





Discografía ecuatoriana de la década de 1960

Música popular ecuatoriana

Para entender el producto que contiene estos empaques y sus diseños (material discográfico) es necesario analizar la música popular ecuatoriana, sin dejar de lado la tarea primordial de ubicar quiénes fueron los gestores de esta expresión cultural. El análisis estético visual de esta obra se cruza con las implicaciones sociales que se generan en las representaciones. Al analizar el diseño de las portadas de discos se está hablando también de un sistema de representaciones que son cualquier tipo de lenguaje que expresa significados. Stuart Hall (1997a) propone que hay dos sistemas de representación: “Primero, está ‘el sistema’ mediante el cual toda suerte de objetos, gente y eventos se correlacionan con un conjunto de conceptos o *representaciones mentales* que llevamos en nuestras cabezas” (p. 16); y segundo, “debemos ser capaces de representar o intercambiar sentidos y conceptos, y podemos hacer esto solo cuando tenemos acceso a un lenguaje compartido” (p. 17). Aunque todo este sistema de representación se basa en una clasificación que comparte una sociedad que tiene una cultura en común, cada individuo lo puede interpretar de manera distinta dentro de mapas conceptuales similares. Estas categorías, muchas veces, se crean a partir de relacionar semejanzas y diferencias entre conceptos.

Para Hall (1997a), “la relación entre las ‘cosas’, conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje. El proceso que

vincula estos tres elementos y que los convierte en un conjunto es lo que denominamos ‘representaciones’” (p. 18). Así, para efectos del caso, la representación también une tres mundos: el lenguaje del diseño de las portadas, el arte y la música. A nivel del lenguaje, en un rastro histórico se han encontrado visualmente estos elementos en representaciones del mestizaje y del indígena. Ello se describe con un lenguaje de conceptos bajo los cuales se ha expresado la representación gráfica de portadas de discos. Estas gráficas producen significados en la sociedad ecuatoriana, que nacen a partir de la relación entre el indígena y el mestizo, pero ¿quién crea estas representaciones? “Las cosas *no significan: nosotros construimos* el sentido, utilizando sistemas representacionales —conceptos y signos—” (Hall, 1997a, p. 25). Según Roland Barthes (1986), las representaciones tienen dos niveles: la denotación, que se refiere a la descripción, y la connotación, que tiene relación con la cultura y lo que significa en ella. Es decir, que son las personas de una cultura las que hacen que las cosas signifiquen. “Los sentidos, en consecuencia, siempre cambiarán entre culturas y entre períodos” (Hall, 1997a, p. 61).

Entender quiénes eran los mestizos y los indígenas es entender cómo se generaron estos sistemas de representación. Como plantea Manuel Espinosa (2003), el ecuatoriano viene de la mezcla de tres razas principales, que son la caucásica o europea, la negra o africana y la americana:

De la mezcla de las tres razas nacen otras subrazas que se distinguen con los nombres de mulatos, zambos, mestizos o cholos: los primeros nacen de la unión de negro e indio, los segundos de negro y blanco; y los terceros de blanco e indio. (p. 33)

El Artículo 1 de la Constitución de 1998 declara al Ecuador como un país pluriétnico y multicultural. Por su parte, Silverio Chisaguano (2006) afirma que la interculturalidad “es una de las premisas fundamentales que el movimiento indígena ha impulsado como parte de su proyecto político, invocando reconocimiento social y aceptación mutua entre todos los grupos de la sociedad” (p. 11), y que es un derecho que ellos reclaman. Para Ketty Wong (1999), “la identidad nacional tiene una gran importancia en un país multicultural y pluriétnico como Ecuador, que ha construido su identidad con base en la ideología de la ‘nación mestiza’, pero que ha buscado su esencia en la herencia hispánica” (p. 2). De acuerdo con esto, lo nacional, por lo tanto, está sujeto al mestizaje, pero con una inclinación en lo español y no en lo indígena. Por

su parte, Eduardo Kingman (2002) señala que el término mestizaje es ambiguo porque “por un lado, el mestizaje constituye una estrategia discursiva generada desde el Estado, pero por otro ha tomado la forma de políticas y dispositivos destinados a la ‘civilización’ y ‘urbanización’ de la población” (p. 1). Es decir que si bien el mestizaje ha sido entendido de forma generalizada como el resultado de la mezcla de razas, en la práctica su interpretación ha dado lugar a una suerte de diversificación desde diferentes aristas, según quién o campo social que lo aborda o utiliza.

