones prácticas. Así lo indica MAP: “no poniendo en el sol, ya se quema la cabecita” (Entrevista con MAP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016).

Además de la utilidad mencionada, el sombrero distingue a los chibuleo de los otros indígenas y de los no indígenas. Mis interlocutores mencionan que han optado por portar indumentaria similar a las comunidades indígenas aledañas a Chibuleo¹³⁶, excepto por el tipo de sombrero. MLL subraya con respecto a los parecidos que los “tamboloma, pilahuin y los de Apatuc, los angahuana se han

¹³⁵ Las mujeres chibuleo como “diseñadores difusos” (Manzini, 2015, p. 47) dentro de un proceso de cocreación (Fernández, 2015), como diseñadores y usuarias, puede ser objeto de futuras investigaciones.

¹³⁶ La indumentaria chibuleo portada por no chibuleos, constituye una propuesta para investigaciones futuras.

vestido como nosotros” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016)¹³⁷. No obstante identifica su diferencia identitaria a partir de dos diacríticos “somos reconocidos como los ponchos rojos, los sombreros blancos” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016)¹³⁸

El sombrero chibuleo no registra transformaciones en su forma, color y textura entre 1990 y 2016, con lo cual podemos inferir, su uso responde a un proceso de resistencia (Bonfil Batalla, 1991). Sin embargo, este accesorio ha transitado procesos de desuso cotidiano por parte de las profesoras y las de las cooperativas y readopción, como se expone en los siguientes párrafos.

El uso cotidiano del sombrero chibuleo muestra continuidad y transformaciones desde la época de los levantamientos indígenas de 1990 hasta la actualidad. En el caso de las mamás, a partir de mis observaciones etnográficas, la utilización de este accesorio sucede diariamente, independientemente del clima. Así lo corrobora el taya TJJLL: “así como está mi esposa, así han ido no han cambiado...no han dejado el sombrero...no han dejado nada, ellas han ido así a la lucha” (Entrevista con TJJLL. Chibuleo San Francisco, abril 2016). Esta intervención, además de evidenciar el uso del sombrero por las mamás en la década de 1990, también advierte el uso de este accesorio en 2016 con las mismas características de uso cotidiano (Notas de campo. Chibuleo San Francisco, abril de 2016).

Entre el grupo de las profesoras y las mujeres de las cooperativas, aun cuando el sombrero es un elemento que identifica su comunidad de procedencia, su utilización fluctuó dentro del período de estudio entre el desuso, registrado a fines de la década de 1980 e inicios de 1990 y su readopción desde el 2010 en adelante a partir de normativas institucionales que implementan su uso.

El desuso del sombrero para las actividades diarias coincide con la época en que entraban en contacto diario las chibuleo con los no indígenas cuando cursaban sus estudios en las instituciones educativas de la ciudad. El uso de este accesorio generaba maltrato o las burlas de parte de los no indígenas, como sostienen mis informantes:

¹³⁷ La copia de la vestimenta chibuleo –como mis informantes se refieren– por otros pueblos de Ambato en la provincia de Tungurahua, puede ser también motivo de otra investigación.

¹³⁸ El poncho como elemento vestimentario de reconocimiento chibuleo, al ser una prenda utilizada por hombres, excede los límites de la presente investigación.

El sombrero yo dejé también por el colegio mismo, porque mucho me molestaban, golpeaban en el sombrero entonces a veces dolía, a veces quitaban el sombrero era una prenda más fácil para que ellos [mestizos] quiten y se burlen ¿no? entonces por eso he dejado el sombrero (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

Si bien como mencioné antes, para el grupo de las mamás el sombrero cumple una función de utilidad o práctica, al proteger sus cabezas del sol durante las tareas agrícolas, para el grupo de las profesoras y las de las cooperativas este accesorio no sólo no aporta en utilidad para desempeñarse al interior de las instituciones, sino que incluso resulta incómodo.

Uno de los motivos es el peso del sombrero. Asimismo, al acudir a impartir clases en la UEM Chibuleo, MLL indica que “a veces estoy con el cabello mojado (...) y el sombrero cuando se moja es como que quedara sucio, entonces no se pone” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

A partir de lo antedicho, se advierte que el desuso del sombrero por parte del grupo de las profesoras y las mujeres de las cooperativas responde tanto al maltrato de parte de los no indígenas, como a la incomodidad de las mujeres que lo utilizan en las instituciones.

Respecto al proceso de readopción del sombrero chibuleo, debemos comenzar aclarando que no es un hecho aislado. Pueblos como los collas de Argentina (Karasik, 2010), los kayapó de Brasil (Turner, 1991) y los emberá de Panamá (Theodossopoulos, 2012), han experimentado la readopción de prendas indígenas en desuso.

En el caso de los chibuleo, la readopción del sombrero para días específicos de la semana al interior de las instituciones, es impulsada por los profesores indígenas de las entidades educativas y por quienes dirigen las instituciones financieras. Este proceso se encuentra influenciado, al mismo tiempo, por las enseñanzas de taitas y mamás dentro de su ámbito familiar y comunitario, así como también por las políticas de fortalecimiento de la identidad de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador impulsadas por el Estado.

Para corroborar lo antedicho expongo las intervenciones de mis interlocutores. En el ámbito educativo, una de las profesoras de la UEM Chibuleo relata que:

los jóvenes piensan, pensaban muy distinto, pensaban dejar no más así el poncho, el sombrero, o sea aculturizarse se llama ¿no? dejar su ropa y poner otra ropa ¿no? Pero la comunidad en sí, los líderes, hemos, han parado durísimo, los docentes también nosotros. Por eso estamos en inicial 1 para rescatar eso mismo (...), nosotros aquí como docentes desde pequeñito a ver su poncho..., ahí está mire, solo el sombrero no puede comprar [a veces] porque cuesta caro cuesta 120 dólares porque no todos disponen de dinero (Entrevista con MMP, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

La informante destaca la labor de los líderes comunitarios y los profesores en la readopción del sombrero. Así también uno de los dirigentes políticos chibuleo menciona:

del tema de la vestimenta, ya un poquito los profesores kichwas en este caso el compañero José Lligalo un poquito ha ido... ha estado constantemente en esto por lo menos con los niños (...). Bueno, también ha habido esta cuestión, esta cuestión económica también ¿no?, por ejemplo el sombrero del pueblo chibuleo hoy por hoy está costando 150 a 200 dólares (Entrevista con AP. Ambato, enero 2015).

En estos fragmentos de entrevista, destacan al menos dos factores. Por una parte, el impulso a la readopción del sombrero promovido desde las instituciones educativas bilingües y los líderes comunitarios. Por la otra, el elevado costo del sombrero termina dificultando el proceso de readopción.

El grupo de las profesoras que promueven la utilización del sombrero en las instituciones educativas, readoptan este accesorio para sí mismas. En coincidencia con la normativa educativa que sostiene que en los establecimientos educativos como la UEM Chibuleo, los estudiantes deben llevarlo los días lunes “para identificarlos de dónde es” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Este uso obligatorio es acogido también por las profesoras.

MLL sostiene “últimamente sí hemos recuperado bastante al sombrero, así me he puesto, a veces más que todo en la fiesta se pone el sombrero, entonces acá [UEM Chibuleo] sí también lo traigo” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). La misma informante que explica los motivos del desuso del sombrero, refiere a su readopción en contextos festivos y en los establecimientos educativos.

El uso vestimentario normado en las cooperativas también estimula la readopción del sombrero al interior de la institución y se transforma en un ejemplo a seguir por la comunidad. Al respecto la mama MTM expone que en los:

últimos años las cooperativas que han venido, ellas han fortalecido nuestras vestimentas, más antes mejor ya estábamos perdiendo (...) hasta el sombrero (...). Siquiera un día a la semana, siquiera el día lunes ellos están... con la vestimenta propia ya ellos...han fortalecido mejor para nosotros (Entrevista con MTM. Chibuleo San Francisco, enero 2015).

Es decir que las instituciones financieras promueven que sus trabajadoras porten sombrero al menos un día a la semana, al igual la UEM Chibuleo. De allí que la readopción del sombrero en el grupo de las profesoras y las mujeres de las cooperativas sea intermitente y no se sostenga tanto en sus actividades de la vida cotidiana.

A partir de lo expuesto en este acápite, di cuenta, en primer lugar, del destacado rol que asume el sombrero para identificar a los chibuleo y diferenciarlos de otros pueblos indígenas cercanos. Motivo por el cual portar el sombrero incluso llega a la obligatoriedad, tanto en las instituciones educativas bilingües, como en las financieras chibuleo que norman su uso al menos un día a la semana.

En segundo lugar, identifiqué un doble proceso respecto al uso del sombrero. Si, por un lado, este accesorio cayó en desuso en el grupo de las actuales profesoras y las mujeres de las cooperativas cuando estudiaban en instituciones no indígenas, en base a su poca practicidad y las burlas recibidas, se produce, posteriormente, un movimiento de readopción del sombrero.

Este proceso se encuentra atravesado tanto por la incidencia de la transmisión de las prácticas vestimentarias de los tayas y las mamás a las nuevas generaciones, como por la intervención de las autoridades y profesoras indígenas en las instituciones educativas, el uso normado promovido por quienes dirigen las instituciones financieras, y el impulso del uso de la vestimenta propia de parte de las autoridades estatales.

3.2.5. El *tupu*

El *tupu* chibuleo o prendedor sujeta las prendas superiores -*lishta* y bayeta o rebozo- de la mujer chibuleo, ha mantenido esta función práctica hasta la actualidad en los tres grupos de mujeres chibuleo. Las intervenciones de mis informantes alimentan esta lectura¹³⁹ en coincidencia con la bibliografía referida a

¹³⁹ TC menciona que el *tupu* “es para sostener la bayeta” (Entrevista con TC. Chibuleo San Francisco, enero 2016); la mamá MJP indica que el *tupu* se utiliza para sujetar los rebozos y la *lishta*

otros pueblos andinos (Buitrón, 1964; Caluña et al, 2008; Carretero et al., 2016; Jaramillo, 1990), que corrobora la misma función.

Sin embargo, pude advertir otra utilidad del *tupu* en el grupo de las mamas:

para sostener para que no caiga, pero al mismo tiempo es para defensa (...). Porque más antes, en una pelea algo, con esto se defendían. (...) Mi madre contaba que a un señor hace muuucho tiempo ¿no? habían matado solo con el tupu (...). Es arma blanca, sino lo que es por la cultura mismo se mantiene (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

Esto también lo corrobora KC: “es para nuestra defensa, para la defensa de nuestros nombres, de nuestros antepasados, de aquí cualquier cosa que nos diga, cogía esto y... se ponía a pelear” (Entrevista con KC, Ambato, diciembre 2016). Es decir que el *tupu* constituía un arma de defensa de las mujeres chibuleo.

Cabe aclarar que el uso del *tupu*, más allá de la forma y de su función utilitaria que se conservó, tuvo un período de desuso y fue reemplazado por imperdibles a fines de la década de 1980. Promediando la primera década del 2000, este accesorio, al igual que el sombrero, experimentó un proceso de readopción. En este sentido MLL da cuenta por un lado del desuso del accesorio, pero también nota que se viene produciendo, desde los últimos quince años, un proceso de readopción: “últimamente hemos estado recuperando” (Entrevista con MLL. Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Estas intervenciones echan luz respecto a un proceso de readopción del *tupu*, que incluso comienza a ser fabricado nuevamente.

Es importante destacar que en el desuso del *tupu* influyó el alto costo que representaba adquirirlo (Rowe 1998, Carretero et al., 2016). En coincidencia con lo que MTM sostiene al respecto: “nuestros abuelos parece que ellos no tenían [dinero] así... simplemente para guardar creo que vendían a algunos otavaleños (...) cada *tupu* valía unos 50 dólares” (Entrevista con MTM. Chibuleo San Francisco, diciembre 2016). De este modo, las mujeres chibuleo que conservaron los *tupus*, continuaron su uso, en particular las mamas.

El número de *tupus* que llegaba a dos o tres sobre la misma prenda hasta 1980 (Rowe, 1998), se redujo a uno, en el uso cotidiano. Este *tupu* se utiliza para

(Entrevista con MJP. Chibuleo San Francisco, diciembre 2016). Otra de mis interlocutoras menciona que “el tupu [es] para coger a la bayeta” (Entrevista con MLL. Chibuleo San Francisco. Noviembre 2016).

sujetar más de un tipo de chal al mismo tiempo, como la *lishta* y los rebozos en el caso de las mamás, o la *lishta* y la bayeta en el caso de las profesoras y de las mujeres de las cooperativas. Mis informantes dan cuenta de este hecho al mencionar que, en la década de 1990, algunas mujeres sujetaban sus rebozos hasta con dos *tupus*, mientras que, al momento de los registros etnográficos, se colocan sólo un *tupu*. Más aún, en la actualidad se registró un uso alternado con un prendedor no indígena, según lo indiquen las normas de las instituciones en que se desempeñan laboralmente; o según su preferencia o capacidad económica, ya que, en caso de poder permitírselo, pueden adquirir los *tupus* de plata.

Entonces, puedo afirmar que, si bien los *tupus* no dejaron de ser portados por la totalidad de las mujeres chibuleo, a partir de la primera década del 2000 la readopción de este accesorio se extendió al resto de las mujeres, en particular a las profesoras y las de las cooperativas. Según mis registros, la readopción del *tupu*, al igual que toda la indumentaria chibuleo, es concomitante con el surgimiento de las instituciones financieras dirigidas por indígenas. CT, describe este momento como sigue:

ya inicia a digamos a rescatar la vestimenta en sí, porque anteriormente ya la gente estábamos perdiendo ya la vestimenta (...). Por ejemplo, en el caso de cuando nos íbamos a la universidad, así ya no se utilizaba la bayeta que siempre nosotros utilizamos con el tupu que es de plata, que nos sirve como imperdible para unirles las puntas de las bayetas y usar como chalina (Entrevista con CT, Ambato, diciembre 2016).

Es decir, el uso del *tupu* de plata junto con la bayeta que dejan de usar las mujeres que acuden a las instituciones de educación superior en los 1990 es readoptado a partir de mediados de la primera década del 2000, con la generación de las cooperativas de ahorro y crédito y el impulso al uso de la vestimenta chibuleo. El uso alternado entre el *tupu* (Figura 39) y el prendedor no indígena –que lo reemplaza– (Figura 40), es más evidente en los grupos de las profesoras y las mujeres de las cooperativas. Una de mis informantes de las instituciones financieras da cuenta de ello: “sí, utilizamos el tupu, sino que ahora por el trabajo los días jueves utilizamos el prendedor color dorado, por eso nomás...sino tupu” (Entrevista con KC, Ambato, diciembre 2016). Es decir que el uso del prendedor no indígena en lugar del *tupu* responde al cumplimiento de las normativas

institucionales. A ello se suma que, en todos los grupos investigados, esta alternancia ocurre debido al alto precio del *tupu* y, por esto, a la necesidad de conservarlo en buen estado.



Figura 39. Uso del tupu. Cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa*.
Fuente: elaboración propia (Ambato, 2015).



Figura 40. Uso del prendedor. Cooperativa de ahorro y crédito *Mushuc Runa*.
Fuente: elaboración propia (Ambato, 2015).

Otra transformación del *tupu* es la alteración en el uso que ocurre en concomitancia con las prendas que sujeta, es decir la *lishta*, la bayeta y el rebozo –como se explicó en acápite anteriores–. Junto con la variación del lugar en el que se sostienen estas prendas, también existe una alteración del sitio en el que se coloca el *tupu*, ya sea en el centro del pecho o sobre un hombro.

3.2.6. *Wallkas* y orejeras

Las *wallkas* portadas por las chibuleo son accesorios hechos de coral rojo, que se colocan alrededor del cuello y presentan múltiples hileras circulares o vueltas. Las orejeras tienen características similares a las *wallkas*, con ciertas diferencias, tales como el menor número de vueltas, y que en el filo inferior llevan una *jiga*. Ambos accesorios han estado expuestos a transformaciones.

La adaptación de la longitud de estos accesorios, la adopción de formas no indígenas y el cambio de material, son algunos de los cambios identificados en las *wallkas* y las orejeras que se detallan en los siguientes párrafos.

La longitud de estos accesorios se ha reducido. Así lo sostiene uno de mis informantes: “en sí el estilo de las orejeras que lo decimos... las washkas de pronto ahora solo ponen uñita, más antes era... larguísimas” (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016). TC junto con su esposa IC muestran durante la entrevista que estos accesorios tenían una dimensión hasta por debajo de la cintura de la mujer como largo máximo. Así lo expone también MMP respecto a las *wallkas*: “antes era por acá mire (...) hasta el vientre, hasta el filo de la faja ya, pero ahora mire cómo cargo yo” (Entrevista con MMP, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016) (Figura 41). La dimensión del accesorio al que refiere mi interlocutora y que porta durante la entrevista, se ajusta al contorno del cuello.



Figura 41. Uso de *wallkas*. UEM Chibuleo.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016)

Respecto a las orejeras, además de la adaptación en la longitud que se evidencia en el grupo de las mamás, identifiqué en las profesoras y en las de las cooperativas, la adopción de formas de aretes no indígenas que requieren perforación. Así cuenta una mamá, que sus hijas de 30 y 18 años han sustituido las orejeras por aretes “así chiquitos, no más hasta aquí, ellas ya no ponen como nosotros, así con hilo no” (Entrevista con MJP, Chibuleo San Francisco, diciembre 2016). Estas transformaciones de las orejeras responden a su función de utilidad, como explico a continuación.

Las razones de la adopción de las formas de los aretes no indígenas en lugar de las dos vueltas –circuitos– de las orejeras, son expuestas por mis informantes. MLL menciona lo ocurrido mientras portaba orejeras a finales de la década de 1980:

las orejeras largas que nos ponían...yo también hasta el colegio, tercer curso [1988] ponía, entonces en una de esas (...) se me engancha en la estaca de la oveja... se me engancha y me sale así, esta oreja se cortó así (...) desde ahí mi mamá me empezó a poner los aretes pequeñitos (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, diciembre de 2016).

Este fragmento de entrevista no sólo expone la escasa practicidad de la longitud de las orejeras, sino que incluso muestra que puede generar un daño. MLL también argumenta que este cambio se vincula con “la necesidad mismo de ir a la ciudad (...) porque era más fácil ponerme las orejeras pequeñas” (Entrevista con MLL, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016). Otra de las informantes del grupo de las profesoras también hace referencia a la dificultad de portar las orejeras largas:

lo tengo de reliquia ahí todo colgado. Para mí es un estorbo, como trabajo aquí [UEM Chibuleo], cargado por aquí... me estorba pues es muy largo. Para mí es un estorbo, como trabajo aquí por ejemplo en momentos de cultura física, cargado por aquí... me estorba pues es muy largo. Por eso me he cambiado yo (Entrevista con MMP, Chibuleo San Francisco, noviembre 2016).

Las orejeras largas son consideradas, por las mujeres, poco prácticas tanto para acudir al trabajo en instituciones educativas como para transportarse a la ciudad y, más aún, para desarrollar actividades físicas. Asimismo, en las instituciones financieras se portan aretes –de formas y dimensiones no indígenas– en lugar de las orejeras largas, por el peso. Según explica MM: “a veces todo el día

pasar con todo ese peso no pues, pero sí ya hemos acogido los aretitos pequeños así” (Entrevista con MM, Ambato, diciembre 2016).

Entonces, identifico al menos dos razones para la adopción de las formas de los aretes no indígenas y la consecuente reducción de longitud de las orejeras. Por un lado, la incomodidad y el peso de estos accesorios dan cuenta de las transformaciones de éstos a partir de su función práctica, en contextos diferentes al trabajo rural. Por el otro, también responde al contacto interétnico.

