



Novos Cadernos NAEA

v. 29, n. 2 • maio-ago. 2026 • ISSN 1516-6481/2179-7536



CULTURA, PODER E IDENTIDAD EN EL ECUADOR PREHISPÁNICO Y COLONIAL TEMPRANO

CULTURE, POWER AND IDENTITY IN PRE-HISPANIC AND EARLY COLONIAL ECUADOR

Carlos Ernesto Flores Tapia  

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador

Karla Lissette Flores Cevallos  

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador

Daniel Nicolas Flores Cevallos  

Universidad de Sevilla, Sevilla, Espanha

RESUMEN

Este artículo analiza la historia de la cultura e identidad del Ecuador, desde el periodo prehispánico hasta el siglo XVII, enfocándose en las relaciones de poder, la fragmentación social y los procesos interculturales desarrollados en la etapa colonial temprana. A partir de los métodos histórico-analítico y de periodización, se identifican los cambios en la conciencia social y cultural ecuatoriana. Mediante revisión crítica de fuentes documentales, se reconstruyen los procesos históricos que han configurado la diversidad cultural del país. El objeto de estudio se aborda interdisciplinariamente, integrando perspectivas de la historia, antropología y sociología, complementándose con una metodología reflexiva comparativa que contextualiza la identidad ecuatoriana en relación con el mundo andino y América Latina. La investigación examina las influencias precolombinas e hispánicas en la configuración de las identidades colectivas, destacándose cómo las relaciones de poder generaron dinámicas de fragmentación social y cultural. Asimismo, explora las manifestaciones de interculturalidad como proceso histórico de larga duración. Se evidencia que, pese a intentos de homogeneización, las comunidades conservaron y resignificaron sus prácticas culturales. Los hallazgos confirman que las comunidades mantienen prácticas culturales propias, articulando formas de resistencia y adaptación, haciendo de la riqueza intercultural un proceso histórico-dinámico marcado por tensiones, rupturas, continuidades y desafíos.

Palabras-clave: Historia, cultura, identidad, poder, Ecuador.

ABSTRACT

This article analyzes the history of Ecuadorian culture and identity from the pre-Hispanic period to the 17th century, focusing on power relations, social fragmentation, and the intercultural processes that developed during the early colonial period. Using historical-analytical and periodization methods, changes in Ecuadorian social and cultural consciousness are identified. Through a critical review of documentary sources, the historical processes that have shaped the country's cultural diversity are reconstructed. The object of study is approached interdisciplinarily, integrating perspectives from history, anthropology, and sociology, complemented by a comparative reflexive methodology that contextualizes Ecuadorian identity in relation to the Andean world and Latin America. The research examines pre-Columbian and Hispanic influences in the configuration of collective identities, highlighting how power relations generated dynamics of social and cultural fragmentation. It also explores the manifestations of interculturality as a long-term historical process. It is evident that, despite attempts at homogenization, communities preserved and redefined their cultural practices. The findings confirm that communities maintain their own cultural practices, articulating forms of resistance and adaptation, making intercultural enrichment a historical-dynamic process marked by tensions, ruptures, continuities, and challenges.

Keywords: History, culture, identity, power, Ecuador.

INTRODUCCIÓN

La historia de la cultura ecuatoriana deriva de un proceso continuo de fragmentación, resistencia y transformación, relaciones de poder que vienen configurando un entramado sociocultural complejo desde el período prehispánico hasta la actualidad, en el cual convergen, principalmente, indígenas, afrodescendientes y europeos. Este proceso viene marcado por tensiones entre la imposición de modelos hegemónicos y las estrategias de los grupos subalternos en aras a preservar, resignificar y proyectar sus identidades en contextos de cambio. De allí que la interculturalidad aparece no solo como concepto normativo, sino como realidad histórica atravesada permanentemente por conflictos, negociaciones y reinterpretaciones (Aguirre, 2021; Chiriboga, 2023).

Dicho lo anterior, esta investigación tiene como objetivo analizar la historia de la cultura e identidad en Ecuador, enfocándose en los procesos de poder, fragmentación e interculturalidad los cuales han determinado su quehacer histórico. Es así como, por ejemplo, se examinan los mecanismos mediante los cuales las estructuras de dominación inciden en las dinámicas socioculturales y económicas, así como también las respuestas de resistencia y adaptación que perfilan la identidad ecuatoriana. Es así como autores tales como Cueva (1977) señalan que la construcción de la identidad ecuatoriana es inseparable del desarrollo del capitalismo en la región y Ayala Mora (1995) enfatiza la relevancia de los procesos históricos en la configuración de las estructuras culturales y políticas del país. Por otra parte, se aborda el influjo de las estructuras coloniales, las transformaciones republicanas y los procesos de redefinición contemporánea, destacándose la complejidad de la interacción entre lo local y lo global en la construcción del imaginario nacional.