En términos más académicos y con el fin de entender mejor el significado histórico del mestizaje, es necesario comprender quién era el indígena ecuatoriano. Para empezar, Ibarra (1999) menciona que “en los conceptos del Estado, se creó en el siglo XIX la noción de raza, para definir a los distintos grupos étnicos nativos existentes en el Ecuador” (p. 73). Esto dio lugar a un indígena genérico, al tiempo que clasificaba socialmente a los demás: los blancos y los mestizos. Espinosa (2003), a su vez, explica que “el término ‘indio’ se utilizó en el Quito de la primera mitad del siglo XX para llamar a los indígenas que llegaban de manera temporal a la ciudad sin abandonar su residencia en el ámbito rural” y que permanecen en la ciudad temporalmente (p. 41). Ibarra (1999) amplía la descripción diciendo que “concebían al indio con ciertos rasgos físicos, vestido, lengua y una cultura material identificada en la alimentación y la vivienda; se asumía que el hábitat natural eran las zonas más altas de la Sierra” (p. 74).

Aunque estos rasgos contribuyen a identificar al indígena, no es posible esbozar una descripción general que lo defina, dado que cada pueblo ostenta elementos culturales propios y específicos. Además, tal como Chisaguano (2006) explica, “el término indígena está relacionado con la presencia de los primeros habitantes de América, [...] antes de la llegada de los invasores europeos” (p. 10). El mismo movimiento indígena toma este término para diferenciarse de otros grupos sociales. Si bien es un término para delimitarse como grupo, no es suficiente para definirse con criterios únicos.

Por esta razón, se consideran indígenas a las personas que se autoidentifican como indígenas en los censos poblacionales del país. Al comparar los censos de los años 1950, 1990 y 2001 en el Ecuador, se puede observar que el número de personas que se autodenominan indígenas son 343 745, 362 500 y 830 418 respectivamente (Chisaguano, 2006). Así, hay un descenso en la

población indígena entre los años 1950 y 1990, ya que en el censo de 1950 esta alcanzaba el 10,9 %, mientras que para 1990 era el 3,8 % de la población nacional. No obstante, para el año 2001 la cifra muestra un aumento muy alto. Esto significa que hubo un crecimiento del 44,6 % de individuos con respecto a la población total que se autodenominaban indígenas. Sin embargo, en el momento en que este indicador se cruza con la pregunta de si habla una lengua nativa, de las 830 418 personas, solo 524 136 respondieron que sí. La lengua es un importante factor identificador, sobre todo en un país muy pequeño que ostenta una gran variedad de lenguas nativas. Según Chisaguano (2006), “en el Ecuador existen 13 lenguas indígenas reconocidas oficialmente, las que pueden ser utilizadas respectivamente por cada una de las nacionalidades o pueblos indígenas” (p. 11).

A continuación, un cuadro ilustrativo de las 13 nacionalidades indígenas y sus lenguas, según datos arrojados por el censo de 2001: ocho de la Amazonía, cuatro de la región Costa y una de la región Sierra. Esta última no solo contiene la mayor población, sino que ocupa la mayor extensión territorial e influencia cultural.