En el caso de las *wallkas*, las transformaciones se producen, por una parte, en el grupo de las mamás, respecto a la longitud y el número de vueltas –circuitos–, que podían llegar a ser hasta 40 en la década de 1990 (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016). Según lo infiero a partir de lo ocurrido con las orejeras, la larga extensión de las *wallkas*, sumado al número de vueltas, lo han convertido en un accesorio pesado y poco práctico para su uso en la cotidianidad. De allí que, actualmente, predominen adaptaciones que reducen el largo de las *wallkas* hasta llegar, como máximo, a la altura de la cintura y el número de vueltas hasta quince.

Por otro lado, en las categorías de las profesoras y las de las cooperativas puedo advertir adopciones de la forma de los collares no indígenas en las *wallkas*. Así lo describe AP: “ahora ya no utilizan así...por ejemplo ahorita hija... ya no utiliza de esta manera. Utilizan las vueltas, pero en gradas”. (Entrevista con AP, Chibuleo San Francisco, enero 2016). Es decir que la forma de las *wallkas* se ha transformado, pasando de confeccionar vueltas -circuitos- completas, a simularlas con hileras dispuestas en gradación en la parte delantera (Jones, 2005; Leborg, 2013). Esta es tan sólo una de las adopciones de las formas de los collares no indígenas que transformaron las *wallkas*.

Hasta este punto, se expuso cómo en el grupo de las mamás, las orejeras y las *wallkas* han modificado el largo y el número de vueltas, reduciéndolos -adaptación-; mientras que en los grupos de las profesoras y las de las cooperativas se adoptan las formas de los collares y aretes no indígenas.

Además de las adaptaciones y adopciones que ocurre en las *wallkas* y orejeras, se produjo un cambio del material en el que se elaboraban estos accesorios, de un material natural -*spondylus* o coral-, a uno plástico. Si bien este cambio ya era notorio en un período anterior a la década de 1990, como lo

evidencian los estudios de Rowe de 1988 (1998), es importante dar cuenta de este proceso, por la relevancia que le atribuyen mis interlocutores en el período de estudio.

En efecto, para la década de 1990, mencionan que la longitud y el material en que eran producidos estos accesorios, simbolizaban un mayor poder adquisitivo. Si las orejeras eran más largas de lo habitual y las *wallkas* de coral puro, entonces quien las portaba contaba con mayor capital económico. Al respecto, TC sostiene que:

eso significaba la riqueza ¿no? la riqueza, el poderío que tenían ciertas mujeres, pero solo de coral, coral puro. (...) El costo, entonces ahora... ya las mujeres que lo hacen ya lo diseñan con... en los aretes ya ponen los corales hacen los diseños, diferentes diseños algunos que tienen... otros casos que no tiene mucho... lo compran de plástico, son diseños similares (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

Con esta intervención identifiqué que el indicador de riqueza¹⁴⁰ de los accesorios se vincula tanto a la longitud como al material de elaboración. La utilización de plástico¹⁴¹, aunque simule los diseños en coral, expresa un menor poder adquisitivo. En términos de Bourdieu (2012) este hecho da cuenta de la distinción de clases, en este caso, al interior de grupo étnico. La diferencia se identifica entre las mujeres con mayor poder adquisitivo que portan los accesorios de material costoso y original, y las mujeres que usan una copia barata y sintética. Interesa en este punto echar luz acerca de que las mujeres chibuleo también elaboran los accesorios y, según indica TC, los diseñan. Éste es un caso de diseño difuso (Manzini, 2015) –al igual que en el caso de las blusas– por parte de las mujeres chibuleo.

Para la época de mis registros etnográficos, el uso del coral en las *wallkas* y orejeras continúa siendo un indicador de riqueza, que se visibiliza en el uso de los accesorios de coral durante las fiestas, frente a la utilización del plástico en la vida cotidiana. Como lo expresan mis informantes:

¹⁴⁰ TC explica que esta riqueza diferencial provenía de mujeres cuyas familias tenían más hectáreas y, por ende, más animales, lo que les permitía adquirir estos accesorios (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

¹⁴¹ Las *wallkas* y orejeras de plástico, eran portados por “peones [que] se vestían al alcance nomás, al alcance de la economía” (Entrevista con TC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

TC: Ya la gente dice ah... ese es plástico, las mujeres saben que es plástico, mientras que hay otras que ya tienen así bastante (...) el que tiene dinero puede comprar [coral].

IC: Por ejemplo, en estas fiestas. Están llenos de corales hasta 15 sogas.

TC: Obviamente no son de ellas... hasta van a alquilar... piden a las familiares entonces.

IC: En estos tiempos actualmente así hablando así ahora ya... no tienen toda la familia como antes tenían coral, ni para comprar ya no hay. Hay algunas familias nomás, específicamente algunas...que tienen coral (Entrevista con TC e IC, Chibuleo San Francisco, enero 2016).

Mis informantes hacen referencia a la fiesta de los Reyes Magos que se desarrolló el mismo día de la entrevista. Asimismo, dan cuenta de la importancia de portar accesorios de coral y del número de vueltas para evidenciar riqueza. La necesidad de cubrir esta función simbólica lleva incluso a pedir prestadas las orejeras y *walkkas* a familiares, o también a alquilarlas.

Entonces el uso de los accesorios de coral se reserva para ocasiones especiales, mientras que en su cotidianidad, la mayoría de las mujeres chibuleo, y en particular las profesoras y las mujeres de las cooperativas, portan estos accesorios elaborados en un material artificial que simula el coral.

En definitiva, en la categoría de las mamás estos accesorios presentan adaptaciones que reducen su longitud y número de vueltas en las *walkkas*, y orejeras. Por su parte, en el grupo de las profesoras y las de las cooperativas, se registran adopciones de las formas de aretes y collares no indígenas. Asimismo, tanto las *walkkas* como las orejeras mantienen el color rojo del coral, y en el uso cotidiano son elaborados en un material sintético que es más liviano y de menor costo. El uso de los accesorios elaborados con coral natural es reservado para ocasiones especiales y festivas. En los tres grupos de mujeres, se identificaron transformaciones de los accesorios – *walkkas* y orejeras- y de su ocasión de uso en relación con su función estética y práctica (Fernández, 2015a; Lobäch, 1981).

En este apartado he podido evidenciar que las transformaciones de diseño en los objetos vestimentarios se desarrollan a partir de las funciones de utilidad/práctica y estética, en consonancia con las construcciones identitarias de las mujeres chibuleo que los portan, es decir con su función simbólica. Transformaciones que ocurren en la misma vestimenta indígena por el devenir histórico, así como también por adopciones de indumentaria no indígena y particularidades que identifican a instituciones específicas. En este sentido,

considero que se establecen modificaciones y adopciones vestimentarias como resultado de la dinámica interétnica. Lo antedicho echa luz respecto a la forma en que el Diseño aporta en la construcción de la identidad, en mi caso de estudio, de las mujeres chibuleo.

En este punto, es posible advertir que las tres funciones del objeto vestimentario pasan a formar parte del artefacto del diseño, cuando la indumentaria es usada por las mujeres chibuleo en un contexto determinado. En este sentido, abordo a la interfaz como la función comunicativa, que incluye la función estética y simbólica, y a la prótesis como la función práctica y simbólica del artefacto del diseño.

Capítulo 4: El diseño indumentario chibuleo

El presente capítulo tiene el propósito de analizar el diseño del artefacto vestimentario de la mujer chibuleo como diacrítico identitario y evidencia de su resignificación dialéctica. Para ello, en los siguientes apartados, se reconstruyen, en primera instancia, las tipologías de la indumentaria al interior del grupo indígena.

En segundo lugar, se estudian los arquetipos indumentarios que emergen de las construcciones identitarias de los tres grupos de mujeres identificados y las siluetas vestimentarias, en un análisis que también considera sus transformaciones históricas.

Finalmente, se analiza a la indumentaria chibuleo como artefacto de diseño, explorando la manera en que ésta se ha constituido en diacrítico identitario de su pueblo.

4.1. Transformaciones de la indumentaria y procesos interétnicos

Las transformaciones identificadas en la indumentaria de la mujer chibuleo, dan cuenta de los procesos de resistencia, apropiación e innovación en “la dinámica cultural de las relaciones interétnicas” (Bonfil Batalla, 1991, p.185) al interior del grupo. Estas transformaciones pueden analizarse desde el campo del Diseño, a partir de la alteración de los usos y el traslado o subversión de la ocasión de uso (Fernández, 2015a, 2016a); o desde la Antropología, mediante los términos de adopción, cambio y readopción (Karasik, 2010; Theodossopoulos, 2012; Turner, 1991). Las transformaciones registradas tanto desde el Diseño como desde la Antropología son la adaptación (Fernández, 2015a, 2016a; Karasik, 2010; Theodossopoulos, 2012) y la combinación (Fernández, 2015a, 2016a; Karasik, 2010; Theodossopoulos, 2012; Turner, 1991).

Previo al abordaje de dichas transformaciones, aclaro que, tal como sostuve anteriormente, también existe continuidad en el uso de algunas prendas y accesorios chibuleo. La continuidad indumentaria, entendida como un proceso de resistencia al interior del grupo indígena está definida por el uso de las mismas prendas y accesorios durante un período prolongado de tiempo. Las prendas que reflejan continuidad del uso vestimentario chibuleo son el anaco, el *chumbi* y el rebozo –que se transforma en bayeta– en los tres grupos de mujeres identificados.

Asimismo, la continuidad se refleja en el uso persistente del sombrero, *wallkas* y orejeras, que portan las mamás en su cotidianidad. El uso de estos dos últimos accesorios se generalizó para las profesoras y las mujeres de las cooperativas, pero no en su vida cotidiana, sino en contextos de fiestas y rituales propios de la comunidad, como expuse en el capítulo anterior. Aun cuando estas prendas y accesorios chibuleo conservan su forma, se han transformado el material de confección, el color y el volumen.

Las mujeres chibuleo son cocreadoras¹⁴² de la vestimenta, ya que durante la experiencia de uso la transforman. Estas transformaciones pueden darse a partir de la adopción de vestimenta no indígena o de alguna de sus particularidades, al repertorio indígena, en prendas como la camisa, la blusa, el saco, el buzo, y la chompa, además de complementos como medias y calzado. En particular la camisa es adoptada por las mamás y la blusa por el grupo de las profesoras y las mujeres de las cooperativas. El proceso de apropiación, sucede cuando un grupo es capaz de producir o reproducir los elementos ajenos adoptados y éstos pasan a ser propios (Bonfil Batalla, 1991); este es el caso de las camisas y las blusas.

Este proceso se identificó en la camisa y la blusa no indígenas, cuyas diversas tipologías y color -blanco- han sido apropiadas y reproducidas por los chibuleo, al incorporar bordados que representan elementos de la *Pachamama*, y entran en un proceso de innovación. Es decir que estas prendas son producto de la apropiación y la innovación, dentro de la dinámica interétnica.

Con respecto al saco, aun cuando lo usan los tres grupos de mujeres chibuleo, es portado cotidianamente por las mamás quienes además permiten ser fotografiadas sin intentar quitarse esta prenda. Algo similar ocurre con las mujeres de las cooperativas que mantienen el saco para ser fotografiadas, siempre que sea el que forma parte del uniforme. Mientras que, en el caso de las profesoras, prefieren deshacerse de esta prenda.

¹⁴² La co-creación es asumida entre diseñadores y usuarios (Fernández, 2015; Manzini, 2015). En el caso particular de los chibuleo, son ellos sus propios diseñadores pero inexpertos –según Manzini “todo el mundo tiene la capacidad de diseñar [...], el diseño difuso es puesto en marcha por “inexpertos”, que hacen uso de su capacidad natural para el diseño” (Manzini, 2015, p.47) y a la vez usuarios, porque las mujeres en la experiencia de uso de la vestimenta resignifican la indumentaria tanto a nivel morfológico –función práctica y estética– como de significación del artefacto vestimentario –función simbólica–.

En cuanto al buzo, éste es colocado por debajo de la camisa, es una adopción cotidiana únicamente del grupo de las mamás y ha pasado a formar parte de su atuendo, mientras que los otros dos grupos de mujeres no lo han incluido en su repertorio.

La chompa es otra prenda adoptada, pero en este caso por las profesoras y las mujeres de las cooperativas. Sin embargo, es preciso aclarar que para ser fotografiadas estos grupos se quitan la chompa, lo que implica una adopción parcial que no llega a una completa apropiación. Los motivos de esta adopción responden a cuestiones climáticas y a que su uso se encuentra permitido dentro de las instituciones en las que se desempeñan. El mismo caso ocurre con el chaleco adoptado solamente por las mujeres de las cooperativas.

En cuanto a las medias y calzado no indígena, ambos son adoptados por los tres grupos de mujeres, dependiendo del trabajo que realizan en su vida cotidiana. Las mamás adoptan medias tejidas junto con calzado tipo mocasín o botas, mientras que los otros dos grupos de mujeres portan medias nailon con calzado tipo salón con tacón medio o alto; y en días específicos utilizan alpargatas, calzado indígena que las mujeres chibuleo adoptan de otro pueblo dentro de la misma etnia.

Además, entre la indumentaria no indígena adoptada al repertorio chibuleo, se encuentran las formas y tipologías de los collares y aretes no indígenas. Estas adopciones morfológicas que desplazan a las formas de las *wallkas* y orejeras indígenas, se presentan en la vestimenta de las profesoras y las mujeres de las cooperativas.

Por otra parte, pude identificar modalidades de cambio indumentario, que ubico dentro del proceso de apropiación, ya que para cambiar las prendas y accesorios o sus materiales y la manera de construcción, primero debe ser adoptada por el grupo étnico. Así también, el cambio puede implicar una interrelación entre la resistencia y la apropiación (Bonfil Batalla, 1991), como es el caso del uso de una indumentaria indígena que persiste, pero cuyos materiales o su manufactura se modifican.

La camisa es la prenda que expresa el cambio entre las chibuleo: ésta no sólo ha sido adoptada en un proceso de apropiación, sino que además se usa en reemplazo del *tupulli*. Cambio que según mis registros etnográficos se inicia en la década de 1960 y cuyo uso, para inicios de la década de 1990, era infrecuente.

Alrededor de este mismo período de tiempo ocurrió el cambio de materiales en la indumentaria chibuleo de prendas como el *chumbi*, el rebozo y la *lishta*. Estas prendas cambiaron de fibra de lana y confección manual, a fibra acrílica de manufactura industrial en los atuendos de las mamas, las profesoras y las mujeres de las cooperativas.

Asimismo, he dado cuenta del remplazo de los corales utilizados para la confección de *walkkas* y orejeras por materiales plásticos que simulan el color, forma y textura de los originales. El uso del coral implica la posesión de un poder adquisitivo que casi ninguna mujer posee, y las pocas que tienen accesorios confeccionados en este material natural, los han heredado de algún familiar y los utilizan sólo durante las festividades del pueblo. Tanto los materiales de las prendas como de los accesorios chibuleo cambiaron de naturales a artificiales. Las prendas también experimentaron el cambio en el tipo de manufactura -de confección manual a industrial-, mientras que los accesorios hasta la actualidad son elaborados manualmente.

Si bien los cambios datan de antes del período de estudio de la presente tesis 1990-2016, se incorporan al análisis debido a la importancia que le otorgan tanto taitas como dirigentes, mamas y también algunas profesoras y mujeres de las cooperativas. Puntualmente dentro del recorte histórico de la investigación, se observan transformaciones en los materiales y tipologías de las blusas. Randa, charme y seda son materiales utilizados en las blusas de las profesoras y de las mujeres de las cooperativas, desplazando al lino, material con el que se confeccionaba la camisa de las mamas desde 1990 hasta el presente.

Así también, el tipo de camisa de escote lágrima, manga corta y silueta rectangular utilizado aun por las mamas, es reemplazado por blusas con diversidad de escotes, mangas y silueta insinuante en los otros dos grupos de mujeres. Es decir que el atuendo de las mamas conserva la forma y el material de la camisa de 1990, mientras que los cambios se evidencian en las blusas de las profesoras y las mujeres de las cooperativas.

Asimismo, dentro del período de estudio, pude dar cuenta del reemplazo paulatino e intermitente de la bayeta por el saco, así como del reemplazo del *tupu* por prendedores, ambos casos visibles en la indumentaria de las profesoras y las mujeres de las cooperativas. Si bien observo estos cambios en una fase de estudio

acotada, es preciso mencionar que ellos han ocurrido paulatina y gradualmente, en un período de tiempo prolongado, e incluso continúan generándose.

Otro cambio surge de la combinación entre prendas y accesorios indígenas y aquellas prendas no indígenas que han sido apropiadas e innovadas. Entre la vestimenta de procedencia indígena están algunas prendas como el anaco, bayeta, rebozo, *lishta*, *chumbi* y accesorios como las orejeras, las *wallkas*, el sombrero y el *tupu*. Entre la vestimenta de procedencia no indígena está la camisa y la blusa – que luego de ser apropiadas, los chibuleo las consideran propias–, el saco, el buzo, la chompa, el chaleco y dentro de los accesorios los collares, los aretes, los prendedores, medias y calzado.

En relación con lo antedicho, es preciso distinguir las combinaciones cotidianas de las combinaciones intermitentes. La combinación cotidiana se evidencia en la vestimenta de las mamás, que articula anaco, rebozo, *lishta*, *chumbi*, orejeras, *wallkas*, sombrero y *tupu* de procedencia indígena, con el buzo, saco, medias tejidas y calzado de tipo mocasín o botas de procedencia no indígena. El *tupu* en ocasiones es reemplazado por un impermeable.

En la vestimenta de las profesoras las combinaciones ocurren entre anaco, bayeta, *lishta*, *chumbi* y sombrero de procedencia indígena, y saco, chompa, collares, aretes, medias nailon y calzado tipo salón con tacón medio o alto de procedencia no indígena. Otra combinación ocurre entre el *tupu* indígena y los prendedores no indígenas, que cumplen la misma función práctica de sujetar la bayeta y la *lishta*. Sin embargo, su uso es alternado, generalmente, lo que implica que cuando se porta uno, no se usa el otro. Respecto al sombrero, es preciso aclarar que no se porta de manera cotidiana, sino que su uso está reservado para uno o dos días a la semana.

La combinación de indumentaria indígena y no indígena en el atuendo de las mujeres de las cooperativas es similar al de las profesoras, con la diferencia de que las variaciones en la forma y el color de las prendas no indígenas responde a las normas internas de la institución.

Otras modificaciones que se realizan a la vestimenta propia son las adaptaciones, como las transformaciones de las dimensiones de la bayeta, la *lishta* y el anaco, en la indumentaria de las profesoras y las mujeres de las cooperativas con referencia al rebozo, la *lishta* y el anaco de las mamás pueden ser leídas como

un proceso de resistencia a fin de continuar su uso mejorando su función práctica en nuevos contextos y desempeños urbanos.

La bayeta y la *lishta* presentan reducción de longitud, mientras que el anaco aumenta su dimensión longitudinal y se reduce en sentido horizontal. Además de la disminución en la cantidad de bayetas y anacos portados. En efecto, el grupo de las mamás pasó a usar entre uno y dos rebozos y entre dos y cuatro anacos, los otros dos grupos utilizan una bayeta y un anaco.

Otra adaptación que implica resistencia se muestra en la reducción de las dimensiones de las orejeras y las *walkas*, además de la disminución del número de vueltas en este último accesorio.

En la blusa apropiada por las profesoras y las mujeres de las cooperativas se presentan adaptaciones tipológicas en escotes, mangas y siluetas (Travers-Spencer y Zaman, 2008). Pueden considerarse también una adaptación, en este caso dentro el proceso de innovación, los bordados que se incorporan con las hombreras al corpiño de la blusa. Las formas de los bordados se adaptan de figuras orgánicas a formas cada vez más geometrizadas o geométricas de elementos de la *Pachamama*, en especial de la flor de la papa. Así también, las formas de animales que se tejen en el centro del *chumbi* se han adaptado, a través de un proceso de geometrización similar.

