

# EXPERIENCIAS COTIDIANAS DE INTERCULTURALIDAD EN EL ECUADOR: EL GUARACAZO MUSICAL

## DAY-TO-DAY INTERCULTURALITY EXPERIENCES IN ECUADOR. THE MUSICAL GUARACAZO

**Luis Alberto Tuaza Castro, Ph.D**

Profesor e investigador Universidad Nacional de Chimborazo  
ltuaza@unach.edu.ec.

### RESUMEN

*El presente artículo analiza los alcances de la interculturalidad en la relación interétnica blanco – mestiza e indígena en el Ecuador contemporáneo. Se argumenta que la música del cantautor indígena Ángel Guaraca ha logrado unir a estos dos grupos étnicos históricamente confrontados, más allá de las fronteras étnicas y al mismo tiempo ha posibilitado la valoración de las expresiones culturales indígenas por parte de la sociedad ecuatoriana, dentro y fuera del país.*

**Palabras clave:** *etnicidad, música e interculturalidad.*

### ABSTRACT

*This article analyzes the scope of interculturality in relation to the white-mestizo and indigenous ethnic relationship in contemporary Ecuador. It is argued that the music of the indigenous composer-singer Angel Guaraca has made it possible to unite these two historically confronted ethnic groups, beyond ethnic boundaries and at the same time has enabled the appreciation of indigenous cultural expressions by the Ecuadorian society, in and out of the country.*

**Keywords:** *ethnicity, music and interculturality.*

**Recibido:** *septiembre 2015*  
**Aprobado:** *noviembre 2015*

## Introducción

Las relaciones interétnicas en Ecuador y particularmente en la Provincia de Chimborazo han sido caracterizadas por el conflicto, la desconfianza entre los blanco - mestizos y la población indígena, situaciones provocadas por el menosprecio hacia los indígenas impuestas por la colonización española y que se mantienen en parte hasta nuestros días, por la instauración del colonialismo interno (Burgos, 1997) después de la colonia. Los estudios referentes a los problemas interétnicos, las luchas de los indígenas por superar la dominación blanco–mestizo en los espacios de las haciendas y en los centros parroquiales son varios (Bretón, 2012; Carrasco 1993; Casagrande y Piper, 1959; Dávalos, 2005; Tuaza, 2011; 2014). No obstante, hace falta en la literatura académica visibilizar las experiencias concretas de interculturalidad, una vez disuelta el régimen de hacienda y la emergencia de los indígenas en la escena social y política. ¿Qué experiencias de interculturalidad se puede evidenciar en Chimborazo? ¿En qué medida las relaciones interétnicas asimétricas señaladas por los estudios de Hugo Burgos han sido superadas? Son las dos preguntas básicas que guiaran este ensayo. Para esta reflexión se toma como referencia la trayectoria artística, profesional del cantante y compositor indígena Ángel Guaraca, quien de alguna manera, a través de la música ha logrado unir a indígenas y a los blanco – mestizos más allá de las fronteras étnicas. El análisis consta de dos partes: de entrada aborda la relación blanco–mestiza e indígena antes de las dos reformas agrarias (1964 y 1973), seguidamente se analiza las propuestas de interculturalidad, tanto en el discurso del movimiento indígena como en la legislación ecuatoriana y en el debate académico, finalmente se describe la trayectoria artística de Ángel Guaraca, destacando la manera cómo la música permite el acercamiento de los grupos étnicos en cuestión y la valoración de lo indígena.

## La relación blanco – mestizo e indígena

La historia de los pueblos indígenas de América Latina y en el caso particular del Ecuador ha sido ca-

racterizada por el racismo y la exclusión por parte de los blanco-mestizos (Quijano, 2005). Con la instauración de la colonia, los colonizadores europeos no solo despojaron a los indígenas de sus tierras sino que promovieron prácticas de invisibilización de lo indígena, considerándolos el modo de vida, las costumbres, la idiosincrasia de estos como peligroso y bárbaro (Adorno, 1988). Además, pusieron en duda la condición humana de los nuevos seres humanos que habían descubierto en las tierras americanas. En el caso de otorgar el valor al sujeto alterno, pronto estigmatizaron de “inferiores, menores de edad que requieren ser tutelados por alguien superior” (Adorno, 1988: 59).

La práctica de invisibilización de lo indígena se radicalizó en la época republicana, cuando en 1857 se eliminó el tributo indígena y el Estado ecuatoriano delegó la administración de la población indígena a la esfera privada (Guerrero, 2010). Desde aquel entonces, los indígenas desaparecieron de los archivos estatales y empezaron a ser administrados en los espacios de las haciendas, los centros parroquiales y la iglesia por la triple alianza hacendado, cura párroco y los tenientes políticos blanco-mestizos (Casagrande y Piper, 1959).