Tabla 1

Lista de nacionalidades indígenas, lenguas y ubicación según censo 2001

Nacionalidad	Lengua	Ubicación: provincia
Achuar	Achuar	Amazonía: Pastaza y Morona Santiago
Awa	Awapit	Costa: Esmeraldas; Sierra: algunos cantones del Carchi
A'l Cofan	A'Ingae	Amazonía: Sucumbíos
Chachi	Cha'palaa	Costa: Esmeraldas
Epera	Sia pedee	Costa: Esmeraldas; Sierra: Pichincha
Huaorani	Wao Tiro	Amazonía: Pastaza, Napo y Orellana
Secoya	Paicoca	Amazonía: Sucumbíos
Shuar	Shuar	Amazonía: Pastaza, Morona Santiago, Zamora Chinchipe, Sucumbíos y Napo
Siona	Paicoca	Amazonía: Sucumbíos
Tsa'chila	Tsa'fiqui	Sierra: Pichincha (Santo Domingo de los Colorados)
Shiwiar	Shiwiar	Amazonía: Pastaza
Zápara	Zápara	Amazonía: Pastaza

Quichua pueblos	Quichua	Sierra y parte de la Amazonía
Saraguro	Quichua	Sierra: Loja; Amazonía: Zamora Chinchipe
Cañari	Quichua	Sierra: Cañar
Puruhá	Quichua	Sierra: Chimborazo
Waranka	Quichua	Sierra: Bolívar
Chibuleo	Quichua	Sierra: Tungurahua
Salasaca	Quichua	Sierra: Tungurahua
Panzaleo	Quichua	Sierra: Cotopaxi y Tungurahua
Quitucara	Quichua	Sierra: Pichincha
Cayambi	Quichua	Sierra: Pichincha e Imbabura
Caranqui	Quichua	Sierra: Imbabura y Pichincha
Narabuela	Quichua	Sierra: Imbabura
Otavalo	Quichua	Sierra: Imbabura
Quichua de la Amazonía	Quichua	Amazonía: Pastaza, Napo, Sucumbíos, Orellana

Fuente: Chisaguano, 2006, p. 15.

Cabe anotar que las nacionalidades son “entidades históricas y políticas que constituyen el Estado ecuatoriano que tienen en común una identidad, historia, idioma, cultura propia, que viven en un territorio determinado” (Chisaguano, 2006, p. 23). En cambio, los pueblos indígenas tienen “conocimientos ancestrales, prácticas culturales e intelectuales que han sido subordinadas a los patrones de comprensión de la cultura occidental y que cuestionan todos los referentes de validación de la ciencia, el conocimiento y las prácticas del saber hechos desde Occidente” (Dávalos, 2002, p. 89). Así, los quichuas, por ejemplo, son una nacionalidad que contiene varios pueblos. Los saberes de los pueblos son parte de su vida, de la sociedad, de su historia y de su cultura, pero también constituyen el poder. “Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta” (Dávalos, 2002, p. 90). Los españoles se dieron cuenta de que controlar los saberes era controlar a la gente, así que trataron de borrarlos; sin embargo, no lograron borrar la memoria sagrada de estos pueblos, y así estos mantuvieron las explicaciones fundamentales de la vida, la naturaleza y la cultura.

Las luchas de los indígenas a partir de la Colonia han sido muchas, ya que tuvieron que pagar tributos a la Corona española, y quien no pagaba iba preso. En las haciendas tradicionales, vigentes hasta antes del siglo XX, cada indígena

contaba con “un pedazo de tierra dentro de la hacienda, el huasipungo, que le sirve para su manutención y la de su familia, y en el que trabajaba de uno a dos días a la semana” (Dávalos, 2002, p. 91). Sin embargo, el resto del tiempo tenía que pagar al dueño de las tierras, trabajando para él. La lucha del indígena por una vida más justa ha existido siempre, pero también hubo mestizos que lucharon por reconocer e incluir al indígena como parte de una nación más justa. Por ejemplo, a partir de 1922 con la publicación del libro *El indio ecuatoriano*, del escritor y periodista Pío Jaramillo Alvarado, se creó una corriente política intelectual que reivindicó al indígena como parte de la nacionalidad ecuatoriana. Los indigenistas, como Jaramillo Alvarado, recurrieron a la política para plantear que la educación debía ser el foco de integración de los indígenas, y movilizaron la lucha por la redistribución de las tierras.