En cuanto a la readopción (Karasik, 2010; Theodossopoulos, 2012; Turner, 1991), en tanto incorporación de la indumentaria indígena que durante un tiempo este grupo étnico ha dejado de usar, los chibuleo la presentan en la *lishta*, el sombrero y el *tupu* de los atuendos portados por las profesoras y las mujeres de las cooperativas principalmente. Readopciones que también pueden ser leídas como parte del proceso de resistencia, en términos de Bonfil Batalla (1991).

En el caso de la *lishta*, se readopta en un material distinto a la fibra de lana y su manufactura manual. Esta prenda de envoltura portada por los tres grupos de mujeres cambia a una fibra acrílica que se confecciona a nivel industrial. Sin embargo, existen ciertas diferencias en el uso de un grupo y los otros dos: la dimensión de la *lishta* en las mamás continúa siendo hasta la cadera, mientras que en las profesoras y las mujeres de las cooperativas esta prenda tiene adaptaciones, en tanto su dimensión se ha reducido, cubriendo desde la parte superior del cuerpo hasta la cintura.

La readopción del sombrero y el *tupu*, ocurre en la indumentaria portada por las profesoras y las mujeres de las cooperativas, pero de manera intermitente, es decir, que se utiliza sólo ciertos días de la semana laboral de acuerdo al consenso de las profesoras en el caso de las instituciones educativas, y a la normativa interna a las que están sujetas las mujeres de las cooperativas en las instituciones financieras. El uso del *tupu* es reemplazado por prendedores, en tanto es un accesorio imprescindible para sujetar la *lisha* y la bayeta, lo que no ocurre con el sombrero ya que no tiene reemplazo. Este último accesorio se utiliza uno o dos días a la semana, y los días restantes se suprime su uso.

En el caso de las mamas, tanto el sombrero como el *tupu* han sido de uso continuo; este hecho es más notorio en el sombrero utilizado en la cotidianidad, mientras que el *tupu* ha tenido un uso intermitente ya que, como se dijo, se porta de manera alternada con imperdibles o prendedores. Las razones que pude identificar responden a que el material del *tupu* -plata- tiene un costo elevado, por lo que muchas mamas deciden no usarlos en su cotidianidad.

La alteración de uso (Fernández, 2015a) de la indumentaria chibuleo sobre el cuerpo las mujeres, las identifiqué en prendas que han sostenido una continuidad en el tiempo. Este tipo de transformación se evidencia en las formas de colocación de la bayeta y la *lisha* que, de colocarse en forma simétrica sobre la espalda y prenderse en el centro del pecho, pasó a portarse de forma asimétrica y prenderse sobre un hombro. Estas alteraciones ocurren en la indumentaria de las profesoras y las mujeres de las cooperativas, mientras las mamas conservan el mismo modo de uso con sujeción en el frente.

El traslado o subversión de la ocasión de uso indumentario (Fernández, 2015a) se evidencia en las prendas que, siendo originariamente utilizadas para el trabajo en el campo, son también portadas para trabajar en instituciones educativas y financieras. Estas prendas son el anaco y el *chumbi* usados por los tres grupos de mujeres, además del rebozo portado por las mamas y la bayeta portada por los otros dos grupos.

El anaco envuelto con el *chumbi*, de acuerdo a los datos etnográficos obtenidos, es utilizado por las mamas para fortalecer la cadera al momento de realizar las labores del campo como cargar y arar. Lo mismo sucede con el rebozo que muchas veces, además de la función utilitaria de abrigo, es empleada por las

mamas para cargar hierba o alimentos cosechados sobre sus espaldas. Estas prendas forman parte de la indumentaria de las mamas, y del atuendo de las profesoras y las mujeres de las cooperativas. En estos últimos dos grupos las prendas fueron adaptadas para el desarrollo de otras actividades. Por lo antes expuesto identifico que el anaco, el *chumbi*, el rebozo o la bayeta, aun cuando son utilizados por los tres grupos de mujeres para trabajar, los ámbitos de trabajo y el contexto son distintos, lo que implica un traslado dentro de la ocasión de uso.

De lo analizado hasta acá se concluye que las transformaciones de la vestimenta de la mujer chibuleo evidencian procesos de resistencia, apropiación e innovación al interior del grupo étnico. Asimismo, estos se combinan en el entramado interétnico como parte de su construcción identitaria.

Los elementos vestimentarios catalogados dentro de la innovación están vinculados tanto con la resistencia como con la apropiación. Respecto a la interrelación entre resistencia e innovación, el uso del anaco en las cooperativas de ahorro y crédito, por una parte, implica resistencia y continuidad de un elemento cultural propio. Pero por la otra, el reducirse la cantidad de anacos y pliegues, así como el cambio en las formas de cierre de envoltura a cremallera con botones y pliegues preformados que usan algunas mujeres, implica un proceso de innovación.

Asimismo, el portar *chumbi* muestra, por un lado, el proceso de resistencia; y por el otro, el cambio de las formas de oclusión de envoltura a elementos como broches o tiras elásticas, involucra la innovación.

La conexión entre apropiación e innovación se expresa a través de las camisas y las blusas blancas apropiadas, en tanto las mujeres bordan sobre éstas elementos representativos de la naturaleza -en particular la flor y las hojas de la papa-. Además, están las formas de los collares y aretes no indígenas que las mujeres confeccionan con colores y materiales que imitan los corales utilizados en las *wallkas* y orejeras.

El análisis de las transformaciones de la vestimenta al interior del grupo, constituye un aporte al análisis de la construcción de la identidad indígena desde el Diseño de Indumentaria, explicitando asimismo la forma en que se constituyen los arquetipos vestimentarios que explico a continuación.

4.2. Arquetipos indumentarios chibuleo

Los arquetipos son “modelos ideales” (Maffesoli, 2009) construidos en base a las imágenes de las mujeres chibuleo, que en nuestro caso se generan a partir de la indumentaria. En el devenir histórico de los grupos étnicos, al “reorganizar la jerarquía de sus valores de acuerdo con su imaginario social” (Saulquin, 2010, p.115), configuran características vestimentarias que dan origen a construcciones arquetípicas. En este sentido, los hitos históricos, sociales y políticos que transformaron la identidad chibuleo y con de ella, su indumentaria. En la actualidad los chibuleo distinguen tres grupos de mujeres al interior del grupo étnico (a las mamas, las profesoras y las mujeres de las cooperativas) con sus respectivos arquetipos indumentarios.

En efecto estos grupos de mujeres se fueron cincelando en diferentes etapas históricas de la lucha por la reivindicación de los derechos indígenas y la apertura histórica de nuevos roles sociales. En estos escenarios, las mujeres portan su indumentaria étnica, con características comunes y diferencias dentro de cada grupo tal como se detallará a continuación.

4.2.1. El arquetipo indumentario de las mamas

El arquetipo vestimentario de las mamas surge a partir de la lucha por la reivindicación de los derechos indígenas y la búsqueda del respeto de la etnia. En este arquetipo se entreteteje la historia social y política chibuleo de la década de 1990, con los levantamientos indígenas y la vestimenta que, como expuse, permite identificar a las mujeres chibuleo al interior del grupo étnico y diferenciarlas de los no indígenas.

Entre los años 1990 y 2016 son escasas las transformaciones vestimentarias que se registran en la vestimenta de las mamas. Estas transformaciones giran principalmente alrededor de la disminución del número de anacos, *chumbis* y rebozos portados. En efecto, la parte superior del cuerpo de las mamas está cubierta por uno o dos rebozos de color negro o azul que se sujetan en el centro del pecho con un *tupu* de plata. Los rebozos en su mayoría son tejidos con fibras acrílicas, aunque algunas mamas portan uno de estos rebozos tejidos en lana. Además de una *lishta* considerada por las mamas también como un rebozo, pero de color blanco con rayas verticales. Una particularidad de los rebozos –incluida la

lishta— de las mamas es su dimensión, que inicia en los hombros y termina en el alto de la cadera. Estas tres prendas tienen bordados en zigzag en sus filos, simulando la forma de las montañas, en colores magenta, azul y plateado.

Debajo de los rebozos portan una camisa blanca de silueta rectangular, cuello redondo con una abertura vertical en el centro frente, es decir de escote lágrima, y manga corta con plises a la altura de los hombros. En la camisa se incluyen las hombreras con bordados a mano, que se colocan alrededor del cuello por sobre los hombros, además de detalles bordados en las mangas. Los bordados son representaciones de la flor y las hojas de la papa, realizados en colores verde, magenta, azul y/o azul violáceo.

Para la parte inferior, las mamas utilizan entre dos y cuatro anacos, todos de color negro o combinados con uno azul, que envuelven su cuerpo desde la cintura hasta cubrir las rodillas, sujetados con *chumbis* envueltos en la cintura y la cadera. Las mamas forman varios pliegues principalmente en la parte delantera de los anacos, con lo que logran aumentar significativamente el volumen de su silueta. Además, los filos de los anacos están bordados con la misma forma y colores que los rebozos.

Los *chumbis* tienen en el centro —*shungo*— motivos geometrizados de animales —tejidos artesanales— y con más frecuencia figuras geométricas —tejidos industriales—, en diversas combinaciones de color, que varían entre azul, azul violáceo, magenta, verde. Sin embargo, el color blanco en los extremos de los *chumbi*, es un elemento constante.

Dentro de los accesorios está el sombrero blanco de ala corta y vuelta, con copa pequeña que lleva un hilo azul alrededor, accesorio que enmarca el rostro de las mujeres junto con la *marga accha* —un mechón de cabello cuyo largo alcanza hasta el final de las orejas—. Otros accesorios son las orejeras que se suspenden de las orejas con hilos y cuya dimensión sobrepasa la altura del busto hasta llegar a la cintura; y las *walkas* que se suspenden del cuello con dimensiones que llegan también a la cintura. Ambos accesorios elaborados en coral o un material artificial que lo imita; y el *tupu* de plata que sujeta los rebozos.

Además de estas prendas y accesorios, el intenso frío y el terreno áspero — antes de tierra y ahora pavimento con residuos de las construcciones de casas chibuleo—, ha hecho que las mamas adopten prendas no indígenas. Así, entre los

rebozos y la camisa se colocan un saco de manga larga con botonadura delantera –generalmente no se lo abrochan dejando ver la camisa– en colores magenta, rojo, azul violáceo o gradaciones de azul. Entre la camisa y el cuerpo, portan uno o dos buzos de manga larga con cuello alto que sobrepasan el escote de la blusa y cubren la mayor parte del cuello, en los mismos colores que los sacos. Asimismo, adoptan calzado tipo mocasín.

Todas las características mencionadas configuran la silueta de las mamas, que en su conjunto extiende el volumen corporal de estas mujeres en sentido horizontal, lo que corresponde a la tipología de silueta volumétrica en los términos de Saltzman (2004). Esta silueta, sumada a la trama de significación interpretada en la construcción identitaria de la vestimenta propia, conforman el arquetipo indumentario de las mamas. Si bien en el presente estas mujeres trabajan en el campo, son un modelo a seguir porque representan la lucha por la reivindicación de los derechos de la etnia y la exigencia de respeto.



Figura 42. Arquetipo indumentario de las mamas.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016)

4.2.2. El arquetipo indumentario de las profesoras

El arquetipo vestimentario de las profesoras surge en concomitancia con el acceso de los indígenas a la educación superior y la necesidad de contar con profesores bilingües en todas las instancias formativas para impartir las clases. En este arquetipo, denominado por los chibuleo como vestimenta de la cultura y

portado por las profesoras se entretajan los derechos reivindicados en el marco de la educación y el incremento del capital cultural alcanzado por los chibuleo.

El conjunto de prendas que conforma el arquetipo indumentario de las profesoras en el presente, se conforma de prendas y accesorios indígenas que continúan en uso y otras adoptadas del repertorio indumentario no indígena.

Esta nueva silueta indumentaria de las profesoras es menos voluminosa que la silueta de las *mamas*, como expongo en los párrafos siguientes. La parte superior del cuerpo es cubierta por una bayeta de color negro o una *lishta* blanca con rayas de color magenta o azul. Estas prendas colocadas de manera simétrica sobre la espalda hacia el centro del pecho; o asimétrica, por debajo de un brazo y sobre uno de los hombros, se sujetan con un *tupu* o con prendedores sobre uno de los hombros.

La blusa blanca, debajo de la bayeta, es confeccionada en diferentes tipos de telas combinadas -randas, transparencias y lino-, y se presentan en diferentes modelos, con escotes redondeados o en V, con bordados alrededor del cuello, y mangas montada o flauta (Travers-Spencer & Zaman, 2008) entre las más comunes, cuyo largo varía; unas por encima de los codos y otras que llegan a la muñeca. También incluye el anaco negro, desde la cintura hasta la altura de los tobillos, con un *chumbi* envuelto que ayuda a formar entre cuatro y cinco pliegues. El *chumbi* es de color blanco en los extremos, con figuras geométricas o de animales geometrizados en el centro y figuras geométricas en los extremos en colores magenta y tonos de azul –principalmente– que se entretajan con color blanco.

En cuanto a los accesorios, usan aretes y un collar, ambos confeccionados en materiales plásticos que imitan el coral. Los aretes son largos y llegan hasta el final del cuello, mientras que los collares lo envuelven con un mínimo de tres vueltas en gradación desde el inicio del cuello hasta el inicio del busto. Asimismo, utilizan el sombrero blanco, uno o máximo dos días a la semana y portan zapatos tipo salón de tacón alto o medio con medias nailon, que son adoptados del repertorio no indígena.

Las características vestimentarias mencionadas dan forma a la silueta de las profesoras, que extienden la dimensión corporal de la mujer en sentido vertical – sobre todo la dimensión longitudinal del anaco y el uso de zapatos de tacón– y

delinea el cuerpo, conformando una silueta insinuante (Saltzman, 2004). Las profesoras y su arquetipo indumentario constituyen un modelo tanto para las estudiantes como para el resto de mujeres de la comunidad, en tanto evidencia del capital cultural adquirido gracias a la conquista de los derechos educativos.



Figura 43. Arquetipo indumentario de las profesoras.
Fuente: elaboración propia (Chibuleo San Francisco, 2016).

4.2.3. El arquetipo indumentario de las mujeres de las cooperativas

El arquetipo vestimentario de las mujeres de las cooperativas emerge con el surgimiento de las instituciones financieras. Estas instituciones son el resultado de un proceso de acumulación de capital proveniente de sus actividades comerciales. En este arquetipo, al igual que en el de las profesoras, se condensan los derechos reivindicados de la etnia pero, en este caso, se torna más visible el incremento del capital económico.

Las mujeres de las cooperativas portan, en términos nativos, uniforme propio que constituye un símbolo de elegancia o distinción, por lo que su uso se extiende no sólo a las mujeres del pueblo, sino también a las de otros pueblos de la ciudad de Ambato. El uniforme propio de las mujeres de las cooperativas tiene una doble identificación: por una parte, muestra la pertenencia al pueblo chibuleo; y por la otra, mediante los identificativos institucionales, muestran la pertenencia a una entidad financiera específica. Al interior de cada institución se norman las

características de las prendas y accesorios que deben portarse cada día de la semana. La silueta de las mujeres de las cooperativas es menos voluminosa que en el caso de las mamás y se asemeja a la silueta de las profesoras, como expongo a continuación.

La parte superior del cuerpo es envuelta por una bayeta negra durante la mayor cantidad de días de la semana, o por la *lishta* blanca con rayas uno o dos días, según establece cada institución. Estas prendas que rodean el torso de las mujeres se colocan de manera asimétrica por debajo de un brazo, se cruzan por encima del hombro contrario y se sujetan con un *tupu* o un prendedor. La bayeta y la *lishta* llegan, como máximo, hasta la cintura y debajo de estas prendas se colocan las blusas.

Las blusas blancas son las prendas que experimentan mayor variación de acuerdo al día de uso. Los materiales e insumos empleados en la confección de estas prendas, el diseño de su corpiño, la tipología del escote y la manga, sumado a la forma de los bordados en colores azul, azul violáceo, magenta y verde, caracterizan de manera diaria las blusas en el ámbito de las cooperativas.

Este grupo de mujeres utiliza sólo un anaco negro con pliegues para cubrir la parte inferior del cuerpo, prenda que se coloca en la cintura y cuya longitud llega hasta los tobillos. Los anacos con pliegues utilizados en las entidades financieras son preformados –en su mayoría–, es decir, que si bien el anaco sobre el cuerpo de las mujeres de las cooperativas tiene la misma apariencia del anaco envuelto de las mamás, en realidad tiene pliegues cosidos al anaco, y cuenta con un sistema de cierre con cremallera y botones como una falda no indígena. Estas adaptaciones del anaco ofrecen mayor rapidez y agilidad a la mujer al momento de vestirse.

Un *chumbi* o faja envuelve el anaco en la cintura, puede dar alrededor de dos vueltas al anaco o también, de acuerdo al día de la semana, presentar sistemas de cierre diferentes, como broches y cordones elásticos con entrecruzado, que en lugar de aumentar el volumen en la cintura contribuyen a disminuirlo visualmente.

El *chumbi* en color blanco en los extremos y entretejido con otros colores en el centro, tiene figuras geométricas en colores similares a los usados en los filos de la bayeta o de la *lishta* y el anaco según el día de la semana; así como también con los bordados de las blusas. Existe otra particularidad en los *chumbis* de algunas

cooperativas: en el centro del tejido se coloca un identificativo que corresponde a la cooperativa.

Los colores utilizados en los bordes de las bayetas, *lishtas* y anacos, así como en los bordados de las blusas, le otorgan uniformidad al atuendo. Si bien los colores que se utilizan para tal efecto son el azul, el azul violáceo, magenta y verde –principalmente–, uno de estos colores predomina de acuerdo con el día de la semana.

Respecto al uso de accesorios indígenas, se norma el portar sombrero un día específico de la semana, el uso del *tupu* de plata para sujetar la *lishta* o la bayeta, y el uso de aretes y collares en materiales y colores que simulan el coral y el oro de las orejeras y *wallkas* de las mamas.

En las cooperativas, además del uso de la indumentaria chibuleo, se permite el uso de prendas y accesorios no indígenas, sobre todo cuando la temperatura climática desciende. Estas prendas son: sacos, chompas y chalecos, en colores que guardan relación a los colores institucionales. Se registran sacos de color verde y chompas azules (Figura 30) en la cooperativa *Kullki Wasi*, y sacos y chalecos rojos (Figura 31) en la cooperativa *Chibuleo*.

El color y estilo del calzado varía de acuerdo al día, si bien se establecen generalidades como el uso de calzado tipo salón de tacón medio y alto en colores negro y café principalmente, acompañado de manera cotidiana con medias nailon. Asimismo, se norma el uso de alpargatas para un día de la semana.

Si bien el uniforme a portar en cada día de la semana se encuentra normado, incluye todos los días el anaco, el *chumbi*, la blusa y, dependiendo del día, la bayeta o *lishta*. Las particularidades indumentarias mencionadas dan forma a la silueta de las mujeres de las cooperativas, que al igual que la silueta de las profesoras, extienden la dimensión corporal en sentido vertical y delimitan la figura, lo que en términos de Saltzman (2004) corresponde a la silueta insinuante.

El uniforme propio que portan las mujeres de las cooperativas configura otro arquetipo indumentario, que da cuenta tanto del aumento del capital económico como del capital cultural.



Figura 44. Arquetipo indumentario de las mujeres de las cooperativas.
Fuente: elaboración propia (Ambato, 2016).