En orden a lo señalado, la investigación aplica el método histórico-analítico y el método de periodización estructurado en torno a cambios en la conciencia social y cultural. Además, se fundamenta en el análisis crítico de fuentes bibliográficas -crónicas, archivos y estudios etnográficos, entre otras- para reconstruir las dinámicas de

poder, fragmentación e interculturalidad. Por su parte, la perspectiva interdisciplinaria permite integrar la historia, la antropología y la sociología para contextualizar en el entorno andino y latinoamericano las continuidades y rupturas en la historia de la cultura ecuatoriana (Borah, 2021). La metodología empleada contempla también un enfoque fenomenológico del hecho cultural de la sociedad ecuatoriana, su complejidad y conflictividad, para luego realizar una lectura interpretativa (hermenéutica) a la luz de la historia, de la filosofía y de la antropología culturales; y finalmente intentar el bosquejo de una propuesta enfocada a la acción en el contexto de los procesos de integración regional y la globalización.

En tal sentido, el artículo explora en la primera parte las bases conceptuales y teóricas sobre la cultura e identidad en el Ecuador, estableciéndose un marco de análisis de las interacciones entre los diversos grupos sociales a lo largo del tiempo. Después, se analiza la influencia de las estructuras precolombinas hasta el siglo XVII en la fragmentación y resistencia cultural. A continuación, se reflexiona sobre la interculturalidad como proceso en permanente transformación frente a desafíos y, a la vez, ante nuevas posibilidades de reconocimiento e integración en la sociedad contemporánea. Finalmente, se presentan las conclusiones del estudio y líneas futuras de investigación.

2 ¿A QUÉ DENOMINAMOS CULTURA ECUATORIANA?

A continuación, se presenta una aproximación al discurso sobre la cultura ecuatoriana, una reflexión acerca del Ecuador desde la perspectiva del drama y la paradoja. Se dice que nuestra cultura es una cultura de quejas, que América Latina no nos ha valorado. Tal vez o quizá, más bien, hemos tendido a sobrevalorarnos para compensar nuestras deficiencias (Iturralde, 2015). Ahora bien, lo importante es ser realistas y objetivos, presentar al mundo una imagen veraz. Porque, por ejemplo, si aplicamos una mirada desde la cultura comparativa, observamos que la revolución liberal ocurre en 1895 y se mistifica ese momento como el inicio del siglo XX para el Ecuador (¿?). No obstante, ya en 1853 Sarmiento sienta las bases de la república argentina, en México se proclama la

Constitución liberal en 1865 y en Ecuador recién hacia 1925 se da inicio el siglo de las masas. En consecuencia, es necesario cambiar de óptica si es que el Ecuador existe como tal. De pronto, se puede decir que existe un paisaje, no un país.

Entonces, ¿cómo construir la comunidad nacional si estamos tan incomunicados? ¿No será que se trata de un problema cultural al cual nos ha conducido el seudo marxismo, al igual que el pragmatismo o el positivismo? Quizá ahí radique el meollo, el núcleo mismo del problema como nación. Por supuesto, esta reflexión sobre la cultura enfatiza que sin teoría no existe conocimiento posible; el saber no ocurre únicamente desde el contacto práctico. Ese lenguaje es la teoría, lenguaje que permite y facilita la lectura de la realidad. De ahí que, sin la comprensión de esta premisa, la cultura se reduce a mero ornamento o compensación, pues su verdadero andamiaje es la teoría.

En esta línea, ciertas formas culturales inciden directamente en los procesos de desarrollo económico. Por ejemplo, los europeos disponen de la rueda, pero esta no cumple una función lúdica como en América Latina. ¿Por qué? Porque existen actividades en la sociedad que no forman parte del proceso productivo, pero son requisito *sine qua non* para su realización. Así, los etnólogos observan en Oceanía que la pesca es considerada tarea productiva, pero no así la agricultura y menos aún la tala de bosques. En esta última, los aborígenes entonan cantos y bailan antes de talar, lo cual no forma parte del proceso productivo en sí; aunque sí lo posibilita, pues el bosque es concebido como cuerpo vivo. De esta manera, la vida social, no aparece como una dimensión productiva, pero sí como algo necesario y universal.