Es así como en la década de 1930 se comienza, a través del arte y la literatura, a buscar la reivindicación del indígena a partir del realismo social. En palabras de Martha Rodríguez (2015), “la lucha política directa se acompañó de un despliegue de esos rostros de lo popular en literatura y pintura; el arte fue el correlato de la progresiva presencia de esos actores en las ciudades y el campo” (p. 94). Para la década de 1940, Leonidas Rodríguez, un sacerdote que vivió y trabajó con los indígenas de la Sierra, escribió *Vida económica social del indio libre de la sierra ecuatoriana* (1949). Este libro “es una suerte de testimonio de, [...] la modificación de las pautas comunales, la incorporación limitada al sistema escolar y las relaciones con la cultura moderna” (Ibarra, 1999, p. 75). Entonces aparecen con fuerza las instituciones como “la FEI (Confederación de Pueblos y Organizaciones Indígenas Campesinas del Ecuador), los partidos de izquierda, el Congreso Católico, la Asamblea Constituyente, las redes internacionales” (Rodríguez, 2015, p. 89), que promueven las relaciones en búsqueda de soluciones.

Hasta 1960 no se dio una verdadera integración de la población indígena a la sociedad nacional, pero más adelante cambiaron temas como las “políticas de reforma agraria, con las leyes de 1964 y 1973, que uniformizan el tratamiento de toda la población rural como campesinos, sin identificar los rasgos culturales y étnicos” (Ibarra, 1999, p. 75). Si bien el propósito de dichas políticas apuntaba a una modernización de la vida rural, los verdaderos cambios se dieron décadas más tarde con la creación de Ecuarrunari (Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, que es la organización central de las etnias indígenas quichuas de la Sierra ecuatoriana, fundada en 1972) y el fuerte levantamiento indígena en la década de 1990. En efecto, “desde esa

década arrancan las políticas más claras dirigidas a los indígenas desde los indígenas” (Rodríguez, 2015, p. 92).

Otro proceso que se dio de manera significativa en la primera mitad del siglo XX fue que los indígenas y los campesinos no indígenas del campo, provenientes de varias provincias, migraron a Quito, donde se fue perdiendo la identidad de su pertenencia étnica. Todos ellos fueron a vivir a la ciudad para buscar una mejor vida. Según Chisaguano (2006), “el proceso urbanizador ha invertido la distribución poblacional por área, en el periodo 1950-2001: del 71,0 % de población rural, según los datos del censo del año 1950, se ha reducido paulatinamente a un 39,0 % en el año 2001” (p. 26). Este fenómeno dio como resultado una transformación en la cultura de la gente. En esa época, Quito era percibida como un lugar de progreso, comodidad y belleza: “Vivir en la capital significó por sí mismo un indicador de prosperidad y realización personal para la empobrecida población rural que carecía de las comodidades más elementales de la vida moderna” (Espinosa, 2003, p. 22).

La migración a la ciudad, por lo tanto, creó un fuerte conflicto entre la gente que vivía en la ciudad y los foráneos. Ibarra (1991) lo ve así: “Un cambio del rol de los indígenas tanto en los espacios productivos como en las relaciones con blancos y mestizos, señalan sin embargo una tensión con lo que implica la relación con los no indígenas” (p. 78). Espinosa (2003), por su parte, expone que el problema se evidenció en tres aspectos: “1. el fuerte sentimiento de pertenencia local de los quiteños; 2. el predominio de valores racistas en la sociedad, y 3. el aguzamiento de la competitividad laboral” (p. 43).

Como consecuencia de estos conflictos surgen los términos *cholos*, *chagra*, *longo*, *chulla* y el grupo autocalificado como *gente decente*. Kingman (2002) es más explícito: “Aunque se habla de ‘sociedad blanco mestiza’[sic] (un término acuñado por los intelectuales, pero que ha pasado a ser parte del lenguaje público), en la vida cotidiana se sigue diferenciando lo blanco, lo mestizo, lo cholo y lo indio” (p. 4). Estos términos se utilizaron para categorizar a la gente, dándole un lugar dentro de la sociedad, pero sin dejar escapar un tinte peyorativo.