En definitiva, los tres arquetipos vestimentarios analizados, delimitan dos tipos de siluetas distintas, una volumétrica (las mamas), que extiende la dimensión corporal de la mujer en sentido horizontal. La otra insinuante (portada por las profesoras y las de las cooperativas) que extiende la dimensión corporal en sentido vertical al delinear la figura, de acuerdo a la cantidad y longitud de las prendas portadas, así como del tipo de tacón en el calzado utilizado.

A través de este apartado, he podido dar cuenta de la existencia de arquetipos vestimentarios dentro de la etnia, lo que constituye un campo de estudio original. En efecto, los arquetipos que han sido abordados por autores como Entwistle (2002), Lipovetsky (2013), Maffesoli (2009) y Saulquin (2010), son mayoritariamente occidentales.

Estos arquetipos evidencian la forma del cuerpo vestido de las mujeres y el entramado histórico-social y político de los pueblos y en esta clave se teje la indumentaria como artefacto del diseño y diacrítico identitario

4.3. El artefacto indumentario de diseño como diacrítico identitario

El artefacto vestimentario de diseño es un objeto comunicativo de la vida cotidiana que tiene la capacidad de transformar la imagen de quien lo porta, a partir de la trama social que lo envuelve. En el artefacto de diseño interactúan dos elementos que se complementan: la interfaz y la prótesis (Fernández, 2015a,

2016b; Krippendorff, 2006; Manzini, 2015; Juez, 2002; Broncano, 2009). Por una parte, la vestimenta, al ser la manera más visible y el medio de comunicación más eficaz para identificar al individuo que lo porta como perteneciente a un grupo étnico determinado y diferenciarlo de los otros, genera un espacio de interacción definido como interfaz entre el cuerpo, el objeto vestimentario y el contexto en la experiencia del uso. Por la otra, la indumentaria como prótesis amplía las capacidades del cuerpo (Broncano, 2009; Fernández, 2016b).

La indumentaria de la mujer chibuleo comunica identidad -interfaz- del grupo al que pertenece el portador, y amplía las capacidades del cuerpo -prótesis-: es en este sentido que la indumentaria chibuleo es un artefacto de diseño. El estudio de este artefacto aporta en la teorización de la relación dialéctica indumentaria-identidad.

La vestimenta de la mujer chibuleo, asumida en tanto artefacto, se constituye en diacrítico identitario, en tanto es una marca de identidad que echa luz sobre la historia de su pueblo. De manera más específica, desde que las mamás portadoras de la vestimenta propia ocuparon los espacios públicos durante los levantamientos indígenas de la década de 1990, hasta el uso vestimentario de las profesoras y las mujeres de las cooperativas en las instituciones educativas y financieras.

La vestimenta como artefacto del diseño también es plausible de ser analizada en tanto prótesis e interfaces que se generan en cada uno de los arquetipos vestimentarios, y en su conjunto la construcción de la identidad de un pueblo tal como expongo a continuación.

4.3.1. El artefacto indumentario como interfaz

Como vengo sosteniendo, la vestimenta de la mujer como diacrítico es una marca de su identidad, proceso que se puede reconstruir a partir de la lucha por la reivindicación de los derechos indígenas como los levantamientos, el reconocimiento constitucional de la etnia y las instituciones chibuleo que surgen producto de las dos anteriores. El uso de la indumentaria sobre los cuerpos sociales (Douglas, 1978; Fernández, 2016a) de las mujeres chibuleo en estos procesos identitarios, decantan en los tres arquetipos indumentarios o modelos chibuleo, expuestos en el capítulo anterior.

A partir del análisis de estos arquetipos puedo dar cuenta de los espacios de interacción entre cuerpo, indumentaria y contexto en el momento del uso (Fernández, 2016b)¹⁴³, así como de las interfaces que integran los artefactos de diseño a la vida cotidiana, y comunican –intención– la identidad del pueblo en un sentido general.

En efecto, en un marco de construcción y consolidación identitaria, cada arquetipo comunica algo diferente: el arquetipo indumentario de las mamás comunica la lucha por el reconocimiento de los derechos de la etnia en el marco del respeto; el arquetipo indumentario de las profesoras, comunica el aumento del capital cultural; y el arquetipo indumentario de las mujeres de las cooperativas, comunica el incremento del capital económico.

La interfaz en el arquetipo indumentario de las mamás está marcada por la participación de las mujeres durante los levantamientos indígenas de 1990, cuya lucha se cristalizó en cambios constitucionales y políticas públicas inclusivas. La interfaz en los arquetipos indumentarios de las profesoras y las mujeres de las cooperativas se expresa como el resultado de los derechos indígenas reivindicados y obtenidos por la etnia, tanto con la participación en la educación bilingüe y superior, como con la formación de instituciones educativas y financieras indígenas en las que estas mujeres trabajan.

Asimismo, advierto que la interfaz de los arquetipos vestimentarios de las profesoras y las mujeres de las cooperativas comunica, en términos de mis informantes, la elegancia de la mujer indígena. Con ello se refieren las chibuleo a los cánones estéticos consensuados por ellas con respecto a valoraciones estéticas positivas. Esta interfaz se materializa en las siluetas vestimentarias insinuantes de las mujeres que portan calzado de tacón medio y alto –no indígenas– como prótesis que extienden las dimensiones del cuerpo de las mujeres en sentido vertical y presentan una imagen distinguida y actualizada (Saltzman, 2004). Es decir que los tres arquetipos vestimentarios echan luz respecto a la identidad indígena resignificada, pero basados en modelos que surgen en diferentes momentos históricos.

¹⁴³ Fernández (2016b) define al momento de la acción o momento de uso como el cuarto ámbito para entender a la interfaz en el artefacto vestimentario desde el diseño, además del cuerpo, el objeto –indumentaria– y el contexto.

En definitiva, los arquetipos vestimentarios, por una parte, dan cuenta de lo que comunica la interfaz del artefacto del diseño, en su intención de satisfacer las necesidades del pueblo, ligadas en este caso a la consolidación de su identidad. Identidad en la que se teje la historia de lucha y reivindicación de los derechos de la etnia a través de la integración del cuerpo de las mujeres chibuleo, su indumentaria y sus prácticas cotidianas. Por la otra, ponen en evidencia las particularidades que posicionan al artefacto vestimentario de diseño como diacrítico identitario del pueblo chibuleo, con una identidad resignificada.

4.3.2. El artefacto indumentario como prótesis

Las siluetas que definen el contorno de la indumentaria chibuleo, pueden ser analizadas en tanto prótesis ampliativas (Broncano, 2009). En efecto, a partir de la silueta volumétrica de las mamas se crean otras siluetas insinuantes que conforman los arquetipos de las profesoras y las mujeres de las cooperativas, en función del contexto en el que se desenvuelven. Las siluetas volumétricas e insinuantes amplían o extienden las capacidades materiales y culturales del cuerpo, por lo que la vestimenta chibuleo en un sentido específico es una “prótesis cultural materializada” (Fernández, 2016, p. 10) del artefacto del diseño que se manifiesta en los distintos arquetipos.

Por una parte, la silueta volumétrica en el arquetipo de las mamas que amplía el cuerpo en sentido horizontal y se observa desde los levantamientos de 1990, se preserva hasta el período en que finaliza el trabajo etnográfico. Sin embargo, advierto que el volumen ha disminuido en concomitancia con el número de anacos y rebozos portados por las mamas. En este caso, la indumentaria chibuleo del arquetipo de las mamas ha constituido y continúa siendo una prótesis material, en tanto la vestimenta amplía las capacidades de la mujer para soportar la carga en la labor de campo y el cuidado de animales.

Esta función práctica también se mostró importante para transportar a los niños hacia las ciudades durante el período de los levantamientos indígenas. Por un lado, los anacos sujetos con varios *chumbis* dan firmeza y fuerza en la cadera; y por el otro, los rebozos amplios –que sobrepasan el alto de cadera– permiten envolver los productos del campo para transportarlos y, como se mencionó, también a los niños.

Como prótesis cultural, en esta vestimenta se entreteje la vida cotidiana de las mujeres dedicadas al campo, los animales y el hogar en todo el período de estudio: desde sus memorias de participación en los levantamientos de la década de 1990, en los que su cuerpo vestido con silueta volumétrica ocupó el espacio público de la zona urbana para exigir respeto, hasta el presente. En este sentido, la silueta de las mamas es la prótesis cultural materializada de la lucha por la reivindicación por los derechos indígenas.

Por otro lado, la indumentaria chibuleo de los arquetipos de las profesoras y las mujeres de las cooperativas de silueta insinuante, es una prótesis material que lejos de potenciar una actividad física, potencia el movimiento del cuerpo en el marco urbano y administrativo al permitir mayor movilidad y comodidad. En otras palabras, se relaciona con el fortalecimiento de otro tipo de trabajo más ligado con lo intelectual de las mujeres en las instituciones. La extensión longitudinal del anaco hasta los tobillos, la disminución del largo de la bayeta y la *lishta* que deja entrever el *chumbi* que marca la cintura, las blusas ceñidas al cuerpo y el uso de tacón, extienden la dimensión del cuerpo en sentido vertical, y dan la apariencia de un cuerpo más delgado y alto. Es decir, una silueta vinculada con la imagen de la mujer que desarrolla un trabajo intelectual -proyectado en las instituciones no indígenas-, antes que la imagen de la mujer indígena vinculada con el trabajo físico en el campo.

Como prótesis cultural, en la indumentaria de las profesoras y las mujeres de las cooperativas se teje la trama tanto de su participación en la educación bilingüe y superior, como en la formación de financieras indígenas.

Con lo expuesto en los párrafos anteriores, puedo señalar que la indumentaria chibuleo es una prótesis cultural materializada, que da cuenta tanto de las extensiones físicas –carga– como intelectuales, en los procesos de modificación del cuerpo a través de la vestimenta. Como también puede leerse en esta indumentaria, la trama cultural que se entreteje en las construcciones identitarias chibuleo y en los procesos interétnicos.

En definitiva, la vestimenta indígena como artefacto del diseño es, por una parte, la “prótesis cultural materializada” (Fernández, 2016b, p. 10) del cuerpo, que extiende sus capacidades y en la que se teje la historia de una etnia. Por la otra, es la suma de interfaces, entendidas como espacios de interacción entre cuerpo,

indumentaria y contexto de uso, que comunican la identidad de un grupo en su interacción cotidiana.

La indumentaria chibuleo estudiada como artefacto del diseño, con las concepciones de prótesis e interfaces, entendidas como materializaciones de los contextos culturales, es expresión, en función de lo analizado, del proceso de construcción de la identidad de este pueblo, constituyéndose en un diacrítico que se encuentra en permanente proceso de resignificación. Por lo que la vestimenta propia como artefacto del diseño y elemento diacrítico, es un aporte a la memoria colectiva de los chibuleo.

4.4. Diseño indumentario y resignificación identitaria

La resignificación de la identidad chibuleo es parte de un proceso dinámico, en permanente resignificación. A los fines de este análisis, las transformaciones vestimentarias reseñadas no pueden comprenderse sino en relación con el conjunto de transformaciones identitarias del pueblo.

Lo antedicho se encuentra en sintonía con los estudios de Turner (1991) sobre los kayapó y sus formas de representación –por los otros y por ellos mismos– en las que, la readopción de su indumentaria constituyó un elemento fundamental en la resignificación y representación de su identidad. De una manera similar, los estudios de Nevadomsky y Aisien (1995) sobre los iwu, cuya vestimenta diseñada aparece como un “artefacto cultural” (p.65), que se vincula con la memoria histórica del pueblo, es resignificada constantemente y actúa como catalizador positivo en el refuerzo de la afiliación étnica e, incluso, la identificación política.

Además, a partir de las investigaciones de objetos –esculturas, vestimenta y textiles en museos–, autores como Rocha (2018), Di Lorenzo y Manuale (2018) y Elías (2018) analizan la construcción de las identidades y sus resignificaciones.

Rocha (2018) estudia los significados que los antiguos huastecos mexicanos, a través de representaciones artísticas, le otorgaban al cuerpo femenino y su vestimenta, así como las formas en que estos significados constituyen memorias que se perpetúan hasta la primera mitad del siglo XXI como un elemento simbólico fuertemente arraigado en su construcción identitaria.

Por su parte, los estudios de Di Lorenzo y Manuale (2018) respecto a los ishir y la resignificación de su cultura material a la luz de los reclamos indígenas y

la dinámica de los procesos identitarios con el uso de objetos vestimentarios, como el tocado de plumas, evidencian cómo estos objetos revisten una carga simbólica y política en el presente.

Los estudios de Elías (2018) sobre los objetos tejidos y bordados con chaquiras en el Gran Chaco sudamericano, dan cuenta de los procesos de apropiación y negociación de chaquiras foráneas a través de la agencia indígena, indicando que la producción de los objetos tejidos genera espacios de significación y construcción de identidad, al mismo tiempo que la creación-incorporación de nuevos objetos generan espacios de resignificación identitaria.

Dentro de los estudios específicos de Ecuador, autores como De la Torre Amaguaña (2010), Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño (2005) y Pequeño (2007) analizan la resignificación identitaria de la mujer, cuyos nuevos roles en los procesos educativos y la política ecuatoriana, guarda una relación directa con la vestimenta que es portada, como una estrategia de posicionamiento público.

En una línea similar, De la Torre Amaguaña (2010) parte de su experiencia como mujer otavalo, para abordar la resignificación de la identidad de la mujer indígena dentro de la nacionalidad kichwa ecuatoriana. Esta resignificación la ha llevado a portar vestimenta de su procedencia en espacios públicos y a participar en ámbitos educativos y políticos, con un discurso resignificado sobre qué implica ser mujer indígena.

Los estudios de Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño (2005) analizan la resignificación de la mujer indígena, quienes interpretan el uso de la vestimenta étnica como una estrategia de posicionamiento público de la diferencia.

Por último, los estudios de Pequeño (2007) señalan la relación directa entre la identidad y la vestimenta como una estrategia orientada a lograr un posicionamiento público, representándose a sí mismas desde nuevos roles en los que el cuerpo vestido con indumentaria indígena se transforma en un territorio cultural y político en el que afirmar y resignifica la identidad del grupo.

En todos los casos expuestos, la indumentaria indígena es portadora de significados y resignificaciones. De manera específica en el caso de los chibuleo, la vestimenta aparece como un artefacto del diseño en el devenir histórico del

pueblo y como el diacrítico más visible de su identidad, ambos en permanente proceso de resignificación.

Las resignificaciones indumentarias son el producto de una serie de procesos ligados a la dinámica interétnica; procesos de resistencia, apropiación e innovación que se evidencian a través de la vestimenta y sus transformaciones históricas.

Para abordar la resignificación identitaria de la indumentaria chibuleo desde el diseño, preciso analizar tres procesos interconectados. El primero es la significación identitaria y su resignificación. El segundo es la relación dialéctica de las transformaciones sociopolíticas y vestimentarias. Por último, las diversas maneras en que el artefacto indumentario de la mujer chibuleo ha llegado a convertirse en un diacrítico identitario. A partir de estas relaciones, se da luz a la resignificación dialéctica indumentaria-identidad.

Para dar cuenta de la articulación de los tres puntos expuestos, identifique tres momentos históricos. El primero remite a un marco temporal previo a 1990 y se enfoca en las implicancias de portar vestimenta indígena en un contexto de subordinación de los indígenas a grupos no indígenas. El segundo, aborda los hechos ocurridos durante la década de 1990 en un contexto de lucha por la reivindicación de los derechos de la etnia, en el cual surge el arquetipo indumentario de las mamas; y el tercero, abarca la etapa de reivindicación de los derechos indígenas, acompañada e impulsada por el reconocimiento constitucional. Proceso que condujo a una mayor participación indígena en la educación y a la formación de instituciones, contexto en el que se construyen los arquetipos indumentarios de las profesoras y las mujeres de las cooperativas. Esta articulación, que ocurre dentro de un proceso de transformaciones sociopolíticas y vestimentarias, se expone a continuación.

En el primer período señalado, la significación de la indumentaria chibuleo se vinculaba a la subalternidad en la que se encontraba sometido este grupo, sin participación dentro de la sociedad, con escasos recursos económicos y sin acceso a la educación. La vestimenta era un reflejo de la realidad de ese grupo, atravesada por representaciones de los otros respecto a los indígenas y su vestimenta como salvajes, primitivos, exóticos.

Esta situación de dominación que tiene su emergencia en el proceso de conquista, no cambió durante la construcción de los Estados-Nación, en la que grupos no indígenas –mestizos– excluían a los indígenas de la toma de decisiones políticas, el acceso a derechos básicos y la movilidad socioeconómica (Ulloa, 2005, p.95). Las significaciones de la vestimenta propia y del ser indígena, dieron un giro a partir del denominado levantamiento indígena de 1990, donde los chibuleo a partir de un proceso de reflexión sobre su propia identidad y merecimiento de respeto, siendo portadores de vestimenta propia, comenzaron a hacer un uso estratégico de su autorrepresentación y a luchar por un espacio en la sociedad nacional.

El segundo momento de significación de la indumentaria chibuleo, inicia entonces con el levantamiento de 1990, que fue el resultado de la organización indígena gestada en contextos de protesta anteriores. Los chibuleo tomaron conciencia de la capacidad de representatividad de su vestimenta propia que, portada en el espacio público de las zonas urbanas, fuera de su comunidad rural, los identificaba como indígenas y los diferenciaba de los no indígenas.

En particular, la significación que adquirió la vestimenta propia portada por las mujeres durante los levantamientos de la década de los '90, representa esta lucha y la posiciona como elemento de identificación y diferenciación étnica. En esa ocasión, los chibuleo identificados como tales a través de la indumentaria, no sólo obtuvieron ayuda en las ciudades por parte de los no indígenas –mestizos–, quienes les proporcionaron alimentos, sino que además lograron ser escuchados por el Estado ecuatoriano.

Es decir que, como lo advierten Eicher y Roach (1992), desde una postura socio cultural, el vestido “está impregnado de un significado comprendido por el usuario y el observador” (p.15, traducción propia). En el caso de la presente investigación, las mujeres chibuleo son las usuarias de la indumentaria impregnada de significados de lucha, y los no indígenas –entre los que se incluye a las autoridades estatales–, son los observadores que reconocen la participación de los portadores de la vestimenta.

El levantamiento de 1990 dio lugar a una serie de movimientos de protesta en el transcurso de la década, donde la vestimenta aportó en la construcción de la identidad chibuleo, en el marco del respeto exigido por la etnia. Los indígenas forjaron un espacio dentro de la sociedad como sujetos políticos del Estado-Nación

que exigían el acceso a servicios básicos, como salud y educación, así como la participación en ámbitos de toma de decisión, derechos que hasta entonces les habían sido negados.

En este segundo momento de significación de la indumentaria chibuleo, las transformaciones vestimentarias que se registran diferencian el uso de ciertas prendas para las labores en el campo del uso de otras prendas para acudir a los levantamientos en las zonas urbanas, entre otros. Estos cambios conciernen principalmente al estado de la ropa, nueva y limpia para los levantamientos y consistente de todo el repertorio indumentario de la mujer chibuleo: prendas como anacos, *chumbis*, rebozos, *lishta*, camisa y accesorios como sombreros, orejeras y *walkkas*.

Esta vestimenta portada en los '90 que contiene varias capas de anacos y rebozos para configurar una silueta volumétrica, impregnada de la lucha indígena, da luz al arquetipo indumentario de las *mamas*. Entre esta época y la presente investigación también se registran transformaciones en el arquetipo de las *mamas*, en tanto las capas de la indumentaria se han reducido, sin que esto ocasione, una variación en su silueta.

En la actualidad la indumentaria de las *mamas* como artefacto del diseño, comunica la conquista de los derechos diferenciales de la etnia; de ahí que represente el respeto adquirido por los chibuleo. Por otro lado, amplía el volumen del cuerpo de las mujeres en sentido horizontal, aumentando por ello sus capacidades físicas para soportar la carga durante el desarrollo de sus labores agrícolas.