La relación interétnica consecuente de la administración privada se caracterizó por la dominación de los blanco-mestizos sobre las poblaciones indígenas, quienes para justificar esta realidad crearon los diversos estigmas, tal como se puede apreciar en las diversas consideraciones sobre “los indios” que hace, Emilio Bonifaz, nieto de Neftalí Bonifaz, heredero de una parte de la hacienda Guachalá, en Cayambe, Pichincha, en su obra “Los indígenas de altura”, publicada en 1976.

En efecto, Bonifaz, sostiene que los indios no tienen verdadera religión, “sus fiestas de religión son, desde luego, una mezcla de lo pagano con lo católico. En San Pedro, San Juan, ... se dan las grandes chumas del año, (con baile, que dura entre 4 y 7 días) y de las cuales no vuelven en sí sino lentamente, a lo largo de varios días” (Bonifaz, 1988: 457), que los indígenas carecen de la noción del tiempo, así “...lo pasado ya no influye en sus vidas, y, por lo mismo, puede desaparecer de su memoria” (Bonifaz, 1988: 461), que, “el indio es más fiel cumplidor de una orden, que bastará sea dada una sola vez para el resto de su vida” (Bonifaz, 1988: 462), que carece de la capacidad de raciocinio, por cuanto que “la mente del indígena serrano no es lógica” (...) “el comportamiento general parece ser infantil”. (Bonifaz, 1988: 462). Además, señala que los indígenas “son apegados a su tierra, porque el indio cultiva una “mancha” de tierra de pocos metros cuadrados que es lo único que ha quedado de su tierra arable y no

se irá sino hasta cuando esta haya desaparecido; y a veces, ni así. Intentará romper la cangagua si es de periodo reciente, y cultivarla, a pesar de su bajísima fertilidad” (Bonifaz, 1988: 464).

En este sentido, “tienen resistencia a cambiar definitivamente de residencia y suelen decir: aquí nacer, aquí morir. Su apego a la tierra ha sido calificado de casi “vegetal”(Bonifaz, 1988: 470). Acotaba también que el indígena es incapaz de aprender lo nuevo, “cuando falta una fuerza extraña que les presione, olvida lo bueno adquirido y vuelve a sus costumbres” (Bonifaz, 1988: 472), incompetente para comprender las bondades del progreso, “si alguna vez un indio tenía por costumbre transitar por un terreno y se les rodea de zanjales, abrirá “portillos” (pequeños pasos) continuará transitando por el lugar acostumbrado” (Bonifaz, 1988: 475), habituado a cosechar 4 quintales de cebada, “si se les dice que con fertilizantes químicos cosechará 12 y se le regala los fertilizantes, dudará porque pensará a algo semejante a esto: “Quizás mejore la cosecha... quizás pierda del todo sementera...” y esa duda bastará para que ponga resistencia al cambio” (Bonifaz, 1988: 495).

Asimismo, son dóciles a recibir órdenes “los que quieren ir al corte de trigo pónganse allí; y los que quieren ir a cavar papas, pónganse allá, se quedarán todos dubitativos y murmurando entre dientes palabras encaminadas a conocer la opinión del vecino. Pero, en el momento en que uno cualquiera se decida, incluso un juvenil Beta, todos los seguirán” (Bonifaz, 1988: 479).

En cuanto a la movilidad social sustenta, “en general, se observa poco afán de subir en la escala social de dominancia” (Bonifaz, 1988: 481). En referencia a la indumentaria, “se visten con harapos” (Bonifaz, 1988: 485). La música y el baile son considerados de “monótonos, de poco movimiento, sin la menor soltura corporal, de pocas y repetidas figuras, realizadas con total falta de ímpetu” (Bonifaz, 1988: 498), “extremadamente triste y tocada en escala menor, monótona y con muy pocos cambios de intensidad” (Bonifaz, 1988: 499), no son capaces de hablar y si hacen, “hablan en voz baja; rara vez se ríen y, en cuanto a sonreír, si bien las mujeres lo hacen con frecuencia, los hombres lo hacen rara vez” (Bonifaz, 1988: 498). Todos estos estigmas presentados por Bonifaz recogiendo de las construcciones imaginarias cotidianas del mundo blanco-mestizo, no permitían encontrar en los indígenas el valor de su cultura, su idiosincrasia, y al mismo tiempo imposibilitaba las relaciones interétnicas en condiciones de igualdad, tal como se evidencia en los siguientes testimonios: “desde chiquitos fuimos educados por nuestros padres en prejuicio de los indígenas.