El término *cholo* ha sido tema de debate de algunos investigadores; existe discrepancia sobre lo étnico, porque se lo ve como un tipo de blanqueamiento a un grupo de indígenas para que forme parte de una sociedad nacionalizada, pero su origen proviene de inicios de la Colonia con el significado de *perro*, dirigido

a los hijos de españoles con mujeres indígenas. Más adelante, este término fue utilizado para definir un tipo de mestizaje, que era del hijo de mestizo e indígena. Para algunos antropólogos, el *cholo* es una persona que tiene un pie en el mundo indígena y otro en el mundo hispano. Muchos viajeros extranjeros utilizaron el término *cholo* indistintamente para significar mestizo. Para los quiteños de la primera mitad del siglo XX, sin embargo, el término *cholo* “tenía una acepción racial más específica; servía para denominar a los mestizos de rasgos indígenas” (Espinosa, 2003, p. 34). En resumen, el *cholo* es un indígena que migra a la ciudad con pocos recursos y se transforma culturalmente en un mestizo que logra repentinamente tener una posición económica buena. El mismo autor lo explica así:

Se puede señalar que si el ascenso social del cholo dependía de la educación y el comercio, el desplazamiento social y étnico de indio a cholo estuvo mediatizado por el trabajo en la construcción y el servicio militar en el ejército. (Espinosa, 2003, p. 41)

En cuanto al término *longo*, este viene del quichua, que quiere decir “muchacho”. Sin embargo, fue utilizado también como otro término para estigmatizar al indígena de poncho. Es el indígena que vive de forma definitiva en la ciudad. También se llamaba *longos* a los niños que habitaban en la casa donde la madre trabajaba de sirvienta, donde cumplían funciones de acompañantes. No obstante, Espinosa (2003) sugiere que “al parecer, esta servidumbre infantil fue de diversa condición racial: indios, mestizos, negros o mulatos” (p. 40). El término *chagra*, en cambio, fue utilizado desde el siglo XIX para nombrar al campesino no indígena, pero actualmente es el mestizo que viene de provincia a vivir en la ciudad.

Por otro lado, están los *chullas* que son los quiteños que buscaban un blanqueamiento, aparentando ser personas cultas y con dinero. Fueron los que a la final constituyeron los sectores medios de la época, buscando lidiar con la pobreza mediante la utilización de recursos ingeniosos. Agrega Espinosa (2003): “Este estilo de vida fue el que precisamente plasmó Alfonso García Muñoz cuando creó la imagen prototípica del *chulla quiteño*: ‘Evaristo Corral y Chancleta’ en la década de los 30” (p. 47). Este personaje pasó a ser el emblema de la quiteñidad que valoraba y conocía la ciudad, disfrutando de manera humorística la sociabilidad. Por último, “la llamada ‘gente decente’, estaba integrada por los sectores dominantes de origen aristocrático y los sectores medios ascendentes” (Espinosa, 2003, p. 30). Se trataba de aquellas personas que

se pensaban ajenas a cualquier tipo de rasgo o elemento indígena, y por ende prototipo de la modernidad.

Para Espinosa (2003), los términos *longo, cholo, chagra, chulla* o *gente decente* “expresaron la presencia de otro criterio en el establecimiento de la diferenciación social, a más del étnico racial. Se trataba esta vez de la definición socio-económica [sic]” (p. 50). Esto quiere decir que al aspecto racial no fue lo único que definió la movilidad social, sino los cambios culturales de los grupos que migraban, que convivían y que estaban. No solo los inmigrantes llegaron a un espacio de inferioridad, sino que para algunas personas de la urbe esto se sintió como una invasión contaminante. Ketty Wong (2011) dice que el “mestizaje racial y cultural de los pueblos hispanos e indígenas como la esencia misma de la ecuatorianidad, excluye a los grupos indígenas y afro-ecuatorianos [sic] del imaginario nacional por su condición no mestiza” (p. 179). Aquí cabe aclarar que la idea de civilización modernizante iba en contraposición de la imagen del indígena:

La formación de la nación, según dichos sectores dominantes, pasaba por la necesaria destrucción del indio. Sin embargo, habría que precisar que se trataba de la supresión del indio real y coetáneo, porque el indio arqueológico y aristocrático ya había sido incorporado al mundo simbólico de la nación. (Espinosa, 2003, p. 30)