En definitiva, la serie de protestas expuestas en párrafos anteriores contribuyen al reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas en las cartas magnas de 1998 y 2008, y marcan un antes y un después en la participación indígena de estos grupos en Ecuador.

En el tercer momento identificado de la significación indumentaria, se pone en evidencia el peso y relevancia de los derechos indígenas conquistados. Los derechos exigidos se plasman en artículos constitucionales que permiten a los indígenas acceder a la educación, por lo que se promueve la formación de instituciones educativas y financieras de su etnia.

En estos nuevos espacios de participación indígena, el uso de la vestimenta propia se mantiene, en combinación con la apropiación de vestimenta no indígena y la innovación de prendas, que en conjunto forman parte de la identidad chibuleo. A pesar de que el uso de la vestimenta propia sigue vigente, ha experimentado una serie de transformaciones para adaptarse a los nuevos contextos de uso en las instituciones, dando origen a la vestimenta de la cultura y al uniforme propio. Las transformaciones indumentarias dan cuenta de los nuevos significados de ser indígena asociados a la educación y al ámbito financiero.

En efecto, las profesoras portadoras de vestimenta de la cultura como las mujeres de las cooperativas portadoras del uniforme propio se constituyen también en arquetipos indumentarios. La indumentaria como artefacto del diseño en el arquetipo vestimentario de las profesoras, comunica, asimismo, el aumento del capital cultural logrado por su participación en establecimientos educativos a partir de la obtención de títulos profesionales. En el arquetipo vestimentario de las mujeres de las cooperativas, además del capital cultural comunican principalmente el incremento de capital económico chibuleo.

En ambos arquetipos se reduce el volumen en sentido horizontal y se extiende en sentido vertical, a partir de la disminución de las capas de indumentaria, el aumento de la dimensión vertical con la extensión del anaco y el uso de calzado de tacón, la definición de la cintura con el *chumbi* y la reducción de la longitud de la bayeta y la *lishta*, dando como resultado una silueta insinuante. Este tipo de silueta permite desarrollar las actividades intelectuales ligadas a la impartición de clases y el trabajo en las instituciones financieras.

En la indumentaria de las profesoras y las mujeres de las cooperativas se envuelve la trama de la mujer chibuleo con los nuevos roles que asume. Es decir que el significado y forma de la vestimenta se transforma en concomitancia con las transformaciones sociales y políticas que experimenta el pueblo. Como lo advierte Saltzman (2004), estas transformaciones forman parte del proceso de adaptación de las tipologías vestimentarias a diversos contextos y expresan su resignificación en las distintas etapas históricas que atraviesa un grupo social.

La indumentaria chibuleo como artefacto del diseño desde su prótesis e interfaz, envuelto en la trama cultural indígena, amplía las capacidades del cuerpo en el trabajo cotidiano y comunica los nuevos significados de la identidad del

pueblo: la conquista de los derechos diferenciales que los chibuleo definen como respeto, y el incremento tanto de su capital cultural como de su capital económico, a partir de esos derechos conquistados. Significados inscritos en los arquetipos vestimentarios de las mamas, las profesoras y las mujeres de las cooperativas que solidifican la memoria colectiva de la identidad chibuleo resignificada con la indumentaria como diacrítico.

En definitiva, en este capítulo, a partir del caso de las chibuleo, las transformaciones de la indumentaria como adopción, cambio, combinación, adaptación, readopción, alteración de los usos, traslado o subversión de la ocasión de uso, en conjunto con las continuidades, pueden leerse en los procesos interétnicos de resistencia, apropiación e innovación, que hacen parte de la identidad del grupo.

Asimismo, evidencio que las transformaciones de la indumentaria chibuleo dan luz a distintas siluetas, cuya variación responde a los distintos grupos de mujeres que portan la vestimenta transformada. También que la combinación silueta – construcción identitaria de las mujeres, conforma los arquetipos indumentarios o “modelos ideales” (Maffesoli, 2009) que representan las diferentes etapas en la reivindicación de los derechos de la etnia y los roles que asume la mujer chibuleo.

Además, sostengo que en cada uno de los arquetipos identificados se observa a la indumentaria como artefacto del diseño, en tanto transforman la imagen de la mujer a partir de la interfaz y la prótesis que generan. En su conjunto, los arquetipos son artefactos del diseño que comunican la identidad construida por los chibuleo y una prótesis cultural materializada que extiende las capacidades del cuerpo en la trama social que los envuelve en sus prácticas cotidianas. En este sentido, el artefacto de diseño es una marca, un diacrítico identitario del pueblo.

Con lo expuesto, puedo afirmar que la indumentaria de la mujer chibuleo, sus transformaciones y continuidades, dan cuenta de la dinámica interétnica y de las distintas significaciones que ha adquirido la identidad de este pueblo en su devenir histórico, social y político. Estas significaciones se materializan en los arquetipos vestimentarios indígenas identificados en la presente investigación. En este sentido, el diseño del artefacto vestimentario en los arquetipos de la mujer

chibuleo, se posiciona como un diacrítico de la resignificación dialéctica indumentaria-identidad.

Conclusiones

En esta tesis abordé los usos y transformaciones de la indumentaria de la mujer chibuleo entre 1990 y 2016. A partir del análisis de las transformaciones de la indumentaria acaecidas en este proceso, identifiqué y analicé tres tipologías vestimentarias. A su vez y como parte del análisis, relacioné dichas tipologías con tres momentos histórico-sociales y políticos. Estos hitos fueron los levantamientos indígenas de 1990 con el consecuente reconocimiento constitucional de los derechos de la etnia, y luego la creación de instituciones educativas bilingües, en específico la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo, y las cooperativas de ahorro y crédito.

Del estudio de la indumentaria en relación con estos procesos, se puso en relevancia la utilización y conceptualización de la vestimenta como diacrítico marcador de la identidad chibuleo en relación con otros grupos y al interior del mismo. Lo antedicho se delineó claramente con respecto al primer hito histórico identificado, los levantamientos indígenas de 1990. En este contexto, el portar lo que a la luz del análisis devino en la categoría nativa “vestimenta propia”, constituía un símbolo de pertenencia chibuleo en el marco de la lucha por el reconocimiento de derechos específicos.

Asimismo, este uso de la vestimenta propia cuyas características han sido estudiadas exhaustivamente en el desarrollo de la tesis, se correspondió con un grupo específico de mujeres chibuleo, las *mamas*. Estas mujeres que rondan los 70 y 80 años de edad, principalmente dedicadas a actividades agrícolas y residentes de la zona rural, portan este tipo de vestimenta, transmitiendo la importancia de su uso a las nuevas generaciones, en términos de “la lucha por el respeto” que protagonizaron durante los levantamientos y como un símbolo del orgullo étnico identitario.

La vestimenta en tanto artefacto y ocasión de uso también tuvo otro cambio importante a partir del reconocimiento de derechos a nivel constitucional. A partir de allí, se crearon instituciones específicas, tales como las UEM que son escuelas bilingües, y las cooperativas de ahorro y crédito. De la mano de estas instituciones, surgen otras dos tipologías vestimentarias, que en términos nativos son la “vestimenta de la cultura” para las unidades educativas, y el “uniforme propio” en el

caso de las cooperativas. En ambas instituciones se encuentra normado el acudir a trabajar con indumentaria que responda a la procedencia étnica.

La vestimenta de la cultura es utilizada principalmente por un grupo específico de mujeres, que son las profesoras, de una edad estimada entre los 30 y 50 años. Tal como se desarrolló, esta tipología tiene continuidades y diferencias con respecto a las otras dos tipologías identificadas. Cabe aclarar que en el caso de la UEM Chibuleo no se especifica en documentos las prendas y accesorios a portar por las profesoras; en efecto, estos usos responden a un consenso entre las mujeres de este grupo con *taytas*, *mamas chibuleo* y las autoridades de la institución.

Por último, la generación de cooperativas responde al capital económico acumulado por los *chibuleo* desde los '70 con sus actividades de diversificación económica, capital que reinvierten en este tipo de instituciones financieras a partir de la década de los '90. El grupo de mujeres denominadas en esta tesis como "las de las cooperativas", trabajan en las instituciones financieras, tienen entre 20 y 40 años de edad, y portan la tercera tipología identificada que es el "uniforme propio".

Este uniforme propio responde a una normativa que especifica las prendas y accesorios que deben ser portados para cada día de la semana. Adicionalmente a esta indumentaria, este grupo de mujeres adopta sacos, *chompas* y *chalecos* con identificativos institucionales, que en rigor están normados para el uniforme de los no indígenas que trabajan en este tipo de instituciones.

En definitiva, este proceso histórico, cuyo hilo conductor fue el respeto adquirido por los *chibuleo* en la lucha y reivindicación de los derechos de su etnia, en el presente está íntimamente relacionado con el uso y transformaciones vestimentarias de los grupos de las mujeres identificadas como las *mamas*, las profesoras y las mujeres de las cooperativas.

Indagar etnográficamente estos usos y transformaciones echó luz acerca de dos cuestiones. Por un lado, reveló que los *chibuleo* hacen uso de la vestimenta como un diacrítico, tanto en la esfera privada como pública. Así lo evidenció, tanto en el caso de las *mamas* que portan vestimenta propia y se dedican al trabajo en el campo, cuyo uso indumentario se fortaleció desde 1990 hasta la actualidad. Como, a su vez en los grupos de las profesoras que usan vestimenta de la cultura, y las mujeres de las cooperativas que portan uniforme propio, desempeñándose en

las instituciones educativas y financieras respectivamente, cuyos usos indumentarios también constituyen un diacrítico identitario tanto al interior de la etnia como con respecto a otros grupos.

Por otro lado, este abordaje etnográfico puso de manifiesto las transformaciones vestimentarias de diseño ocurridas en los grupos de mujeres identificados, como una materialización de las transformaciones sociales y políticas de la etnia. Asimismo, evidenció la interrelación indisociable de las funciones comunicativas –estética y simbólica–, con las funciones de utilidad o prácticas en las transformaciones indumentarias. Modificaciones que ocurren en el devenir histórico de los chibuleo, que establecen vínculos vestimentarios interétnicos y dan respuesta a los nuevos contextos de uso normados de la vestimenta en las instituciones.

Las transformaciones que registré en la vestimenta son: la combinación de prendas indígenas como el anaco, el *chumbi*, la *lishta*, el rebozo –mamas–, la bayeta –profesoras y mujeres de las cooperativas– y accesorios como sombrero, tupu, *wallkas* y orejeras, con prendas y accesorios no indígenas. Entre estas últimas están la camisa, sacos, buzos, medias tejidas en lana o acrílico y calzado tipo mocasín o botas, adoptados por el grupo de las mamas; blusa, chompa, saco, medias de nailon y zapatos de tipo salón con tacón medio o alto, adoptados tanto por el grupo de las profesoras como por el de las cooperativas. Además de chalecos adoptados sólo por el último grupo.

También identifiqué el cambio o reemplazo del *tupulli* por la camisa de manga corta, escote lágrima y silueta rectangular en el grupo de las mamas; y la transformación de la camisa en blusa de silueta insinuante y su diversidad tipológica en escotes y mangas en los otros dos grupos. Asimismo, el cambio de material de lino en las camisas a una variedad de materiales como randa, charme, seda en las blusas. Y observé, también, en los grupos de las profesoras y las mujeres de las cooperativas, el reemplazo intermitente de la bayeta por el saco, y del *tupu* por el prendedor.

Se reconstruyó, además, el proceso de adaptación, como una transformación que da cuenta, por un lado, de la reducción del número de prendas del mismo tipo como anacos, *chumbis* y rebozos en la indumentaria de las mamas, al uso de una prenda de cada tipo en el caso de la vestimenta de las mujeres que

trabajan en las instituciones. Por el otro, se identificaron la modificación en las dimensiones verticales de las prendas, reducción en el caso de la bayeta y la *lishta*, y aumento en el caso del anaco. Así como se transformó la forma de los bordados en las blusas, que geometrizan los elementos de la naturaleza como flores y hojas o bien incluyen directamente figuras geométricas. Ambas adaptaciones ocurren en los atuendos de las profesoras y las de las cooperativas, con respecto al atuendo de las mamas.

Respecto a la readopción de prendas y accesorios, se observa en el caso de la *lishta* en los tres grupos de mujeres identificados; el sombrero y el *tupu* en el caso de las mujeres que trabajan en las instituciones, cuyos usos en días específicos de la semana dependen de la normativa de estos lugares.

La alteración de usos se consignó en los tipos de colocación de la bayeta y la *lishta* por las mujeres de las instituciones. El cambio consistió de cubrir la espalda y prenderse con el *tupu* en el centro del pecho dando la apariencia de simetría, a ponerse las prendas por debajo de un brazo y sujetarse con el *tupu* sobre un hombro en forma asimétrica.

El traslado o subversión de la ocasión de uso, se evidencia en el pasaje de la utilización de varios anacos hasta la rodilla con *chumbis* que se envuelven y ajustan en la cintura y cadera, para cargar durante la labor en el campo; a un anaco hasta los tobillos con un *chumbi* que rodea y ciñe la cintura para definir la figura de las mujeres en las instituciones.

La interrelación de las transformaciones vestimentarias mencionadas, reveló el cambio de silueta que se dibuja sobre los cuerpos de las mujeres. El pasaje fue, de una silueta volumétrica en la vestimenta propia de las mamas, definida particularmente por el aumento de la dimensión del cuerpo de estas mujeres en sentido horizontal a través del uso de varias prendas del mismo tipo como anacos, *chumbis* y rebozos, a una silueta insinuante. Esta silueta es identificada, tanto en la vestimenta de la cultura de las profesoras como en el uniforme propio del grupo de las mujeres de las cooperativas, debido a que el conjunto de prendas portadas –una de cada tipo– delimitan los cuerpos de estas mujeres, y aumentan su dimensión en sentido vertical tanto por la extensión del largo del anaco hasta los tobillos como por el uso de zapatos de tacón.

Las mamas, las profesoras y las mujeres de las cooperativas, junto con las siluetas que se dibujan sobre sus cuerpos y las tipologías de prendas y accesorios utilizados con características particulares para cada grupo, son modelos a seguir por otras mujeres del pueblo. En este sentido, la vestimenta propia, la vestimenta de la cultura y el uniforme propio con sus significados se convierten en arquetipos indumentarios, que representan la lucha por el reconocimiento de los derechos de la etnia en el caso del primer tipo de vestimenta, y los derechos conseguidos y reivindicados diariamente en los otros dos tipos.

Los usos y transformaciones de la vestimenta propia, la vestimenta de la cultura y el uniforme propio, portada por los tres grupos de mujeres chibuleo identificados dan cuenta de la relación dialéctica indumentaria-identidad y de la indumentaria como artefacto del diseño.

Este artefacto que es la vestimenta usada por las mamas, las profesoras y las mujeres de las cooperativas, se constituye en el diacrítico de la identidad chibuleo en constante proceso de resignificación. Las transformaciones apuntan, por un lado, a las modificaciones de la silueta de las mujeres y a la ampliación de las capacidades físicas de sus cuerpos, en función de los roles que las mujeres desempeñan en el campo y en las instituciones. Por la otra, la vestimenta como objeto comunicativo de la vida cotidiana, se fue transformando para expresar contextualmente una identidad de pertenencia y diferencia, variable en función del momento histórico y el grupo de mujeres que lo porta.

Los resultados de la investigación constituyen un aporte para cubrir el hiato conceptual entre los estudios de Diseño de Indumentaria y los que se dedican al análisis de la identidad de grupos étnicos, y están dirigidos a la comunidad científica que desarrolla investigaciones sobre Diseño en específico, además de ser de interés para antropólogos y otros profesionales que estudian al vestido desde las diferentes disciplinas de las ciencias sociales.

Además, esta tesis es una contribución a la escasez de estudios bibliográficos sobre los chibuleo, la indumentaria portada en particular y la vestimenta andina en general. La metodología propuesta y el cruce disciplinar entre el Diseño y la Antropología, constituye, en consecuencia, un antecedente para desarrollar estudios similares.

Más aún, con la presente investigación saldo, por una parte, el desafío propuesto por Roach y Eicher (1992) respecto a la necesidad de profundizar los estudios que vinculen la teoría del vestido con la comunicación de identidad. En efecto, a través del caso de la indumentaria chibuleo, analicé la construcción de la identidad del pueblo, leída a partir de transformaciones tanto sociales y políticas, como vestimentarias.

Asimismo, analicé las significaciones y resignificaciones comunicadas por la vestimenta como artefacto del diseño, tomando la consideración de Fernández (2016a) respecto a que las funciones del vestido requieren un estudio “amplio y pormenorizado en el contexto de la teoría del diseño” (2016a, p. 251) y, en tal sentido, analicé los usos y transformaciones de la indumentaria chibuleo en interrelación con sus funciones, en el devenir histórico, social y político de la etnia.

En síntesis, con esta investigación se ha enfatizado en el estudio de la indumentaria indígena como lugar de las construcciones identitarias, que para el caso de las mujeres chibuleo dio luz a tres arquetipos vestimentarios. Si bien Fernández (2015a, 2016a, 2018) teoriza al vestido como artefacto del diseño, principalmente desde las concepciones de Occidente, a través del estudio de la indumentaria de la mujer chibuleo, doy cuenta que también es posible analizar la indumentaria como artefacto del diseño desde los pueblos indígenas.

La temática abordada, lejos de concluir en esta tesis, abre nuevos interrogantes para futuras investigaciones que continúen indagando en la indumentaria de los diferentes grupos étnicos desde el Diseño, y su relevancia en relación a los procesos de construcción identitaria de estos pueblos.