Nos decían que ellos son extraños, solo sirven para hacer fiestas, son borrachos, como ovejitas sin sentido. Cuando sentían pena decían, “son pobrecitos que requieren de la ayuda”, señala, María Barba, mestiza de Columbe.

Similar a este testimonio, Antonia Veloz de Guamote afirma, “Cuando los indígenas venían al pueblo sentíamos miedo, porque decían que eran salvajes, pero algunos aprovechaban también para explotar. En los días de feria, conociendo que ellos no sabían la letra, ni las cuentas, entonces, pagaban lo mínimo o en ocasiones se iban arranchando las cosas que habían venido trayendo a la feria”. Aun cuando ya se ha superado, de alguna manera, en América Latina y en el Ecuador el menosprecio, la estigmatización hacia el mundo indígena, no obstante, desde la posición esencialista de carácter despectivo se continúa viendo a los indígenas como personas que no son fieles a su identidad, que cambian su cultura de acuerdo a sus intereses. Pedro Pitarch (2003) en su trabajo sobre “Infidelidades indígenas”, señala que los rasgos más característicos de los indígenas es su volubilidad, en cuanto que estos “muestran un gran interés e incluso entusiasmo por las ideas que proceden de fuera, adoptándolas con facilidad, y mostrando, de paso, una aparente infidelidad hacia las propias; más estas adhesiones raramente duran, pues tarde o temprano son abandonadas o sustituidas por otras, a veces parecidas, pero a menudo distintas e incluso opuestas” (Pitarch, 2003: 60). Así “ideas, doctrinas, compromisos políticos, religiosos u otros \_el Dios verdadero, el desarrollo, la revolución, la ecología, el tradicionalismo, los derechos humanos\_ son tan pronto acogidos por los indios como súbitamente abandonados” (Pitarch, 2003:60). Si son acogidos, esto se da por “conocer los beneficios del mundo moderno” (Pitarch, 2003: 75).

En los contextos de globalización, y el neoliberalismo aparecen nuevas estigmatizaciones. A decir de Carmen Martínez (2000) en su trabajo sobre la “Agricultura de exportación y etnicidad en la frontera México-Estados Unidos”, los blancos - mestizos por una parte construyen a los jornaleros migrantes como personas que deben realizar las tareas más duras y humildes por salarios más bajos y en peores condiciones debido a sus características físicas y culturales, consideran como población flotante que no tienen derechos a servicios públicos (Martínez, 2000: 180-182). Pero, otro lado, se les entiende como “víctimas inocentes y pasivas que necesitan ser protegidas por el estado, los políticos y otros actores que se autodenominan sus representantes” (Martínez, 2000:182). De este modo, “en nombre de la etnicidad de los jornaleros se justifica sus condiciones

de vida y de trabajo y para negarles derechos y servicios” (Martínez, 2000:188), con los cuales se prolonga las desigualdades sociales, la persistencia del racismo y la exclusión social.

Con respecto a la posibilidad de aprender de la cultura indígena, los blanco - mestizos, decían, “qué vamos a aprender de los indios si ellos son vagos, borrachos, adúlteros, que no saben comer bien, desconocen la manera de educar a sus hijos. En la Iglesia y en la sociedad se decía que hay que civilizarles a los indios, así no se valoraba nada de lo indígena” manifiesta Padre Julio Gortaire, sacerdote Jesuita, que trabaja con los indígenas en Guamote, por más de cuarenta años. Sin embargo, con cierta preocupación por los indígenas ya desde los años cuarenta del siglo pasado, época en que emergen las propuestas indigenistas \_pensamiento favorable a los indígenas\_ con el propósito de integrar al Estado Nación se empezó a promover la valoración de lo indígena, pero en una perspectiva esencialista y folclórica (Trujillo,1993;Muratorio, 1994).

Así los indígenas aparecen como parte de la nación, herederos de los grandes líderes, Atahualpa y Rumiñahui, portadores de la riqueza cultural que se expresa en el baile, en la música, en su organización comunal y en la relación mística que mantienen con la naturaleza. Eduardo Vivieros de Castro, (2002) en su trabajo “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, sostiene que “la identidad indígena está íntimamente relacionado con la naturaleza”. Así “en la concepción amerindia el sujeto se construye en su relación con la naturaleza, donde se da la estrecha unidad del espíritu con la diversidad de cuerpos” (Vivieros de Castro, 2002: 38). Reforzando este planteamiento señala que “el hombre ve como hombres a los animales y los animales nos ven como ellos”. En la misma perspectiva de Vivieros de Castro, Bonfil Batalla sostiene que los indígenas se reconocen como “parte del orden cósmico y se aspira a una integración armónica con el resto de la naturaleza” (Bonfil, 1989:56).