Otro ejemplo es el cristianismo, que en sus inicios tiene una misma evolución -ritos, doctrinas- y, sin embargo, posteriormente se diferencia en función de procesos civilizatorios diferentes y de formas culturales divergente como el capitalismo o el luteranismo-. Surge entonces una pregunta: ¿es mejor o no producir automóviles sin prestar atención al diseño, si este no es esencial para su función? En modelo capitalista actual, ¿qué importancia tiene el diseño? ¿Es posible el capitalismo sin publicidad o sin imágenes bellas? Es así como, aunque no son parte

directa del proceso productivo, se les identifica como componentes de la dimensión creativa del ser humano.

Además, antes incluso del pensamiento, el ser humano desarrolló el lenguaje: piensa porque habla, porque el lenguaje contiene las ideas de las cosas. Si alguien no piensa, no puede actuar. Así, han surgido nuevas formas de contacto entre recursos y necesidades, posibilitadas mediante la capacidad de inventar y crear. Circunstancia que evidencia que, a mayor pensamiento y producción, mayor disponibilidad de recursos. Prueba de ello es que desde el primer avión al satélite transcurrió menos tiempo que desde el carro romano hasta el primer avión.

Dicho lo anterior, la cultura es una actividad no relacionada directamente con la racionalidad productiva, pero resulta indispensable para su realización. Obviamente se puede dejar para mañana la cultura, pero no el acto de comer. En cuanto a definiciones, Tylor (1871: 1) señala que la cultura es «todo lo que el hombre hace, tiene y sabe». En cuanto a identidad, los ecuatorianos no tenemos una identidad consolidada. No nos conocemos, no nos conocen ... ¿acaso somos indios o europeos o africanos? Y para peor, cuando se habla de rescate cultural se piensa en los archivos, en la feria del pueblo... No queremos asumir lo que somos. ¿Cómo nos vemos a nosotros mismos? Somos un país mestizo, una población con distintos grados de mestizaje. Un sujeto social con un imaginario sujeto a condiciones de existencia tales como el hábitat, el clima, el desarrollo tecnológico, la producción, productos, la alimentación y demás características de orden físico (Tinajero, 1986).

Ahora bien, el imaginario entendido como la representación mental, es distinto de la realidad. La identidad es esa relación del sujeto social y las condiciones de vida, que son cambiantes. En este sentido, la ideología no equivale al pensamiento político, es simplemente la representación mental del mundo, compuesta no con elementos racionales, no con ciencia, sino con ambiciones, deseos, prejuicios. No obstante, la identidad mantiene una estrecha relación con la ideología, nada es permanente; si la identidad cambia, la ideología también. El ser humano es un ser histórico.

La identidad se simboliza mediante el lenguaje, el arte, las creencias religiosas, la filosofía y, a su vez, las prácticas productivas

modifican la identidad. No se trata de un proceso consciente, pensado o racional, sino de una experiencia vivida. No se expresa mediante discursos, sino con la conducta. Desafortunadamente, constantemente nos traicionamos, pues lo importante es que la conducta revele quiénes somos realmente.

Por otra parte, cabe reflexionar: ¿acaso no es antihistórico volver a lo que fue? Entonces, ¿cómo construir nuevas identidades e incorporar los cambios contemporáneos en las condiciones de vida? Más aún, si las tradiciones cumplen una función, no se puede o al menos resulta complicado sustituir hábitos tradicionales. Por ejemplo, las fiestas -como paréntesis en la vida cotidiana- permiten mantener lazos comunitarios y, por ejemplo, en Ecuador las personas que hoy desconfían del médico recurren al chamán. En esa línea, la postmodernidad implica una crisis de la razón e irrumpe lo irracional. Por tanto, hay que afirmar que saber ancestral compite con la ciencia moderna resulta una tontería. Es válido conservar ciertos elementos como recuerdo, siendo que las necesidades fundamentales causan placer -sensibilidad-: comer, reproducirse, experimentar belleza. Desafortunadamente, el ruido ha irrumpido como elemento necesario para vivir, evidenciándose una alienación generalizada.