Lista de Referencias Bibliográficas

- Abram, M. (2004). *Estado del arte de la educación bilingüe intercultural en América Latina*. Washington DC: BID.
- Abramoff, E. (2001). Etnocidio. Genocidio. Identidad de los Pueblos Indígenas. En Garreta, M. J.; Bellelli, C.; Bonaparte, P.; Abramoff, E.; Acosta, A.; Cañas, L.; Scheinsohn, V. *La trama cultural. Textos de antropología y arqueología* (2da. ed., pp. 155-163). Buenos Aires: Caligraf.
- Acuerdo Ministerial N° 321, para el año lectivo 2002–2003, de transformación del Plantel Central de la Red en la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe Chibuleo.
- Acuerdo del Ministerio de Bienestar Social N° 1820 del 17 de Diciembre de 1997, sobre creación de la Cooperativa de ahorro y crédito Mushuc Runa.
- Acuerdo Ministerial N° 6582 del 23 de enero del 2003, sobre creación de la Cooperativa de ahorro y crédito Kullki Wasi.
- Almeida, I.; Almeida, J.; Bustamante, S.; Espinosa, S. H; Frank, E.; Ibarra, H.; Rutz, L. (1992). *INDIOS. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (2 ed.). Quito: Agya-Yala.
- Almeida, I. (2008). *El estado plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*. Quito: Abya Yala.
- Almeida, I., Arrobo, N. y Ojeda, L. (2005). *Autonomía Indígena frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*. Quito: Abya Yala.
- Amoroso, S. (2013). La identidad a través del signo vestimentario. *Patrimonio Cultura Inmaterial*. (11), 6-8.
- Anawalt, P. (2008). *Historia del vestido*. Barcelona: Blume.
- Astudillo, E. (2017, enero). Guardianas de la lengua: escuelas para preservar idiomas ancestrales y formar ciudadanos. *Equal Times*. Disponible en: <https://www.equaltimes.org>
- Avenburg, K. y Matarrese, M. (2019). Introducción: Cruces entre Cultura y Diseño: repensando el diseño de los procesos culturales y los abordajes culturales del diseño. Cuaderno 71. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, ISSN 1668-0227. Disponible en: https://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicacionesdc/archivos/694_libro.pdf

- Ayala, E. (2012). *Resumen de historia del Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.
- Baquero, M. (2011). Definiciones y características del diseño de vestimenta. *ICONOFACTO*, 7(9), 32-56.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de cultura económica.
- Barthes, R. (2008). *El sistema de la moda y otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Baugh, G. (2011). *Manual de tejidos para diseñadores de moda. Guía de las propiedades y características de las telas y de su potencial para el diseño de moda*. Barcelona: Paramón.
- Beckett, J. (1988). *Past and present: the construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Belote, L. y Belote, J. (2000). Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador. En Guerrero, A. (comp.) *Etnicidades*. Quito: Flacso.
- Benítez, L. y Garcés, A. (2014). *Culturas ecuatorianas ayer y hoy (2 ed.)*. Quito: Abya-Yala.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de investigaciones Antropológicas UNAM*, 9, 105-124.
- Bonfil Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4(12), 165-204.
- Bonsiepe, G. (1985). *El diseño de la periferia. Debates y experiencias*. México, D.F.: Gustavo Gili.
- Bonsiepe, G. (1998). *Del objeto a la interfase: mutaciones del diseño*. Buenos Aires: Infinito.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales (2da. ed.)*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2012). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus.
- Bourgois, P. (2010). *En busca del respeto: vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.
- Buitrón, A. (1964). El vestido de la región Inca-Nayón-Calderón. En De Carvalho, P. *Antología del Folklore Ecuatoriano (1653-1963)* (pp. 160-167). Quito: Editorial Universitaria.
- Bürdek, B. (2002). *Historia, teoría y práctica del diseño industrial* (Tercera ed.). Barcelona: Gustavo Gili.
- Caluña, N., Tisalema, M., y Caluña, T. (2008). *Los chibuleos: origen, identidad, desarrollo y justicia de un pueblo indígena en los andes ecuatorianos*. Quito: Artes gráficas Silva.
- Camelo, D. (1994). *Objetos textiles guambianos*. Quito: IADAP.
- Carretero, P.; Calero, J.; Miranda, S.; y Malo, M. (2016). Estudios para la recuperación de la vestimenta tradicional en la comunidad Tolte, parroquia Pistishí (Alausí, Chimborazo, Ecuador). *ASRI: Arte y sociedad. Revista de investigación*(10). Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5410556>
- Carrión, D. (2011). Colonialismo y capitalismo en Tungurahua: los antecedentes de la desigualdad. En Ospina, P. (coord.), *El territorio de senderos que se bifurcan: Tungurahua, economía, sociedad y desarrollo* (Vol. 68, pp. 209-243). Quito: Corporación Editora Nacional - UASB-E.
- Cazamajor, P. (1987). Abastecimiento de las ciudades, mercados y ferias. En S. *Allou et al. Geografía básica del Ecuador*. T. III, Geografía Urbana. El espacio urbano en el Ecuador: Red urbana, región y crecimiento. Quito: CEDING-ORSTOM-IGM-IPGH.
- Chiodi, F. (comp.) (1990). *La Educación indígena en América Latina: México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia*. Tomo I. Quito: P.EBI (MEC-GTZ), ABYA-YALA.
- Chunman Lo, D. (2011). *Patronaje*. Barcelona: Blume.
- "Ciudadanos ambateños demostraron su respaldo al levantamiento indígena" (8 de junio de 1990). Diario *El Heraldo*. Ambato.

- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). (2003). Disponible en: www.codenpe.gov.ec
- Constitución Política de Colombia (1991). Disponible en: <http://es.presidencia.gov.co/normativa/constitucion-politica>
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). Disponible en: <https://observatorioplanificacion.cepal.org/es/marcos-regulatorios/constitucion-politica-de-2009-del-estado-plurinacional-de-bolivia>
- Constitución Política de Perú (1993). Disponible en: <http://www.pcm.gob.pe/wp-content/uploads/2013/09/Constitucion-Pol%C3%ADtica-del-Peru-1993.pdf>
- Constitución de la República del Ecuador (1998). Disponible en: https://es.wikisource.org/wiki/Constituci%C3%B3n_de_Ecuador_de_1998/T%C3%8DTULO_I:_Los_Principios_Fundamentales
- Constitución de la República del Ecuador (2008). Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6716.pdf>
- Costa, J. (2009). *La imagen corporativa en el siglo XXI* (3 ed.). Buenos Aires: La Crujía.
- Crawley, E. (1931). *Dress, Drinks, and Drums: Further Studies of Savages and Sex*. London: Methuen and Co., Ltd.
- Cruz, A. (2010). *Pueblos originarios en América: guía introductoria de su situación*. Pamplona: Aldea.
- De la Cadena, M. (1991). "Las mujeres son mas indias": Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina. estudios y debates*, 17(1), 7-47.
- De la Torre Amaguaña, L. M. (2010). ¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad? *MESTER*, 39(1), 1-25. Disponible en: <http://escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>
- Decoster, J. (2005). Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca en la época colonial. *Estudios Atacameños*, (29), 163-170. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432005000100008>.
- Deler, J. P. (1983). Estructuración y consolidación del área central (1830-1942). En Deler, J., Gómez, N. y Portais, M. *El manejo del espacio en el Ecuador*. Quito: Centro Ecuatoriano de Investigaciones Geográficas.

- Di Lorenzo, S. y Manuale, S. (2018). Fibras, plumas y colores del pueblo ishir. Identidad y resistencia en el Chaco paraguayo. *Estudios Atacameños*(59), 103-120.
- Douglas, M. (1978). *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza editorial.
- Eco, U. (1986). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica* (Tercera ed.). Barcelona: Lumen.
- Eicher, J. (2000). The anthropology of dress. *The Journal of the Costume Society of America*, 27(1), 59-70.
- Eicher, J., y Evenson, S. (2014). *The visible self: Global perspectives on dress, culture and society*. (4ta. ed.). New York: Fairchild Publishers.
- Eicher, J., y Roach, M. (1992). Definition and Classification of Dress. Implications for Analysis of Gender Roles. En J. Eicher, y R. Barnes, *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*. (pp. 8-28). Berg Publishers.
- Eidheim, H. (1976). Cuando la identidad étnica es un estigma social. En F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales* (pp. 50-74). México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Elías, M. A. (2018). Chaquiras en el Gran Chaco: apropiaciones y negociaciones. *Estudios Atacameños*(59), 79-102. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001201>
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. . Barcelona : Paidós.
- Femenías, M. L. (2013). *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Fernández, C. (2015a). *La profundidad de la apariencia. Contribuciones a una teoría del diseño de vestuario*. Medellín: UPB.
- Fernández, C. (2015b). El vestido dentro del pensamiento del diseño ¿requiere un estudio diferenciado? *Iconofacto*, 11(17), 82-98. Fernández Silva, C. (2016). El vestido dentro del pensamiento del diseño. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18566/iconofac.v11n17.a05>
- Fernández, C. (2016a). *El vestido como artefacto del diseño. Contribuciones para su estudio y reflexión al interior del pensamiento de diseño (Tesis doctoral inédita)*. Manizales: Universidad de Caldas.

- Fernández, C. (2016b). El cuerpo-vestido en la filosofía ciborg y el esquema de la interfaz: hacia un conocimiento de la experiencia de uso del vestido. *Pensamiento palabra y obra*(16), 6-13.
- Fernández, C. (2018). El vestido como artefacto del diseño: Contribuciones para un estudio y reflexión al interior del pensamiento del diseño. *Encuentros*, 16(2), 79-91.
- Flores, J. (2016). *Educación y desigualdades sociales: análisis de las misiones religiosas protestantes (1960-1970) y del proyecto de las “Unidades Educativas del Milenio” (2006-2014) en la Amazonía ecuatoriana*. Buenos Aires: CLACSO.
- Foucault, M. (2015). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (2da. ed.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- García, F. (2013). No se aloquen, no vayan a carrera de caballo, vayan a carrera de burro: comunidades Chimborazo y Chibuleo. En: De Sousa Santos, B. y Jiménez, G. (eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: ABYA-YALA.
- García, H. (2016). La observación participante como una aproximación al diseño popular en el espacio público. En C. Rojas, y É. Saavedra, *Reflexiones en torno a la metodología del diseño* (comps.) (pp. 215-232). Tunja: Editorial UPTC.
- Garreta, M. J. (2001). Introducción al tema de la identidad. En Garreta, M. J.; Bellelli, C.; Bonaparte, P.; Abramoff, E.; Acosta, A.; Cañas, L. y Scheinsohn, V. *La trama cultural. Textos de antropología y arqueología* (2da. ed., pp. 149-154). Buenos Aires: Caligraf.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipalidad de Ambato. (2015). *Actualización del plan de desarrollo y ordenamiento territorial*. Disponible en: <https://www.ambato.gob.ec/wp-content/uploads/2016/09/PDOT-Ambato-07-06-2016.pdf>
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Juan Benigno Vela. (2015). *Actualización del plan de desarrollo y ordenamiento territorial parroquia de Juan Benigno Vela. Cantón Ambato- Provincia de Tungurahua 20015-2019*. Disponible en: http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/PORTAL_SNI/data_sigad_plus/sigadplusdocumentofinal/1865016590001_PDOT_2015_JB_Vela_30-10-2015_18-57-17.pdf
- Goffman, E. (1963). *Stigma, notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon y Schuster, Inc.

- Gómez, M. (2016). *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcotomayo: las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- González, M. (2011). *Movimiento indígena y educación intercultural*. México DF : CLACSO.
- Grossberg , L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Guardia Manzur, A. (2018). *La representación indígena y la mirada cochabambina a partir de la obra de Rodolfo Torrico Zamudio durante el periodo 1905-1950 (Tesis de Maestría)*. Buenos Aires: Universidad de Palermo.
- Guber, R. (2012). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Guber, R. (2013). *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos.
- Guerrero, A. (1995). El levantamiento indígena nacional de 1994: discurso y representación política (Ecuador). *Problemes d'Amérique Latine*.(9), 123-151.
- Guerrero, F. (1990). Economía y estructura de poder en las comunidades campesinas. El caso de los Chibuleo. En Sánchez, J., (comp.). *Etnia, poder y diferencia en los andes septentrionales*. Cayambe: Abya Yala, 113-174.
- Guerrero, F., y Ospina, P. (2005). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos* . Buenos Aires: CLACSO.
- Guerschman, B. (2019). Marcas de shopping o de diseñador. Los procesos de adscripción en la moda. Cuaderno 71. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, ISSN 1668-0227. Disponible en: https://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicacionesdc/archivos/694_libro.pdf
- Hanssen-Bauer, J. (1982). *Plaza Pachano: market integration, intermediaries and rural differentiation in Tungurahua, Ecuador*. Tesis de maestría en antropología Social. Oslo: University of Oslo.
- Hansen, K. (2004). The world in dress: Anthropological perspectives on clothing, fashion, and culture. *Annual Review Anthropology*, 33, 369-392.
- Hegel, G. W. F. ([1807] 2009). *Fenomenología del espíritu*. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos.

- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., y Baptista Lucio, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6ta. ed.). México D.F.: Mc Graw Hill Education.
- Ibarra, H. (1987). *Tierra, mercado y capital comercial en la sierra central: el caso de Tungurahua 1850-1930*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.
- Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). (2011). De las notas de campo a la teoría. Descubrimiento y redefinición de nagual en los registros chiapanecos de Esther Hermitte. *Alteridades*, 11(21), 65-79.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2010). Censo de población y vivienda 2010. *La población total de la parroquia rural de Juan Benigno Vela*. Disponible en: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda-2010-a-nivel-de-manzana/>
- Iturralde, D. (2000). Lucha indígena y reforma neoliberal: el movimiento indígena como actor político. *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*(9), 22-30.
- Iturralde, D. (1997). Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *Alteridades*, 7 (14), 81-98.
- Jackson, J. (1995). Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Del Vaupés, Colombia. *American Ethnologist. The journal of the American Ethnological Society*, 22(1), 3-27.
- Jaramillo, A. (2010). *Universos de vestuario*. Medellín: inexmoda.
- Jaramillo, H. (1990). Indumentaria indígena de Otavalo. *Sarance*(14), 127-141.
- Jones, S. J. (2005). *Diseño de moda*. Barcelona: Blume.
- Juez, F. M. (2002). *Contribuciones para una antropología del diseño*. México DF: Gedisa.
- Karasik, G. (2010). Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy. En G. Gordillo, y S. Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 259-282). Buenos Aires: La Crujía.
- Krainer, A. (1996). *Educación bilingüe intercultural en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Krippendorff, K. (2006). *The semantic Turn, a New Foundation for Design*. Boca Ratón: Taylor y Francis.

“La mujer también estuvo presente en la dura jornada llevada a cabo por la población indígena en Tungurahua”. (6 de junio de 1990). Diario *El Herald*. Ambato.

Leborg, C. (2013). *Gramática Visual*. Barcelona: Gustavo Gili.

Lipovetsky, G. (2013). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.

Lobäch, B. (1981). *Diseño Industrial. Bases para la configuración de los productos industriales*. Barcelona: Gustavo Gili.

López, K. (2007). Mushuc Runa: indígenas del Ecuador impulsan la sostenibilidad de sus comunidades a través de microfinanzas. *INCAE Business Review*, 1(2), 78-79.

Loy, A., y Vidart, D. (2008). *Cuerpo vestido, cuerpo desvestido. Antropología de la ropa interior femenina*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Maffesoli, M. (2009). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México D.F.: Siglo XXI editores.

Maldonado, G. (2012). Matices y texturas de la identidad cultural étnica en contextos urbanos. En el caso de los kichwas de Chimborazo. En Kigman, E. *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*. Quito: FLACSO, HEIFER.

Maldonado, T. (1998). *Crítica de la razón informática*. Barcelona: Paidós.

Malinowski, B. (1975). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.

Manzini, E. (1996). *Artefactos. Hacia una nueva ecología del ambiente artificial*. Madrid: Celeste Ediciones y Experimenta Ediciones de Diseño.

Manzini, E. (2015). *Cuando todos diseñan. Una introducción al diseño para la innovación social*. Madrid: Experimenta Theoria.

Martínez, L. y North, L. (2009). *Vamos dando la vuelta: iniciativas endógenas de desarrollo local en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Flacso.

Matarrese, M. (2011). *Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá (Provincia de Formosa) (Tesis doctoral inédita)*. Argentina: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

- Matarrese, M. (2013). Antropología y Estética: el caso de la cestería pilagá (Gran Chaco, Argentina). *PROA: Revista de Antropología e Arte*, 1(4). Disponible en: http://www.revistaproa.com.br/04/?page_id=92>
- Margolin, V. (2005). La investigación sobre el diseño y sus desafíos. Margolin, V.; González, C.; Salinas, O.; Rodríguez, L.; Morales E.; Losada, A. M.; Giménez del Pueblo, J. L. *Las rutas del diseño. Ensayos sobre teoría y práctica* (pp. 9-31). México DF: Designio.
- Margolín, V. (2012). *Las políticas de los artificial. Ensayos y estudios sobre diseño*. México DF: Designio.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- Milton, A., y Rodgers, P. (2013). *Métodos de investigación para el diseño de producto*. Barcelona: Blume.
- Ministerio de Educación Ecuador (2007). Plan decenal de educación 2006-2015. Rendición de cuentas enero – junio 2007. Disponible en: https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Rendicion_2007.pdf
- Ministerio de Educación Ecuador (2013). *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB)*. Disponible en: <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/03/MOSEIB.pdf>
- Ministerio de Educación Ecuador (2014). *Unidades Educativas del Milenio “Guardianas de la Lengua” preservan y revitalizan las lenguas ancestrales*. Disponible en: <https://educacion.gob.ec/unidades-educativas-del-milenio-guardianas-de-la-lengua-preservan-y-revitalizan-las-lenguas-ancestrales/>
- Morales, E. (2005). La metodología en la investigación del diseño, y el diseño como método de investigación. En Margolin, V.; González, C.; Salinas, O.; Rodríguez, L.; Morales, E.; Losada, A. M.; Giménez del Pueblo, J. *Las rutas del diseño. Ensayos sobre teoría y práctica* (pp. 69-81). México DF: Designio.
- Moya, L. A. (1987). Ambato ciudad mercado. En S. Allou et al. *Geografía básica del Ecuador*. T. III, Geografía Urbana. El espacio urbano en el Ecuador: Red urbana, región y crecimiento. Quito: CEDIG-ORSTOM-IGM-IPGH.
- Moya, L.A. (1988). *Alimentos y mercados: el papel de Tungurahua*. Quito: CEDIME.
- Naranjo, M. (coord.). (1992). *La cultura popular en el Ecuador*. Tomo VII Tungurahua. CIDAP.
- Nevadomsky, J., y Aisien, E. (1995). The clothing of political identity: Costume and scarification in the Benin Kingdom. *African Arts*, 28(1), 62-100.

- Organización de Naciones Unidas (ONU). (2000). *Objetivos del Milenio. Declaración del Milenio. Resolución aprobada por la Asamblea General, Naciones Unidas, Nueva York, 13.*
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (2005). *Objetivos de Desarrollo del Milenio: una mirada desde América Latina y el Caribe.* Santiago de Chile: Publicación de las Naciones Unidas.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989). *Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes.* Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- Ospina, P.; Alvarado, M.; Camacho, G.; Carrión, D.; Chiriboga, M.; Hollenstein, P.; Torres, A. (2011b). Los senderos actuales y las amenazas al jardín: la reproducción del desarrollo económico en Tungurahua. En Ospina, P. (coord.). *El territorio de senderos que se bifurcan. Tungurahua: economía, sociedad y desarrollo* (Vol. 68, pp. 147-208). Quito: Corporación Editora Nacional - UASB-E.
- Ospina, P.; Alvarado, M.; Camacho, G.; Chiriboga, M.; Larrea, A.; Larrea, C. y Torres, A. (2011a). El rastro de los senderos que se bifurcan: breve historia de las vías alternativas del desarrollo económico en Tungurahua. En P. Ospina (coord.), *El territorio de senderos que se bifurcan: Tungurahua, economía, sociedad y desarrollo* (Vol. 68, pp. 97-146). Quito: Corporación Editora Nacional - UASB-E.
- Ossenbach, G. (1999). La educación en el Ecuador en el período 1944-1983. *Estudios Interdisciplinarios en América Latina y El Caribe*, 10(1).
- Pequeño, A. (2007). *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas.* Quito: Abya-Yala; FLACSO, sede Ecuador .
- Plan Educativo Institucional (PEI) 2012-2013. *Unidad Educativa Intercultural Bilingüe "Chibuleo"*. Disponible en: <https://docplayer.es/60460807-Ministerio-de-educacion-subsecretaria-de-administracion-escolar-proyecto-nueva-infraestructura-educativa.html>
- Plan Educativo Institucional (PEI) 2013-2014. *Unidad Educativa Intercultural Bilingüe "Chibuleo"*. Disponible en: <https://docplayer.es/60460807-Ministerio-de-educacion-subsecretaria-de-administracion-escolar-proyecto-nueva-infraestructura-educativa.html>
- Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) 2013 – 2017. Disponible en: <https://observatorioplanificacion.cepal.org/sites/default/files/plan/files/Ecuador%20Plan%20Nacional%20del%20Buen%20Vivir.pdf>

- Portais, M. (1987). Las ciudades intermedias de la sierra: actores y espacio. En S. *Allou et al., Geografía básica del Ecuador*. T. III, Geografía Urbana. El espacio urbano en el Ecuador: Red urbana, región y crecimiento. Quito: CEDIG-ORSTOM-IGM-IPGH.
- Porras, A. (2005). *Tiempo de indios. La construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano (Las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997)*. Quito: Abya-Yala.
- Prieto, M.; Cuminao, C.; Flores, A.; Maldonado, G. y Pequeño, A. (2005). Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto. En Prieto, M. *Mujeres ecuatorianas: entre las crisis y las oportunidades 1990-2004* (pp. 155-194). Quito: CONAMU, FLACSO Sede Ecuador, UNIFEM, UNFPA.
- Propuesta de la comunidad educativa como insumo para el nuevo Plan Decenal de Educación 2016-2025 (febrero 2016). Red de Maestros y maestras por la revolución educativa.
- Proyecto emergente de Unidades Educativas del Milenio y Establecimientos Réplica (2012). Ministerio de Educación. Disponible en: <https://educacion.gob.ec/proyecto-emergente-de-unidades-educativas-del-milenio-y-establecimientos-replica/>
- “Punto de orden” (13 de octubre 1992). Diario *El Herald*o. Ambato.
- Quinatoa, E. (2013). Los Otavalos. Símbolos, signos y significados de su vestimenta. *Artesanías de América*(73), 58-65.
- Ramos, A. (1994). The hyperreal indian. *Critique of Anthropology*,, 14(2), 153-171.
- Resolución de la CZ3 N° 1385 del 9 de octubre del 2014), sobre fusión de cuatro centros educativos pertenecientes al Distrito 18D02, para la generación de la Unidad Educativa del Milenio Chibuleo.
- Ricard, A. (2000). *La aventura creativa: las raíces del diseño*. Barcelona: Ariel.
- Roach, M., y Eicher, J. (1992). Dress and identity. *Clothing and textiles research journal*, 10(4), 1-8.
- Rocha, C. (2018). El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México. *Estudios Atacameños*(59), 59-78. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001101>
- Rodas, R. (2009). *Tránsito Amaguaña, su testimonio*. 4ta. Ed. Colección los centenarios del bicentenario. Quito: Trama Ediciones.