La superación de las miradas despectivas, esencialistas y exóticas, la interacción social blanco-mestizo e indígena en las dinámicas de tratamiento desigual (Burgos, 1997) se podría encontrar en la vivencia y en el intercambio intercultural, tal como se plantean en los actuales debates políticos y académicos.

## Propuestas de interculturalidad

Los pueblos indígenas de América Latina y del Ecuador ha luchado significativamente por vencer el dominio colonial (Quijano, 2005). Durante las

décadas de los cuarenta a setenta del siglo XX centraron su agenda de lucha en la tenencia de la tierra y la libertad, en los años ochenta plantearon el tema de la identidad y en los noventa la participación política electoral y la emergencia en la escena política representativa (Martí i Puig, 2010). Tanto en la demanda del reconocimiento de la diversidad étnica, como en la participación política pusieron de por medio el tema de la interculturalidad. Durante las movilizaciones de enero de 2000 y enero de 2001 en contra del gobierno de Jamil Mahuad y de las medidas económicas adoptadas por el presidente Gustavo Noboa respectivamente, los indígenas pusieron como slogan de lucha, “nada sólo para los indios, sino para todos” (De la Cruz, 2010).

El debate por la interculturalidad alcanzó el momento culminante en el contexto de la elaboración de la nueva Constitución ecuatoriana (2007). El tema atrajo el interés de las organizaciones indígenas y de los intelectuales vinculados con las luchas de los movimientos indígenas y afroecuatorianos (De Souza, 2006; Ramón, 2008; Walsh, 2008), quienes promovieron la reflexión en torno al acercamiento conceptual a la interculturalidad. Así, la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), llegó a considerar que el principio de la interculturalidad “respeto la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y de más sectores sociales ecuatorianas, pero a su vez demanda la unidad de estas en el campo económico, social, cultural y político en aras de transformar las actuales estructuras y construir un nuevo Estado plurinacional en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre las nacionalidades” (CONAIE, 2007: 1).

La Confederación Nacional de Organizaciones, Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), por su parte en su propuesta a la Asamblea Constituyente del Ecuador, sugirió que “la interculturalidad no es tolerarse mutuamente, sino construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa” (FENOCIN, 2008: 17), esto supone \_según esta organización\_ que, “los campesinos, los indígenas y negros sean reconocidos como auténticos ciudadanos” (FENOCIN, 2008: 3), “el reconocimiento y la búsqueda de la superación de prejuicios, del racismo, las desigualdades, las asimetrías, bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes”(FENOCIN, 2008:16), “un proceso dinámico, sostenido y permanente de relación, comunicación y aprendizaje mutuo” (FENOCIN, 2008: 16).

Para ello, según esta organización “la interculturalidad debe fundarse en el desarrollo de la demo-

cracia, en cuanto que desarrolla las diversidades y se asienta en la concepción de la ciudadanía universal y rechaza las divisiones corporativistas de la sociedad y la política” (FENOCIN, 2008:17).

Además, “la interculturalidad, solo es posible en la medida que sea asumida por toda la sociedad, reconociendo para esto los valores, derechos y modos de vida de todos, forjando un espacio nacional común” (FENOCIN, 2008: 17).

En conexión con el planteamiento de FENOCIN, Ramón (2008) abogó por la interculturalidad. Para él, la interculturalidad, reconoce el derecho a la diferencia y la diversidad, enfatiza la necesidad de construir la unidad, reconociendo y estableciendo instituciones y mecanismos que posibiliten el encuentro creativo y equitativo entre los diversos; no permite que los pueblos indígenas sean tratados como minoría, a las que se les entrega una parte minúscula del Estado, sino atraviesa a todas las normas, instituciones y prácticas del país; permite un tratamiento flexible a las distintas formas de la diversidad, porque aplica tanto a los territorios en los que viven un solo pueblo, así como a territorios compartidos, donde se reconoce el estatuto étnico de un ciudadano que así reclamare; promueve el conocimiento, la convivencia, la equidad y la acción creativa entre los diversos; ofrece una salida a los pueblos afrodescendientes (la mayoría de los cuales no viven en territorios específicos) y a los mestizos (cuya identidad está bloqueada por haberse construido como una contra imagen del indio), para encontrar elementos de unidad con el mundo indígena, y convertir al problema de la construcción de la nación incluyente, en un problema de todos y no solo de los indios (Ramón, 2008:1-3).