Profundizando esta reflexión, la cultura presenta dos caras opuestas -como Juno en la mitología griega-. Una de ellas, la memoria mira hacia el pasado, pues gracias a la cultura se conservan experiencias que aleccionan al hombre en el presente. La otra, el deseo, -categoría filosófica de Hegel-, mira hacia el futuro. Toda la vida humana se configura como realización o como un conjunto de propósitos malogrados. Adicionalmente, la conciencia vuelca fuera de sí algún objeto del mundo y al volverse a sí mismo, aparece el deseo. El hombre se ve a sí mismo, siempre proyectado hacia el porvenir, en un esfuerzo constante por alcanzar esa imagen futura. En el ámbito cultural, por ejemplo, la UNESCO busca poner en valor a América Latina: su música, su geografía, sus costumbres -el río Orinoco, sus paisajes salvajes, sus fiestas-. No obstante, esa música causaba pavor al mundo europeo, no así la música de Mozart (Sassen, 2019).

Todo lo anteriormente dicho lo llevamos al horizonte social. En este contexto, el sujeto colectivo se proyecta hacia el porvenir, ante todo en función de la producción de medios de subsistencia, es decir, en la elaboración de determinados bienes. Se envía, así, un auto mensaje: aquello que se encuentra adelante aparece como proyecto. En este punto, entran en dos nociones: el sujeto imaginario (1) y el sujeto real (2). Producir con este fin se decodifica hacia el futuro. El producto transforma al sujeto, por ejemplo, el caso del esposo que, al devenir infiel, se convierte en otro.

Ahora bien, ¿cómo constituirse en sujeto-sujeto? En principio, no somos un sujeto, no asumimos esa condición; más aún dentro de una sociedad desarticulada. En ese sentido, las sociedades nacionales se constituyen en torno a un mercado. En Ecuador, tal elemento estructurador no lo tenemos. No tenemos una Nación. Por ahora, el fútbol opera como imaginario, como una suerte de pleito simbólico por los límites. Somos, pero ¿qué somos? Identidades pequeñas. Somos aldeanos. No olvido de la lengua materna el castellano. Estamos saturados de excesos, pero también somos pródigos en otras realizaciones. Aquello que somos no proviene de un único ancestro indígena, sino de dos raíces. Por ejemplo, Quito fue fundada por Almagro el 28 de agosto de 1534, junto a Colta. El Quito de hoy era simplemente un sitio de encuentro, un mercado. El templo del sol y de la luna son construcciones imaginarias (Barrera, 2021).

En cuanto al sujeto real, es necesario descifrar aquello que está en el sujeto imaginario. Por ejemplo, si se habla de la civilización del maíz o del arroz se sabe que el tipo de producto va determinando la naturaleza del productor y también del consumidor. Las formas específicas de lo humano se traducen en códigos de comportamiento cuando empieza la vida en la comunidad organizada. Las diferencias culturales introducen variantes que otorgan determinadas características al grupo humano. Lo humano universal se expresa en distintas versiones del ser humano, volviéndose un ser semiótico: productor de signos, de objetos materiales con significación no material.

En este sentido, la semiótica introduce la significación en el mundo. Las características del sujeto-sujeto representan una variante del código universal y hacen que el proceso de producción se convierta

en un medio de identificación para las comunidades humanas. Lo propio de la identidad no reside únicamente en el rito. Por ejemplo, ¿somos realmente quiteños? El ser sólo existe cuando es arrojado hacia afuera -al riesgo-, en contacto con los otros. Es en la interacción que se activa la identidad como diferenciación y es entonces cuando la personalidad joven se fortalece.

En situaciones de riesgo se activa la personalidad, allí donde la identidad se afirma. Es necesario salir, contaminarse con los otros. Los actos que nos cambian hacen que la identidad se transforme. Recrear formas pasadas -tradiciones- es el resultado de una decisión libre, de modo que, la identificación del grupo humano, la nación como unidad, acontece dentro de una comunidad de formas de vida, de proyectos, de procesos de producción del mundo circundante. En este marco, la idea de la raza cósmica se vuelve una pesadilla, pues hoy todos los pueblos son no puros, todos han optado variantes.

El proceso de globalización, para algunos, ha alcanzado su clímax. Sin embargo, se remonta a 1492 con la expansión de una forma cultural que avanza y se amplía. Un ejemplo es China que, al modernizarse también se occidentaliza. Se trata de la extensión sin límites del mercado -*blue jeans*, por ejemplo-. En este escenario, las naciones como unidades modernas pierden vigencia. Ya no se corresponden con los Estados nacionales, emergen entidades supranacionales. Por ende, la cultura como distintivo de nación ya no opera en los mismos términos: asistimos a un proceso de transnacionalización. Para bien o para mal, este fenómeno configura una cultura mundial integrada por culturas locales.