- Rodríguez Maeso, S. (2008). Relaciones de poder e inscripciones identitarias: Mujeres y diferencia cultural indígena en contextos latinoamericanos. *Ex aequo*(17), 53-70.
- Rowe, A. P. (ed.) (1998). *Costume and identity in highland Ecuador*. Washington DC, Seattle: The Textile Museum, University of Washington Press.
- Rowe, A. P. (ed.) (2007). *Weaving and Dyeing in Highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press.
- Rowe, A. P. (ed.) (2011). *Costume and History in Highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press.
- Salazar, C. (2006). Pueblo de humanos: metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia . *Anthropologica [online]*, 24(24), 5-27. Disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122006000100001&lng=es&nrm=iso
- Saltzman, A. (2004). *El Cuerpo Diseñado*. Buenos Aires: Paidós.
- Sánchez, J. (2010). *El Movimiento indígena ecuatoriano*. 2da. Edición. Quito: Abya Yala.
- Sánchez, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. (2da. ed.). Quito: ABYA YALA.
- Spadafora, A.; Gómez, M. y Matarrese, M. (2010). Rumbos y laberintos de la política étnica: organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la provincia de Formosa (pilagá y toba). En Gordillo, G. y Hirsch, S. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 237-257). Buenos Aires: La Crujía.
- Saulquin, S. (2010). *La muerte de la moda, el día después*. Buenos Aires: Paidós.
- Schwarz, R. (1979). Uncovering the Secret Vice: Toward an Anthropology of Clothing and Adornment. En Cordwell, J. y Schwarz, R. *The Fabric of Cultures: Essays in the Anthropology of Clothing and Adornment* (pp. 23-45 The Hague; New York: Mouton.). New York: Mouton.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). (2015). *Agenda Zonal ZONA 3-Centro. Provincias de: Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Pastaza 2013-2017*. Quito. Disponible en: <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/11/Agenda-zona-3.pdf>

- Simmel, G. (1938). *Cultura femenina y otros ensayos*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Simón, G. (2016). Investigación para la docencia en diseño. En Rojas, C. y Saavedra, E. *Reflexiones en torno a la metodología del diseño* (Vol. 3, pp. 53-82). Tunja: UTPC.
- Stark, L., (1985). Ecuadorian Highland Quechua: History and Current Status. En Klein, H. and Stark, L. (eds.). *South American Indian languages: retrospect and prospect*. Austin, US: University of Texas Press.
- Stone, G. (1962). Appearance and the self. *Human behavior and the social processes: An interactionist approach* (pp. 86-118). New York: Houghton Mifflin.
- Stryker, S. (1980). *Symbolic interaction, a social structural version*. Menlo Park, CA: Benjamin Cummings.
- Tello, E. (2012). *Movimiento Indígena y sistema político en Ecuador. Una relación conflictiva*. Quito: Abya Yala.
- Theodossopoulos, D. (2012). Indigenous attire, exoticization, and social change: dressing and undressing among the Emberá of Panama. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(3), 591-612.
- Travers-Spencer, S. y Zaman, Z. (2008). *Directorio de formas y estilo para diseñadores de moda*. Barcelona: Acanto.
- Turner, T. (1991). Representing, resisting, rethinking. Historical Transformation of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness. En Stoking, G. *Colonial Situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge* (Vol. 7, pp. 285-313). Madison: The Univ. of Wisconsin Press.
- Turner, T. (2012). The social skin. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, II(2), 486-504.
- Ulloa, A. (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En Mato, D. *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. (pp. 89-109). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Vega, A. y Guerra, N. (2015). Fajar/ceñir/envolver. Chumpi y fajas. Objetos y prácticas vestimentarias de indias y guaguas en Potosí y La Plata, siglos XVI y XVII. *Fronteras de la Historia*, 20(1), 200-229.
- Vicuña, B. (2008). Los Tejidos de América Surandina. *Artesanías de América. Revista del CIDAP*(66), 135-168.

- Vilchis, L. (2014). *Metodología del diseño. Fundamentos teóricos* (4ta ed.). México DF: Designio.
- Vilchis, L. (2016). Diseñar significa investigar: lo diseñado es obra de la reflexión. En Rojas, C. y Saavedra, E. *Reflexiones en torno a la metodología del diseño* (pp. 19-52). Tunja: Editorial UPTC.
- Weaver, S. (1984). Struggle of the Nation-State to Define Aboriginal Ethnicity: Canada and Australia. En G. Gold (ed.), *Minorities and Mother Country Imagery*. Newfoundland: Social and Economic Papers 13. Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- Weigert, A., Teitge, J., y Teitge, D. (1986). *Society and identity, toward a sociological psychology*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Wray, N. (1989). La constitución del movimiento étnico-nacional indio en Ecuador. *América indígena*, 49(1), 77-99.
- Wright, S. (1998). The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today*, 14(1), 7-15.
- Yáñez, F. (2009). Alfabetización de jóvenes y adultos en el Ecuador. En López, L. y Haneman, U. (eds.). *Alfabetización y multiculturalidad: miradas desde América Latina*. Guatemala.
- Yépez, P. (2015). *La cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas. Su permanencia en el Ecuador intercultural y plurinacional*. Quito: Abya Yala
- Ynoub, R. (2015). *Cuestión de método. Aportes para una metodología crítica*. (Vol. Tomo I). México DF.: Cengage Learning.
- Zambrini, L. (2019). Diseño e indumentaria: una mirada histórica sobre la estética de las identidades de género. Cuaderno 71. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, ISSN 1668-0227. Disponible en: https://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicacionesdc/archivos/694_libro.pdf

Bibliografía

- Abram, M. (2004). *Estado del arte de la educación bilingüe intercultural en América Latina*. Washington DC: BID.
- Acuerdo Ministerial N° 321, para el año lectivo 2002–2003, de transformación del Plantel Central de la Red en la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe Chibuleo.
- Acuerdo del Ministerio de Bienestar Social N° 1820 del 17 de Diciembre de 1997, sobre creación de la Cooperativa de ahorro y crédito Mushuc Runa.
- Acuerdo Ministerial N° 6582 del 23 de enero del 2003, sobre creación de la Cooperativa de ahorro y crédito Kullki Wasi.
- Ainaguano, R. y Bonilla A. (2006). Usos de la discursividad en los imaginarios simbólicos de la mujer indígena Kichwa Chibuleo. *Seminario Internacional. Enfoque Intercultural y de Género en Salud Materna*. 31-38.
- Almeida, I.; Almeida, J.; Bustamante, S.; Espinosa, S. H; Frank, E.; Ibarra, H.; Rutz, L. (1992). *INDIOS. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (2 ed.). Quito: Agya-Yala.
- Almeida, J. (coord.). (1995). *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Cayambe: Abya-Yala
- Almeida, I., Arrobo, N. y Ojeda, L. (2005). *Autonomía Indígena frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*. Quito: Abya Yala.
- Almeida, I. (2005). *Historia del pueblo Kechua*. 2ª ed. Quito: Abya Yala.
- Almeida, I. (2008). *El estado plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*. Quito: Abya Yala.
- Avenburg, K. y Matarrese, M. (2019). Introducción: Cruces entre Cultura y Diseño: repensando el diseño de los procesos culturales y los abordajes culturales del diseño. Cuaderno 71. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, ISSN 1668-0227. Disponible en: https://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicacionesdc/archivos/694_libro.pdf
- Ayala, E. (2014). *Historia, tiempo y conocimiento del pasado: Estudio sobre periodización general de la historia ecuatoriana: una interpretación interparadigmática*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.

- Ayala, E. (2015). *Historiografía ecuatoriana. Apuntes para una visión general*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.
- Ayala, E.; Guerrero, P.; Valarezo, G.; Salazar, R. y Zúñiga, L. (2011). *Interculturalidad y diversidad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.
- Amoroso, S. (2013). La identidad a través del signo vestimentario. *Patrimonio Cultura Inmaterial*. (11), 6-8.
- Anawalt, P. (2008). *Historia del vestido*. Barcelona: Blume.
- Astudillo, E. (2017, enero). Guardianas de la lengua: escuelas para preservar idiomas ancestrales y formar ciudadanos. *Equal Times*. Disponible en: <https://www.equaltimes.org>
- Ayala, E. (2012). *Resumen de historia del Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.
- Baquero, M. (2011). Definiciones y características del diseño de vestimenta. *ICONOFACTO*, 7(9), 32-56.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de cultura económica.
- Barthes, R. (2008). *El sistema de la moda y otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Baugh, G. (2011). *Manual de tejidos para diseñadores de moda. Guía de las propiedades y características de las telas y de su potencial para el diseño de moda*. Barcelona: Paramón.
- Beckett, J. (1988). *Past and present: the construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Benítez, L. y Garcés, A. (2014). *Culturas ecuatorianas ayer y hoy* (2 ed.). Quito: Abya-Yala.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de investigaciones Antropológicas UNAM*, 9, 105-124.
- Bonfil Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4(12), 165-204.
- Bonsiepe, G. (1978). *Teoría y práctica del diseño industrial. Elementos para una manualística crítica*. Barcelona: Gustavo Gili.

- Bonsiepe, G. (1985). *El diseño de la periferia. Debates y experiencias*. México, D.F.: Gustavo Gili.
- Bonsiepe, G. (1998). *Del objeto a la interfase: mutaciones del diseño*. Buenos Aires: Infinito.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales* (2da. ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2012). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus .
- Bourgois, P. (2010). *En busca del respeto: vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* . Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Bromley, R. J. (1975). *El Comercio de productos agrícolas entre la Costa y la Sierra ecuatoriana*. Quito: CESA.
- Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.
- Bürdek, B. (2002). *Historia, teoría y práctica del diseño industrial* (Tercera ed.). Barcelona: Gustavo Gili.
- Caluña, N., Tisalema, M., y Caluña, T. (2008). *Los chibuleos: origen, identidad, desarrollo y justicia de un pueblo indígena en los andes ecuatorianos*. Quito: Artes gráficas Silva.
- Camelo, D. (1994). *Objetos textiles guambianos*. Quito: IADAP.
- Cárdenas, C., Espinoza, J., y Salazar, L. (2015). *Realidades solapadas. La transformación de las polleras en 115 años de fotografía paceña* (primera ed.). La Paz: MUSEF.
- Carretero, P.; Calero, J.; Miranda, S.; y Malo, M. (2016). Estudios para la recuperación de la vestimenta tradicional en la comunidad Tolte, parroquia Pistishí (Alausí, Chimborazo, Ecuador). *ASRI: Arte y sociedad. Revista de investigación*(10). Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5410556>

- Cazamajor, P. (1987). Abastecimiento de las ciudades, mercados y ferias. En *Allou et al. Geografía básica del Ecuador*. T. III, Geografía Urbana. El espacio urbano en el Ecuador: Red urbana, región y crecimiento. Quito: CEDING-ORSTOM-IGM-IPGH.
- Chiodi, F. (comp.) (1990). *La Educación indígena en América Latina: México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia*. Tomo I. Quito: P.EBI (MEC-GTZ), ABYA-YALA.
- Chunman Lo, D. (2011). *Patronaje*. Barcelona: Blume.
- “Ciudadanos ambateños demostraron su respaldo al levantamiento indígena” (8 de junio de 1990). Diario *El Heraldo*. Ambato.
- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). (2003). Disponible en: www.codenpe.gov.ec
- Constitución Política de Colombia (1991). Disponible en: <http://es.presidencia.gov.co/normativa/constitucion-politica>
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). Disponible en: <https://observatorioplanificacion.cepal.org/es/marcos-regulatorios/constitucion-politica-de-2009-del-estado-plurinacional-de-bolivia>
- Constitución Política de Perú (1993). Disponible en: <http://www.pcm.gob.pe/wp-content/uploads/2013/09/Constitucion-Pol%C3%ADtica-del-Peru-1993.pdf>
- Constitución de la República del Ecuador (1998). Disponible en: https://es.wikisource.org/wiki/Constituci%C3%B3n_de_Ecuador_de_1998/T%C3%8DTULO_I:_Los_Principios_Fundamentales
- Constitución de la República del Ecuador (2008). Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6716.pdf>
- Cordwell, J. y Schwarz, R. *The Fabric of Cultures: Essays in the Anthropology of Clothing and Adornment* (The Hague; New York: Mouton.). New York: Mouton.
- Costa, J. (2009). *La imagen corporativa en el siglo XXI* (3 ed.). Buenos Aires: La Crujía.
- Crain, M. (2001). La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito. En G. Herrera, *Antología Género* (pp. 353-381). Quito: FLACSO-Sede Ecuador; Junta de Andalucía.

- Crawley, E. (1931). *Dress, Drinks, and Drums: Further Studies of Savages and Sex*. London: Methuen and Co., Ltd.
- Croci, P. y Vitale A. (comp.) (2012). *Los cuerpos dóciles: hacia un tratado sobre la moda*. 3ra. Edición. Buenos Aires: la marca editora.
- Cruz, E. (2012). Redefiniendo la nación: luchas indígenas y Estado. *Revista Nomadas*, 23.
- Cruz, A. (2010). *Pueblos originarios en América: guía introductoria de su situación*. Pamplona: Aldea.
- Da Silva, L., Giordano, M. y Jelin E. (eds.), (2010). *Fotografía e identidad. Captura por la cámara - devolución por la memoria*. Buenos Aires: Nueva Trilce.
- De Carvalho, P. (1964). *Antología del Folklore Ecuatoriano (1653-1963)*. Quito: Editorial Universitaria.
- De la Cadena, M. (1991). "Las mujeres son más indias": Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina. estudios y debates*, 17(1), 7-47.
- De la Torre Amaguaña, L. M. (2010). ¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad? *MESTER*, 39(1), 1-25. Disponible en: <http://escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>
- De Sousa Santos, B. y Jiménez, G. (eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: ABYA-YALA.
- Decoster, J. (2005). Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca en la época colonial. *Estudios Atacameños*, (29), 163-170. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432005000100008>.
- Deler, J. P.; Gómez, N. y Portais, M. (1983). *El manejo del espacio en el Ecuador*. Quito: Centro Ecuatoriano de Investigaciones Geográficas.
- Di Lorenzo, S. y Manuale, S. (2018). Fibras, plumas y colores del pueblo ishir. Identidad y resistencia en el Chaco paraguayo. *Estudios Atacameños*(59), 103-120.
- Douglas, M. (1978). *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza editorial.
- Dubly, A. (1990). *Los Poblados del Ecuador. Estudio geográfico*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Eco, U. (1986). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica* (Tercera ed.). Barcelona: Lumen.

- Eicher, J. (2000). The anthropology of dress. *The Journal of the Costume Society of America*, 27(1), 59-70.
- Eicher, J., y Evenson, S. (2014). *The visible self: Global perspectives on dress, culture and society*. (4ta. ed.). New York: Fairchild Publishers.
- Eicher, J. y Barnes, R. (1992). *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*. Berg Publishers.
- Elías, M. A. (2018). Chaquiras en el Gran Chaco: apropiaciones y negociaciones. *Estudios Atacameños*(59), 79-102. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001201>
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. . Barcelona : Paidós.
- Escolar, D. (2014). *Los dones étnicos de la Nación: Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Esterman, J. (2014a). *Cruz y coca. Hacia la descolonización de religión y teología*. Quito: Abya Yala.
- Esterman, J. (2014b). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. 2ª ed. Quito: Abya Yala.
- Femenías, M. L. (2013). *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Fernández, C. (2012). Nuevas imágenes y cuerpos vestidos. *Arquetipo*, 65-74.
- Fernández, C. (2015a). *La profundidad de la apariencia. Contribuciones a una teoría del diseño de vestuario*. Medellín: UPB.
- Fernández, C. (2016a). *El vestido como artefacto del diseño. Contribuciones para su estudio y reflexión al interior del pensamiento de diseño (Tesis doctoral inédita)*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Fernández, C. (2016b). El cuerpo-vestido en la filosofía ciborg y el esquema de la interfaz: hacia un conocimiento de la experiencia de uso del vestido. *Pensamiento palabra y obra*(16), 6-13.
- Fernández, C. (2018). El vestido como artefacto del diseño: Contribuciones para un estudio y reflexión al interior del pensamiento del diseño. *Encuentros*, 16(2), 79-91.

- Fernández Silva, C. (2016). *El vestido dentro del pensamiento del diseño*. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18566/iconofac.v11n17.a05>
- Fernández, G. (1998). Enfermedad, moda y cuerpo social en el altiplano aymara: un "boceto" de inspiración colonial sobre modelos de identidad en los Andes. *Revista Española de Antropología Americana*, 28, 259. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9898110259A/24009>
- Fernández, S. y Bonsiepe, G. (2008). *Historia del diseño en América Latina y el Caribe. Industrialización y comunicación visual para la autonomía*. São Paulo: Blücher.
- Flores, J. (2016). *Educación y desigualdades sociales: análisis de las misiones religiosas protestantes (1960-1970) y del proyecto de las "Unidades Educativas del Milenio" (2006-2014) en la Amazonía ecuatoriana*. Buenos Aires: CLACSO.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2015). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (2da. ed.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Garreta, M. J.; Bellelli, C.; Bonaparte, P.; Abramoff, E.; Acosta, A.; Cañas, L.; Scheinsohn, V. (2001). *La trama cultural. Textos de antropología y arqueología*. Buenos Aires: Caligraf.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Municipalidad de Ambato. (2015). *Actualización del plan de desarrollo y ordenamiento territorial*. Disponible en: <https://www.ambato.gob.ec/wp-content/uploads/2016/09/PDOT-Ambato-07-06-2016.pdf>
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Juan Benigno Vela. (2015). *Actualización del plan de desarrollo y ordenamiento territorial parroquia de Juan Benigno Vela. Cantón Ambato- Provincia de Tungurahua 20015-2019*. Disponible en: http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/PORTAL_SNI/data_sigad_plus/sigadplusdocumentofinal/1865016590001_PDOT_2015_JB_Vela_30-10-2015_18-57-17.pdf
- Goffman, E. (1963). *Stigma, notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon y Schuster, Inc.