Para Walsh (2000), la interculturalidad apunta a la necesidad de construir una interacción y convivencia entre la diferencia, redefiniéndose y ampliándose de las convenciones que han controlado sus primeras apariciones dentro de la educación bilingüe indígena (Walsh 2000, 10). Sin embargo es paradójico por cuanto que: por un lado, parece ser un paso importante para construir instituciones plurales y otro tipo de sociedad, pero por el otro, lleva el peligro de ser una estrategia de doble juego \_reconocer las diferencias étnico-culturales\_ y a la vez debilitar la diferencia y las luchas socio-políticas y culturales para socavar la movilización y la resistencia (Walsh, 2000: 17). Propone entender la interculturalidad desde “el significado histórico y socio político como reivindicación (de pueblos indígenas o también negros) frente a sociedades sumamente racistas” (Walsh, 2000:23).

Esta misma autora (2008), en su último traba-

jo sobre “Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente”, sugiere entender la interculturalidad como “proceso y proyecto político, social y ético” (Walsh, 2008: 3). Así para ella la interculturalidad expresa algo por construir. Va más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, “un proceso y proyecto social político que tiene como meta la construcción de sociedades relacionales y condiciones de vida nuevas y distintas” (Walsh, 2008: 6). Sugiere la idea de la interculturalidad desde la perspectiva crítica, acto que consiste en “ver la diferencia colonial que ha negado la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos y su dominio ancestral” (Walsh, 2008: 12). Aunque reconoce también que la interculturalidad es el “elemento cardinal de las políticas de corte neoliberal multiculturalista” (Walsh, 2008: 10).

De cierto modo, De Souza coincide con Walsh al considerar que “la interculturalidad supone una cultura compartida, postcolonial desde el reconocimiento del racismo”(De Souza, 2006:20), la priorización de los derechos colectivos y la justicia histórica. En contraste con el Estado monocultural considera que se requiere del pluralismo jurídico, el diseño de una constitución que contemple las diferentes formas de deliberación democrática. Para este autor es menester “crear no solo la biodiversidad sino unademosdiversidad, es decir, diversidad de democracia o democracia de varios tipos” (De Souza, 2006: 31), “el reconocimiento de la justicia indígena, el paso de la nación a plurinación, del pluralismo político eurocéntrico a la democracia intercultural, del desarrollo capitalista dependiente al sumakKawsay o suma qamaña” (De Souza, 2012: 17-35), pero también la interculturalidad tiene que ver con la parte epistemológica en la medida en que se da el diálogo de saberes entre el conocimiento occidental y los otros saberes, tomando como base la idea de la ecología de saberes (De Souza, 2010). En conexión a la serie de reflexiones de carácter teórico en torno a la interculturalidad, sostengo que desde un acercamiento etnográfico es necesario visibilizar las diversas experiencias de interculturalidad que se puede evidenciar en el habitus cotidiano.

## El guaracazo musical

En la década de los noventa, tras los levantamientos indígenas de 1990 y 1994, los indígenas empezaron a visibilizarse en la escena política nacional. Consecuencia de estos dos acontecimientos, en la sociedad se empezó a gestar las miradas favorables hacia los indígenas. De las consideraciones de “indios rocosos y sucios” se pasó a la de “los señores indígenas”, tal como recuerda María

Veloz, de Riobamba, “yo recuerdo que antes tratábamos mal a nuestros indígenas, pero cuando se levantaron demostraron que ellos son más organizados que en la ciudad, que tienen fuerza. Se decía “hijitos” cuando veían con cariño, sino se insultaba con palabras groseras. Hoy decimos señores indígenas, porque pienso que así respetamos más”.

En el contexto de las reivindicaciones políticas y sociales desde la parte artística, aparecieron otras estrategias de visibilizar lo indígena, y así provocar el acercamiento de los indígenas y blanco-mestizos, a decir de Ángel Guaraca “de conquistar el corazón del pueblo a través de la música” (Radio Sensación, 15-03-15). En efecto, la música, según los estudios antropológicos crea redes de interrelación, permiten comprender el alcance de las relaciones sociales (Coplan, 2001). Lévi-Strauss (1987) decía “los instrumentos musicales tomados en forma independiente no tendrían existencia lógica” indicando así que la música alude a un hecho social, a una construcción cultural, en definitiva, a decir de Coplan (2001) a un “contexto”.

En esta misma perspectiva, la antropóloga británica Ruth Finnegan sugiere ver en la música, “los procesos activos, las prácticas y convenciones a través de los cuales las personas producían y experimentaban colectivamente la música (Finnegan, 2001: 6). La producción musical de Ángel Guaraca integra a indígenas, mestizos, blancos y afrodescendientes.