En efecto, los indígenas como Atahualpa o Rumiñahui fueron utilizados como elementos icónicos para la creación del imaginario de la nación, pero los migrantes tuvieron que transformarse en mestizos para formar parte de la sociedad. El indígena que se transformaba en mestizo, por lo tanto, sufrió la pérdida de elementos culturales, tales como su vestimenta, su idioma, sus tradiciones, su música, su alimentación y, en algunos casos, sus nombres y apellidos. Para las décadas de 1930 y 1940, la cuestión indígena alcanzó una dimensión sociopolítica peculiar. Así, mientras la derecha defendía que la nación debía ser conservadora, católica y blanca, la izquierda buscaba la inclusión del indígena bajo un modelo unificador de mestizaje, en aras de un Estado modernizante, tal como propuso Benjamín Carrión (Rodríguez, 2015, p. 24). Algunas de las ideas de modernización tenían que ver con la educación y “desde la perspectiva estatal, la escuela fue uno de los dispositivos más importantes de mestizaje e incorporación a la cultura nacional” (Kingman, 2002, p. 6). En definitiva, se trataba de tener una nación civilizada y moderna, capaz de transformar a todos en una sociedad mestiza culturalmente, sin dejar, no obstante, divisiones en el mestizaje.

Hacia la década de 1950, “el término *mestizo* empezó a utilizarse para designar a los estratos no indígenas que ostentaban una situación económica cómoda, definida por un aceptable poder adquisitivo” (Espinosa, 2003, p. 37). Si bien el mestizo nace como un mecanismo para diferenciarse del indígena y formar parte de la sociedad nacional —aunque esconda su historia—, Kingman (2002) propone que el término *mestizaje* aparece en las primeras décadas del siglo XX cuando el Estado busca educar y civilizar las costumbres, dando el nombre de mestizaje: “Mestizaje se aplica sobre todo a la población indígena y negra que debe ser asimilada a la cultura nacional; no está relacionada con procesos de incorporación de lo Otro, a no ser de manera ‘folclorizada’ o ‘naturalizada’” (p. 4).

Muchos ecuatorianos se definen como mestizos en público, pero algunos se autodefinen como blancos. En realidad, todos son mestizos de forma cultural y de cara al mundo exterior, pero siempre, internamente, se ocultan vetas en distintos contextos: “Actualmente, al interior de la sociedad nacional, hay un autorreconocimiento como mestizos y una defensa como posibilidad; pero curiosamente los aspectos positivos del mismo provienen de lo blanco, o si se quiere, de lo ‘blanco-mestizo’” (Kingman, 2002, p. 5). El mestizo era visto como una subordinación social, pero con el fortalecimiento de los pueblos indígenas a partir de sus levantamientos, el mestizaje comienza a tener una connotación buena porque se asocia a las raíces andinas. Rodríguez (2015) manifiesta que “el Ecuador de 1944, como el México de los años veinte, institucionalizó un modelo cultural de construcción nacional basado en la ideología del mestizaje” (p. 88). Para la década de 1960, se sigue defendiendo al indígena, pero sin perder la fuerte idea del mestizaje.

La influencia de los mestizos sobre el indígena es obvia, pero también existía una influencia del indígena en la sociedad mestiza. Había una interacción cultural muy fuerte entre ambos espacios. Según Espinosa (2003), “la mayoría de [los] inmigrantes de origen rural portaba un patrón cultural andino, al mismo tiempo que la ciudad decimonónica aparece totalmente influenciada por el mundo andino” (p. 51). Esto no significa que eran grupos culturales basados solo por la influencia, sino que cada uno buscó sus propias iniciativas culturales.

Algunos de los elementos de influencia fueron el idioma, la alimentación, la indumentaria, los espacios de diversión y la música. En el idioma, los indígenas aprendían el español y eliminaban el quichua, pero los quiteños en su habla coloquial comenzaron a utilizar —y se usa hasta ahora— varias palabras en quichua como