3. EL SER HUMANO EN FUNCIÓN DE LA TEMPORALIDAD

Para pasar del sujeto imaginario (1) al sujeto real (2), el requisito es la transformación de la naturaleza; sin embargo, el proceso ocurre a la inversa. Es necesario producir una multiplicidad de productos, reconociendo que la producción está condicionada por lo que la naturaleza ofrece. En este contexto, el código general reside en que cada grupo humano opta por una determinada variante en su estrategia de vida, la cual determina formas diferenciadas de ser. Tal como lo plantea

Sartre, no existe una naturaleza humana predefinida, ya que esta se hace, es decir, constituye una elección de estrategia de vida (Sartre, 1946/2020).

Cuando el ser humano alcanza un proyecto, inmediatamente se ve impulsado a buscar otro. En el plano del yo social, cada individuo comparte elementos comunes con los miembros de su grupo. No hay identidad en la naturaleza, pues el yo íntimo es absolutamente individual. Esta dualidad se manifiesta en la producción cultural. Por ejemplo, en la sinfonía de Beethoven, lo melódico -como expresión del yo social- emplea los instrumentos de su tiempo y su técnica, mientras que la personalidad única en esa melodía proviene del yo interior. Lo mismo puede decirse de la pintura y de las demás artes.

Entonces, ¿qué resulta clave en el desarrollo de la cultura? Las pautas de cultura general, el desarrollo material y la identidad como estrategia de producción, que incluyen una cierta gama de posibilidades o versiones de ser hombres. A ello se suman la lengua y el habla, la primera como un código general -léxico- y, la segunda, como la forma en la cual cada individuo emplea la lengua, esto es, las combinaciones personales de palabras.

Por una parte, la conceptualización nos conduce a revisar la constitución de la nación como proyecto común. Esto implica identificar estrategias de supervivencia, mediante la producción de determinados bienes y no otros, de ciertas maneras y no otras. Se trata del yo social que cohesiona a todos sus miembros. Las pautas de conducta, en este sentido, generan manifestaciones culturales en torno al pasado: mitos y leyendas compartidas. Estas pueden tener orígenes diversos, como la biología, la relación de pertenencia o la pertenencia grupal, entre otros factores.

Por otra parte, la nación implica división del trabajo. Se produce entonces la apropiación privada y la estratificación en clases sociales marcadas por distintos niveles de ingreso. Pues, cada grupo cumple una función específica en los procesos de producción, participando de manera diferenciada y siendo propietario de bienes diversos. La clase intermedia, por ejemplo, no participa directamente en la producción de bienes materiales, sino que usualmente presta servicios. Su papel

se vuelve más complejo y diversificado. Los propietarios, a su vez, se fragmentan en función de la tierra, la industria, el comercio, entre otros sectores. En esa línea, la clase no se define por el volumen de riqueza, sino por su función. Así, una clase puede ser propietaria de la máquina de tejer, de los bienes de capital, mientras que los otros solo acceden a través del salario. El conflicto de la clase media radica en que vive como clase alta, pero gana como clase baja.

Por su parte, la cultura opera como memoria conservadora, pero también como deseo que se proyecta al porvenir: apetencia de crear futuro, obra aún inexistente. De esta tensión entre cultura y Estado surgen contradicciones. Mientras la cultura busca el cambio, el Estado tiende a preservar. El ideal cultural es no repetir, sino transformar. El estado, en cambio, se ocupa de la cultura desde la perspectiva de la memoria -museos, bibliotecas, premios-, sin impulsar necesariamente a quienes crean cosas nuevas. Un caso paradigmático es Atenas, que condena a Sócrates. El Estado, en este ejemplo, se enfrenta a la inteligencia. Por ello, es fundamental adaptar al niño al medio en que vive, considerando las prácticas superadas y criticadas (García Canclini, 2021).

En consecuencia, en el caso ecuatoriano, pedir al Estado que se haga cargo de la cultura resulta una aberración. Se debe tener cuidado con los fondos asignados a la cultura, pues, como se ha señalado, el origen del financiamiento de un libro puede contaminarlo y también es importante el medio como el tono en que se expresa el mensaje. No es casualidad el éxito de ciertos políticos, incide, por ejemplo, el balcón o la red social en la que se presentan. En definitiva, lo peor que podría ocurrirle a la cultura es depender del financiamiento estatal.