Dentro y fuera del Ecuador las melodías de Guaraca atraen la inmediata atención de los oyentes y al mismo tiempo construyen una comunidad imaginaria (Anderson, 1993), más allá de las fronteras étnicas. Carlos Altamirano, mestizo de Riobamba señala, “cuando escucho la música de Ángel Guaraca siento el correr de la sangre indígena en mí, porque soy indio. Cuando voy a los conciertos de Guaraca, canto, bailo, hablo en kichwa. No sé exactamente lo que digo en kichwa, pero disfruto hablando y cantando en kichwa”.

En el concierto del carnaval 2014 en Guayaquil, el animador les pregunta a los asistentes, “¿Quiéren seguir escuchando el guaracazo musical? La multitud les responde a una sola voz “siiiiiiii”. En las giras internacionales que ha realizado este cantante hacia Nueva York, Madrid, Murcia, y por Venezuela y Colombia se encuentra con la presencia multitudinaria que quieren escuchar y bailar su música. Los conciertos inician con la canción kichwa “Angelito kani, Guaraquitakani, pitatakmanchasha, pitatakchukchusha”, soy Angelito, soy Guaraquita, a quien temeré, quien me hará

temblar. Siguiendo la voz de su cantante favorito, los participantes cantan a una sola voz, "Angelito kani", identificándose así no solo con el Ecuador sino con el pueblo indígena y reivindicando de alguna manera sus raíces culturales.

El cantante y compositor Ángel Guaraca nació el 11 de febrero de 1975, en la comunidad indígena Santa Rosa de Guadalupe del cantón Guamote. Desde niño se sintió atraído por la música. "En mi casa todos eran músicos: mi abuelo, mi padre y mis tíos" recuerda Guaraca. Sostiene también que "ya de niño acompañé a mi padre y mi abuelo tocando el bombo, más tarde aprendí a entonar la guitarra. A ratos tocábamos solo por afición, sin pago, sólo por un Dios le pague y un plato de comida. Jamás he negado mis orígenes, que labraba la tierra, es por ello que tengo el apoyo de la gente por mostrarme tal como soy. De ahí que adopté el nombre "El indio cantor de América", cuyas siglas son INCA" (El Tiempo, 06-07-2009).

Ángel, similar a muchos jóvenes de las comunidades indígenas de la serranía ecuatoriana se vio obligado a dejar su comunidad y se fue a vivir a Quito. De día trabajaba ayudando a su padre y a sus tíos albañiles como oficial. Trabajó de albañil, plomero y electricista, y por las noches se dedicaba a la música. Pedro Guaraca de la Comunidad Columbe Grande lote 1 y 2 recuerda, "yo de joven trabajé en Quito y me hospedaba en la Tola, en la hospedería dirigida por los Salesianos. A ese lugar acudíamos los indígenas de todas partes a descansar. Ahí conocí a Ángel Guaraca, él venía también a descansar ahí. Todas las tardes se dedicaba a tocar la guitarra, a cantar. Así empezó, mire ahora es el cantante famoso que tenemos los indígenas. A todos nos gusta su música".

En 1997 grabó su primer cassette de 60 minutos con el título "El solista Ángel Guaraca Canta". Recorrió plazas, parques y calles. Entró en contacto con los vendedores ambulantes para promocionar su música. Recuerda que "al inicio no fue nada fácil, tuve que enfrentar con los rateros, tuve choques con la policía municipal, hacía muchos esfuerzos y a veces no conseguía nada" (El Tiempo, 06-07-2009). Sin embargo, estas limitaciones no les impidieron continuar con su carrera. El tema Ángelitokani atrajo la atención del público, así para el año 2000 con el auspicio de Producciones Zapata grabó su álbum "El indio cantor de América" que le convirtió en famoso. Más tarde en 2008 creó su propia productora discográfica con el nombre de Producciones Guaraca Internacional.

Su música recoge las canciones tanto del mundo indígena, campesino, como del espacio urbano. En versión kichwa están los temas: Angelitoka-

ni, Sawari, Tía María, Tía Lucrecia, Taita Pachito, Taruga, Tía Mercedita, Apamuwaychik, Uri urillaa-nakushkita, Sumakwarmiku, noviokunahatarichik, kasarashkankika, kuyashkawarmiku, entre otros. En castellano los temas: Toro barroso, Desde lejos he venido, Chagua chahuita, Campesino de mi tierra, Migrante, Desde lejos he venido, Me enamoré, Ecuatorianita, Vaso de cristal, Presidente carnaval, Jahuay jahuay, Ultimo año date gusto, Karishina, Con una mirada, Vas a llorar, Rosita rosada, el Guaracazo carnaval, Cuando salí de mi pueblo... Las letras y la música resaltan la vida indígena, la familia, el compromiso matrimonial, los problemas cotidianos de la pareja, la comunidad, las fiestas y las costumbres de los indígenas, la migración, el avance tecnológico, el acceso al teléfono celular y al Facebook, y los problemas que esto trae para los jóvenes indígenas.