- Gold, G. (ed.). (1984). *Minorities and Mother Country Imagery*. Newfoundland: Social and Economic Papers 13. Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- Gómez, M. (2016). *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcotomayo: las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- González, M. (2011). *Movimiento indígena y educación intercultural*. México DF: CLACSO.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Guardia Manzur, A. (2018). *La representación indígena y la mirada cochabambina a partir de la obra de Rodolfo Torrico Zamudio durante el periodo 1905-1950 (Tesis de Maestría)*. Buenos Aires: Universidad de Palermo.
- Guber, R. (2012). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Guber, R. (2013a). *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos.
- Guber, R. (2013b). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. 1ª ed. 4ª reimp. Buenos Aires: Paidós.
- Guerrero, A. (1995). El levantamiento indígena nacional de 1994: discurso y representación política (Ecuador). *Problemas d'Amérique Latine*.(9), 123-151.
- Guerrero, A. (comp.). (1991). *Etnicidades*. Quito: Flacso.
- Guerrero, F., y Ospina, P. (2005). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Guerschman, B. (2019). Marcas de shopping o de diseñador. Los procesos de adscripción en la moda. Cuaderno 71. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, ISSN 1668-0227. Disponible en: https://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicacionesdc/archivos/694_libro.pdf

- Hanssen-Bauer, J. (1982). *Plaza Pachano: market integration, intermediaries and rural differentiation in Tungurahua, Ecuador*. Tesis de maestría en antropología Social. Oslo: University of Oslo.
- Hansen, K. (2004). The world in dress: Anthropological perspectives on clothing, fashion, and culture. *Annual Review Anthropology*, 33, 369-392.
- Hegel, G. W. F. ([1807] 2009). *Fenomenología del espíritu*. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos.
- Hermosa, H. (2014). *De los derechos colectivos de los pueblos indígenas al neoconstitucionalismo andino*. Quito: Abya Yala.
- Hernández, R. (2012). La vestimenta indígena: una manifestación cultural mexicana. *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 153-161.
- Hernández Sampieri, R.; Fernández Collado, C. y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6ta. ed.). México D.F.: Mc Graw Hill Education.
- Ibarra, H. (1987). *Tierra, mercado y capital comercial en la sierra central: el caso de Tungurahua 1850-1930*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.
- Ingold, T. (2001). El forrajero óptimo y el hombre económico. En: Descola, P. y Pálsson, G. (coord.). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, 37-59.
- Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). (2011). De las notas de campo a la teoría. Descubrimiento y redefinición de nagual en los registros chiapanecos de Esther Hermitte. *Alteridades*, 11(21), 65-79.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2010). Censo de población y vivienda 2010. *La población total de la parroquia rural de Juan Benigno Vela*. Disponible en: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda-2010-a-nivel-de-manzana/>
- Iturralde, D. (2000). Lucha indígena y reforma neoliberal: el movimiento indígena como actor político. *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*(9), 22-30.
- Iturralde, D. (1997). Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *Alteridades*, 7 (14), 81-98.
- Jackson, J. (1995). Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Del Vaupés, Colombia. *American Ethnologist. The journal of the American Ethnological Society*, 22(1), 3-27.
- Jaramillo, A. (2010). *Universos de vestuario*. Medellín: inexmoda.

- Jaramillo, H. (1990). Indumentaria indígena de Otavalo. *Sarance*(14), 127-141.
- Jones, S. J. (2005). *Diseño de moda*. Barcelona: Blume.
- Juez, F. M. (2002). *Contribuciones para una antropología del diseño*. México DF: Gedisa.
- Kellner, P. (2008). Lenguaje de productos. En Fernández, S. y Bonsiepe, G. (coords.). *Historia del diseño en América Latina y el Caribe. Industrialización y comunicación visual para la autonomía*. São Paulo: Blücher.
- Kigman, E. (2012). *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*. Quito: FLACSO, HEIFER.
- Krainer, A. (1996). *Educación bilingüe intercultural en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Krippendorff, K. (2006). *The semantic Turn, a New Foundation for Design*. Boca Ratón: Taylor y Francis.
- Kuper, H. (1973). *Costume and Identity. Comparative Studies in Society and History*, 15(3), 348-367.
- “La mujer también estuvo presente en la dura jornada llevada a cabo por la población indígena en Tungurahua”. (6 de junio de 1990). Diario *El Heraldo*. Ambato.
- Leborg, C. (2013). *Gramática Visual*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Le Breton, D. (2012). *Antropología del cuerpo y modernidad*. 1ª ed. 6ª reimp. Buenos Aires: Nueva visión.
- Lentz, C. (2000). La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio de la Sierra ecuatoriana. En Guerrero, A. (comp.) *Etnicidades*. Quito: Flacso.
- Lipovetsky, G. (2013). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.
- Lobäch, B. (1981). *Diseño Industrial. Bases para la configuración de los productos industriales*. Barcelona: Gustavo Gili.
- López, K. (2007). Mushuc Runa: indígenas del Ecuador impulsan la sostenibilidad de sus comunidades a través de microfinanzas. *INCAE Business Review*, 1(2), 78-79.

- López, L. y Haneman, U. (eds.). (2009). *Alfabetización y multiculturalidad: miradas desde América Latina*. Guatemala.
- Loy, A., y Vidart, D. (2008). *Cuerpo vestido, cuerpo desvestido. Antropología de la ropa interior femenina*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Lozada, S. (1968). Los Indígenas Americanos y los Regímenes Constitucionales. *Journal of Inter-American Studies*, 10(2), 223-231. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/165387?origin=JSTOR-pdf>
- Maffesoli, M. (2009). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Maldonado, T. (1993). *El diseño industrial reconsiderado* (3 ed.). Barcelona: Gustavo Gili.
- Maldonado, T. (1998). *Crítica de la razón informática*. Barcelona: Paidós.
- Maldonado, T. (2003). The body: Artificialization and transparency. En Fortunati, L.; Katz, J. y Riccini, R. *Mediating the human body: technology, communication, and fashion* (pp. 15-22). New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Malinowski, B. (1975). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.
- Manzini, E. (1996). *Artefactos. Hacia una nueva ecología del ambiente artificial*. Madrid: Celeste Ediciones y Experimenta Ediciones de Diseño.
- Manzini, E. (2015). *Cuando todos diseñan. Una introducción al diseño para la innovación social*. Madrid: Experimenta Theoria.
- Margolin, V. (1989). *Design discourse: history, theory, criticism*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Martínez, L. y North, L. (2009). *Vamos dando la vuelta: iniciativas endógenas de desarrollo local en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Flacso.
- Matarrese, M. (2011). *Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá (Provincia de Formosa) (Tesis doctoral inédita)*. Argentina: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Matarrese, M. (2013). Antropología y Estética: el caso de la cestería pilagá (Gran Chaco, Argentina). *PROA: Revista de Antropología e Arte*, 1(4). Disponible en: http://www.revistaproa.com.br/04/?page_id=92

- Matarrese, M. (2016). Cestería pilagá: una aproximación desde la estética al cuerpo. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación* 16(58) 219-229.
- Mato, D. (2005). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Margolin, V.; González, C.; Salinas, O.; Rodríguez, L.; Morales E.; Losada, A. M.; Giménez del Pueblo, J. L. (2005). *Las rutas del diseño. Ensayos sobre teoría y práctica*. México DF: Designio.
- Margolín, V. (2012). *Las políticas de los artificial. Ensayos y estudios sobre diseño*. México DF: Designio.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- Milton, A., y Rodgers, P. (2013). *Métodos de investigación para el diseño de producto*. Barcelona: Blume.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo ya lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ministerio de Educación Ecuador (2007). Plan decenal de educación 2006-2015. Rendición de cuentas enero – junio 2007. Disponible en: https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Rendicion_2007.pdf
- Ministerio de Educación Ecuador (2013). *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB)*. Disponible en: <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/03/MOSEIB.pdf>
- Ministerio de Educación Ecuador (2014). *Unidades Educativas del Milenio “Guardianas de la Lengua” preservan y revitalizan las lenguas ancestrales*. Disponible en: <https://educacion.gob.ec/unidades-educativas-del-milenio-guardianas-de-la-lengua-preservan-y-revitalizan-las-lenguas-ancestrales/>
- Moya, L. A. (1987). Ambato ciudad mercado. En S. Allou et al. *Geografía básica del Ecuador*. T. III, Geografía Urbana. El espacio urbano en el Ecuador: Red urbana, región y crecimiento. Quito: CEDIG-ORSTOM-IGM-IPGH.
- Moya, L.A. (1988). *Alimentos y mercados: el papel de Tungurahua*. Quito: CEDIME.
- Naranjo, M. (coord.). (1992). *La cultura popular en el Ecuador*. Tomo VII Tungurahua. CIDAP.

- Nevadomsky, J., y Aisien, E. (1995). The clothing of political identity: Costume and scarification in the Benin Kingdom. *African Arts*, 28(1), 62-100.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (2000). Objetivos del Milenio. Declaración del Milenio. *Resolución aprobada por la Asamblea General, Naciones Unidas, Nueva York*, 13.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (2005). *Objetivos de Desarrollo del Milenio: una mirada desde América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Publicación de las Naciones Unidas.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989). *Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*. Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- Ospina, P. (coord.). (2011a) *El territorio de senderos que se bifurcan: Tungurahua, economía, sociedad y desarrollo* (Vol. 68, pp. 97-146). Quito: Corporación Editora Nacional - UASB-E.
- Ospina, P. (coord.). (2011b). *El territorio de senderos que se bifurcan. Tungurahua: economía, sociedad y desarrollo* (Vol. 68, pp. 147-208). Quito: Corporación Editora Nacional - UASB-E.
- Ossenbach, G. (1999). La educación en el Ecuador en el período 1944-1983. *Estudios Interdisciplinarios en América Latina y El Caribe*, 10(1).
- Pease, F. (2014). *Los Incas*. 4ª ed. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pequeño, A. (2007). *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: Abya-Yala; FLACSO, sede Ecuador.
- Pequeño, A. (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: FLACSO, sede Ecuador, Ministerio de cultura del Ecuador.
- Perette, C. (2011). La constitución multicultural, el estado de derecho y la flexibilización de las formas jurídicas. Breve reseña de la justicia indígena del pueblo Chibuleo en Ecuador. *Derecho y Ciencias Sociales*. (5), Buenos Aires: Red Instituto de Cultura Jurídica y Maestría en Sociología Jurídica.
- Plan Educativo Institucional (PEI) 2012-2013. *Unidad Educativa Intercultural Bilingüe "Chibuleo"*. Disponible en: <https://docplayer.es/60460807-Ministerio-de-educacion-subsecretaria-de-administracion-escolar-proyecto-nueva-infraestructura-educativa.html>

- Plan Educativo Institucional (PEI) 2013-2014. *Unidad Educativa Intercultural Bilingüe "Chibuleo"*. Disponible en: <https://docplayer.es/60460807-Ministerio-de-educacion-subsecretaria-de-administracion-escolar-proyecto-nueva-infraestructura-educativa.html>
- Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) 2013 – 2017. Disponible en: <https://observatorioplanificacion.cepal.org/sites/default/files/plan/files/Ecuador%20Plan%20Nacional%20del%20Buen%20Vivir.pdf>
- Portais, M. (1987). Las ciudades intermedias de la sierra: actores y espacio. En S. Allou et al., *Geografía básica del Ecuador*. T. III, Geografía Urbana. El espacio urbano en el Ecuador: Red urbana, región y crecimiento. Quito: CEDIG-ORSTOM-IGM-IPGH.
- Porras, A. (2005). *Tiempo de indios. La construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano (Las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997)*. Quito: Abya-Yala.
- Prieto, M. (2005). *Mujeres ecuatorianas: entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*. Quito: CONAMU, FLACSO Sede Ecuador, UNIFEM, UNFPA.
- Propuesta de la comunidad educativa como insumo para el nuevo Plan Decenal de Educación 2016-2025 (febrero 2016). Red de Maestros y maestras por la revolución educativa.
- Proyecto emergente de Unidades Educativas del Milenio y Establecimientos Réplica (2012). Ministerio de Educación. Disponible en: <https://educacion.gob.ec/proyecto-emergente-de-unidades-educativas-del-milenio-y-establecimientos-replica/>
- "Punto de orden" (13 de octubre 1992). Diario *El Herald*. Ambato.
- Quinatoa, E. (2013). Los Otavalos. Símbolos, signos y significados de su vestimenta. *Artesanías de América*(73), 58-65.
- Racedo, J. (2013). Construcción de la identidad en las nuevas organizaciones de pueblos indígenas originarios: Continuidades y cambios. *Runa* [online]. Buenos Aires. 34(1), 49-57. Recuperado el 31/07/14 de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96282013000100004&lng=es&nrm=iso
- Ramos, A. (1994). The hyperreal indian. *Critique of Anthropology*,, 14(2), 153-171.
- Ramos, A. (2013). John Murra y la conformación de una "comunidad andina". En Lorandi, A. (Ed). *El Ocaso del Imperio: Sociedad y cultura en el centro-sur andino*. Buenos Aires: Antropofagia.

- Ricard, A. (2000). *La aventura creativa: las raíces del diseño*. Barcelona: Ariel.
- Riccini, R. (2008). Diseño y teorías de los objetos. En S. Fernández, y G. Bonsiepe (comp.), *Historia del diseño en América Latina y el Caribe. Industrialización y comunicación visual para la autonomía* (pp. 292-298). São Paulo: Blücher.
- Rodríguez, L. (2013). De “pueblos de indios” a “pueblos originarios”. Reflexiones sobre legitimidades e ilegitimidades de ayer y de hoy en Tucumán. En Lorandi, A. (Ed). *El Ocaso del Imperio: Sociedad y cultura en el centro-sur andino*. (pp. 105-124). Buenos Aires: Antropofagia.
- Roach, M., y Eicher, J. (1992). Dress and identity. *Clothing and textiles research journal*, 10(4), 1-8.
- Rocha, C. (2018). El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México. *Estudios Atacameños*(59), 59-78. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001101>
- Rodas, R. (2009). *Tránsito Amaguaña, su testimonio*. 4ta. Ed. Colección los centenarios del bicentenario. Quito: Trama Ediciones.
- Rodríguez Maeso, S. (2008). Relaciones de poder e inscripciones identitarias: Mujeres y diferencia cultural indígena en contextos latinoamericanos. *Ex aequo*(17), 53-70.
- Rojas, C. y Saavedra, E. (2016). (comps.). *Reflexiones en torno a la metodología del diseño*. Tunja: Editorial UPTC.
- Rowe, A. P. (ed.) (1998). *Costume and identity in highland Ecuador*. Washington DC, Seattle: The Textile Museum, University of Washington Press.
- Rowe, A. P. (ed.) (2007). *Weaving and Dyeing in Highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press.
- Rowe, A. P. (ed.) (2011). *Costume and History in Highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press.
- Salazar, C. (2006). Pueblo de humanos: metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia . *Anthropologica [online]*, 24(24), 5-27. Disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122006000100001&lng=es&nrm=iso
- Saltzman, A. (2004). *El Cuerpo Diseñado*. Buenos Aires: Paidós.

- Sánchez, J. (comp.). (1990). *Etnia, poder y diferencia en los andes septentrionales*. Cayambe: Abya Yala.
- Sánchez, J. (2010). *El Movimiento indígena ecuatoriano*. 2da. Edición. Quito: Abya Yala.
- Sánchez, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. (2da. ed.). Quito: ABYA YALA.
- Saulquin, S. (2010). *La muerte de la moda, el día después*. Buenos Aires: Paidós.
- Saulquin, S. (2014). *Política de las apariencias: nueva significación del vestir en el contexto contemporáneo*. Buenos Aires: Paidós.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). (2015). *Agenda Zonal ZONA 3-Centro. Provincias de: Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Pastaza 2013-2017*. Quito. Disponible en: <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/11/Agenda-zona-3.pdf>
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Silva, E. (2005). *Identidad Nacional y poder*. 2ª ed. Quito: Abya Yala.
- Simón, G. (2009). *La trama del diseño. Porqué necesitamos métodos para diseñar*. México DF: Designio.
- Simmel, G. (1938). *Cultura femenina y otros ensayos*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Squicciarino, N. (2012). *El vestido habla: Consideraciones psico-sociológicas sobre la indumentaria* (5ta. ed.). Madrid: Cátedra.
- Stark, L. y Klein, H. (1985). *South American Indian languages: retrospect and prospect*. Austin, US: University of Texas Press.
- Stark, L. (1991). El rol de la mujer en los levantamientos campesinos de las altas llanuras del Ecuador. En: Ehrenreich (comp.). *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas*. Cayambe: Abya Yala.
- Stoking, G. (1991). *Colonial Situations. Enssays on the contextualization of ethnographic knowledge* (Vol. 7). Madison: The Univ. of Wisconsin Press.
- Stone, G. (1962). Appearance and the self. *Human behavior and the social processes: An interactionist approach*. New York: Houghton Mifflin.

- Stresser-Péan, C. (2013). De la vestimenta y los hombres: una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Stryker, S. (1980). *Symbolic interaction, a social structural version*. Menlo Park, CA: Benjamin Cummings.
- Tamagno, L. (2009). *Pueblos indígenas: Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos.
- Taranto, E. y Mari, J. (2008). *Textiles argentinos*. Buenos Aires: Maizal
- Tello, E. (2012). *Movimiento Indígena y sistema político en Ecuador. Una relación conflictiva*. Quito: Abya Yala.
- Tennant, C. (1994). Indigenous Peoples, International Institutions, and the International Legal Literature from 1945-1993. *Human Rights Quarterly*, 16, 1-5.
- Theodossopoulos, D. (2012). Indigenous attire, exoticization, and social change: dressing and undressing among the Emberá of Panama. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(3), 591-612.
- Travers-Spencer, S. y Zaman, Z. (2008). *Directorio de formas y estilo para diseñadores de moda*. Barcelona: Acanto.
- Tunstall, E. (2013). Decolonizing Design Innovation: Design Anthropology, Critical Anthropology, and indigenous knowledge. En Gunn, W; Otto, T. and Smith, R. (eds.). (2013). *Design anthropology: theory and practice*. London: Bloomsbury.
- Turner, T. (2012). The social skin. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, II(2), 486-504.
- Vega, A. y Guerra, N. (2015). Fajar/ceñir/envolver. Chumpi y fajas. Objetos y prácticas vestimentarias de indias y guaguas en Potosí y La Plata, siglos XVI y XVII. *Fronteras de la Historia*, 20(1), 200-229.
- Vicuña, B. (2008). Los Tejidos de América Surandina. *Artesanías de América. Revista del CIDAP*(66), 135-168.
- Vilchis, L. (2014). *Metodología del diseño. Fundamentos teóricos* (4ta ed.). México DF: Designio.
- Volpintesta, L. (2015). *Fundamentos del diseño de moda. Los 26 principios que todo diseñador de moda debe conocer*. Barcelona: Promopress.

- Weigert, A., Teitge, J., y Teitge, D. (1986). *Society and identity, toward a sociological psychology*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Wray, N. (1989). La constitución del movimiento étnico-nacional indio en Ecuador. *América indígena*, 49(1), 77-99.
- Wright, S. (1998). The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today*, 14(1), 7-15.
- Yépez, P. (2015). *La cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas. Su permanencia en el Ecuador intercultural y plurinacional*. Quito: Abya Yala
- Ynoub, R. (2015). *Cuestión de método. Aportes para una metodología crítica*. (Vol. Tomo I). México DF.: Cengage Learning.
- Zambrini, L. (2019). Diseño e indumentaria: una mirada histórica sobre la estética de las identidades de género. Cuaderno 71. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, ISSN 1668-0227. Disponible en: https://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicacionesdc/archivos/694_libro.pdf