Las melodías de su música atraen al público, hasta tal punto que uno de los asistentes al concierto de Guaraca en los carnavales de Guamote 2014, manifiesta "este Guaraca adivinó mi problema. Casi estuve a punto de dejar a mi esposa, pero este canto de kuyashkawarmiku me compromete más con mi mujer y mis guaguas".

Los conciertos del indio cantor de América, atrae al público de todas las edades, rompe con las fronteras étnicas y religiosas. "Antes la música indígena parecía ser triste, pero las canciones de Guaraca nos llenan de alegría. Quiera, o no quiera nos hace bailar. Nadie se queda indiferente" manifiesta Lourdes Hidalgo de Quito. "Hasta hace años estaba prohibido los bailes para los evangélicos. Los pastores decían que el canto y el baile era un asunto del demonio. Vino Ángel Guaraca, contagió con sus melodías y nos hizo bailar a todos. Recuerdo que en los carnavales de 2001, en Cacha nuestra iglesia organizó la campaña evangélica. Asistieron a este evento casi más de mil personas. Hubo la novedad de la llegada de Ángel Guaraca, y cuando empezó la música a alto parlante, entonces, todos los asistentes salieron, pese a la prohibición de los pastores y disfrutaron del baile" señala María Tene de Cacha Machán-gara.

Durante los conciertos, Guaraca interroga a la multitud, "¿Pueblo kichwadónde está?", todos responden "aquí estamos", aun en Guayaquil, incluso en Queens y Madrid donde el público en su mayoría no son indígenas, pero que se siente identificados como indios y ecuatorianos.

## Conclusiones

La trayectoria artística de Ángel Guaraca, la aceptación de su música tanto por los blanco-mestizos,

como por los indígenas hace posible el acercamiento de estos dos grupos étnicos en el Ecuador y fuera de sus fronteras. Así, la lengua kichwa, los bailes, las melodías indígenas forman parte de la expresión cultural de todos los ecuatorianos. En los espacios de migración, los ecuatorianos, más allá de la definición étnica, se identifican con Guaraca, hasta tal punto que este cantante indígena se convierte en un actor generador de la cohesión de la identidad ecuatoriana y al mismo tiempo hace viable la vivencia intercultural.

Las melodías de Guaraca, los bailes, los conciertos por un momento hacen que todos se identifiquen como “pueblo kichwa del Ecuador”, miembros de una sola nación, con un proyecto de vida común. El público se siente identificado con el pueblo indígena, perciben que por sus venas corre sangre india, descubren que su vida cotidiana, sus problemas y sus anhelos son representados por las melodías del indio cantor.

Sin embargo, una vez concluido el concierto, ya en el trayecto hacia la vida cotidiana la construcción de la comunidad imaginaria sobre la música indígena, las letras de la lengua kichwa pronunciadas alegremente corren el riesgo de perderse, porque inconsciente perviven en las mentes el racismo y el menosprecio de lo indígena.

No se puede negar la existencia de la valoración de los indígenas en su idiosincrasia, su lengua y su música por parte de la sociedad blanco-mestiza. El reconocimiento del carácter plurinacional e intercultural del Estado ecuatoriano en la Constitución 2008 es la demostración de este esfuerzo.

Hay voluntades desde los debates académicos por conocer los saberes ancestrales (De Sousa, 2010) y ver la posibilidad de un diálogo de saberes entre el conocimiento occidental y los diversos conocimientos de los pueblos indígenas. No obstante, en la cotidianidad permanece la idea de ver a los indígenas como productores del folklore y de los bailes, pero no como ciudadanos ecuatorianos que pueden enseñar realidades distintas que contribuyan a la construcción de una sociedad incluyente, capaces de dar nuevos sentidos de vida y un proyecto axiológico colectivo (Corbí, 2015) diverso que una a todas y todos.

En efecto, la mirada folclórica reproduce de alguna manera el racismo y lleva a considerar a los indígenas seres no aptos para el gobierno, las ciencias, el sistema universitario y la política, ámbitos en los cuales se continúa reproduciendo aquel “tratamiento desigual” del cual habló Hugo Burgos (1988) en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado. Habrá que ver en las futuras in-

vestigaciones, hasta qué punto las experiencias de la interculturalidad trascienden más allá de la mirada folclórica en el sistema educativa, financiera, social y política.

## Bibliografía

1. Adorno, R. El sujeto colonial y la construcción de la alteridad. En Revista de la crítica literaria latinoamericana; 1988, # 28: 55-68.
2. Anderson, B. Comunidades imaginadas. México: FCE; 1993.
3. Bonfil, G. México profundo. México: Grijalbo; 1989.
4. Bonifaz, E. Comportamiento. En Malo, Claudio (compilador), Pensamiento indigenista del Ecuador. Quito: Corporación Editora Nacional; 1988. pp. 443-503.
5. Burgos, H. Relaciones interétnicas en Riobamba. Quito: Corporación Editora Nacional; 1997.
6. Burgos, H. Tratamiento desigual. En Malo, Claudio (compilador), Pensamiento indigenista del Ecuador. Quito: Corporación Editora Nacional; 1988. pp. 399-442.
7. Bretón, V. Toacazo en los andes equinocciales tras la reforma agraria. Quito: FLACSO, AbyaYala; 2012.
8. Casagrande, J y Piper, A. La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador. En América Indígena XXIX(4). México; 1959. pp. 1034 – 1064.
9. Carrasco H. Democratización de los poderes locales. En Sismo étnico en el Ecuador. Quito: CE-DIME y AbyaYala; 1993.
10. CONAIE. La CONAIE frente a la Asamblea Constituyente: Propuesta de nueva constitución para la construcción de un estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente y laico. [Internet]. 2007 [citado 14 de mayo 2015]. Disponible en: <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf>.
11. Coplan, D. Músicas. En Revista Internacional de Ciencias Sociales. [Internet]. 2001 [citado el 20 de mayo de 2015]. Disponible en <http://www.unesco.org/issj/rics/coplanspa.html>.
12. Corbí, M. La construcción del proyecto axiológico colectivo desde el paradigma postreligioso. En Revista Horizonte: revista de teología y

- ciencias de religión: Belo Horizonte, PUC Minas. 2015. pp. 49-77.
13. Dávalos, P. Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. En Pablo Dávalos (Compilador), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO; 2005.
14. De la Cruz, R. Historia del movimiento indígena [Internet]. 2010 [citado el 20 de julio 2015]. Disponible en: [www.uasb.edu.ec](http://www.uasb.edu.ec).
15. De Sousa, B. La reinención del Estado y el Estado plurinacional. Santa Cruz de la Sierra: Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB; 2006.
16. De Sousa, B. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Ediciones Trilce; 2010.
17. De Sousa, B. Cuando los excluidos tienen derecho: Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En Boaventura De Sousa y Agustín Grijalba (Editores). Quito: Fundación Rosa Luxemburg y AbyaYala; 2012.
18. Finnegan, R. ¿Por qué estudiar la música? Reflexiones de una antropóloga desde el campo. En *Revista Transcultural de música*. [Internet]. 2002 [Citado el 14 mayo de 2015]. Disponible en: [www.sibetrans.com](http://www.sibetrans.com).
19. FENOCIN. Propuesta de interculturalidad. [Internet]. 2008. [Citado el 20 de mayo de 2015]. Disponible en: <http://viacampesina.org/es>.
20. Guerrero, A. Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura. Quito: FLACSO, Instituto de Estudios Peruanos; 2010.
21. Lévi-Strauss, C. Mito y significado: Madrid: Alianza; 1987.
22. Martínez, C. Agricultura de exportación y etnicidad en la frontera México-Estados Unidos. En *Ecuador Debate* n° 51. Quito: CAAPP; 2000.
23. Martí i Puig, S. Después de la “década de los pueblos indígenas”, ¿Qué? El impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina”. En la *Revista Nueva Sociedad* # 227, 2010. pp. 59-82.
24. Muratorio, B. Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a finales del siglo XIX. En Blanca Muratorio (compiladora) *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO; 1994.
25. Pitarch, P. Infidelidades indígenas. En *Revista de Occidente* N° 270. 2003. pp. 60-75.
26. Quijano, A. El movimiento indígena, la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina. En *Polis* # 10. [Internet]. 2005. [Citado el 25 de mayo de 2015]. Disponible en: <http://polis.revues.org>.
27. Ramón, G. ¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la constitución? Quito; 2008.
28. Trujillo, J. *Indianistas, indianofilos, indigenistas*. Quito: ILDIS, Abya-Yala; 1993.
29. Vivieros de Castro, E. *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena*. Río de Janeiro: Museo Nacional; 2002.
30. Walsh, C. Políticas y significados conflictivos. En *Estudios interculturales* N° 2. Riobamba: Pedagógica Freire; 2000.
31. Walsh, C. *Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente*. Quito: Universidad Andina; 2008.
32. Tuaza, LA. *Crisis del movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO; 2011.
33. Tuaza, LA. Comunidades indígenas de la Provincia de Chimborazo, Ecuador: permanencia de las sombras del régimen de hacienda. En *Revista Antropológica*, Año XXXII, # 32. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; 2014. pp. 191-213.