4 PERIODIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA CULTURA ECUATORIANA

El ser social sólo puede ser pensado desde la política -forma de organización y vigencia de autoridad- o la cultura. De allí que resulta un fraude las ciencias sociales sin ideología, es como des-biologizar un organismo. Además, sin un proceso de producción simbólica no hay cultura. Despolitizar el Estado y la ciencia es la forma de arremetida ideológica del imperialismo para desaparecer sujetos sociales

particulares, favoreciendo la mundialización bajo formas universales (Castro-Gómez, 2019). Por tanto, la articulación entre política y cultura requiere sujetos con conciencia social-colectiva, es la meta de los individuos y existe a través de ellos. Por ejemplo, en Ecuador nos despertamos permanentemente en situación de riesgo -volcanes-. Asimismo, puede ocurrir que alguien se sienta identificado con un determinado colectivo, pero con la conciencia de no ser uno de ellos. Es necesario sentir y experimentar la presencia del nosotros.

Por su parte, la conciencia social-colectiva es la capacidad que tiene la sociedad para verse y pensarse como algo diferenciado de los demás. Pues, no toda comunidad constituye una sociedad, ni tiene conciencia. Esta no está determinada de manera definitiva, está constantemente haciéndose. Se trata de un proceso histórico-político-cultural que, primero, determina cambios en la conciencia social y configura la unidad de sentido -una nueva época- y, segundo, su orientación modifica el quehacer social y el sistema de valores en períodos de transición, generándose un nuevo quehacer y sistema de valores. A partir de lo anterior, se definen distintos momentos -formas- de conciencia social ecuatoriana, denominados períodos.

Profundizando lo anterior, si se superan el etnicismo y los límites estatales se puede dar paso a un auténtico proceso de interpretación, al proceso cultural. Siendo que, a partir de 1985 en Ecuador se pierden los referentes políticos y se ahonda el proceso imperial con experiencia en lo negativo. En paralelo, deviene lo postmoderno y con ello la crisis de la razón y de la ciencia. Esta crisis no se origina en la ciencia como tal, sino en su modelo de administración, estrechamente vinculado con el capitalismo. Proliferan entonces nuevas creencias, la Iglesia pierde su dominio sobre el mundo, el Estado pierde importancia -se convierte en un simple membrete- y la guerra aparece como una aberración burda (Jameson, 2021).

Entendiéndose por método de periodización el proceso de evolución y transformación de las formas de conciencia social del Ecuador. Se busca responder a la pregunta ¿por qué en una época determinada surge un producto cultural específico? Se trata de un proceso histórico. Además, si la conciencia es el objeto ¿cuándo es pertinente hablar de

conciencia ecuatoriana? Pregunta que no se puede contestar *a priori*. Así, el método de periodización permite organizar el flujo de los hechos en torno a unidades de sentido. Pero ¿cómo establecerlas? No se trata de una organización meramente cronológica, pues los hechos históricos no obedecen al calendario, se requiere buscar la razón de esos cambios -razón que no siempre se revela cuando los hechos están maduros o no-. Por tanto, la respuesta se halla en el método de periodización, particularmente en su enfoque desde un modelo generacional.

Este modelo generacional de periodización lo aplican autores como Rodríguez Castelo, (1992) y Valdano (2004) y tiene su origen en la teoría generacional de Ortega y Gasset, vinculada al historicismo alemán. Se trata de una explicación histórica que evita compromisos ideológicos con el marxismo y se fundamenta en la existencia, en cada momento histórico, de tres grupos de etarios: de 0 a 30 años, de 30 a 60 años y de 60 años en adelante. En los 15 años previos a cada frontera generacional se identifica una vertiente generacional, ya sea ascendente o descendente, respectivamente (Cueva, 1981).

El planteamiento de esta teoría sostiene que, entre los 0 y 30 años, los sujetos se encuentran preparándose; de los 30 a los 60 años actúan en la vida social y marcan el carácter de ese momento -mediante la educación, los valores, el lenguaje, los objetivos y los problemas- y, a partir de los 60 años, los individuos han cumplido con su tarea social. Esta perspectiva de análisis trae consigo un giro en la comprensión histórica, por cuanto explica los cambios a partir del tránsito generacional. En el caso ecuatoriano se suele aplicar la periodización generacional así: 1830, 1845, 1860, 1875, 1890, 1925, 1940, 1955, 1970. Parecería, sin embargo, que no hubiera historia antes de esas fechas. No obstante, Valdano mejora el esquema de Rodríguez al proponer, hacia mediados del siglo XVIII, una fecha clave: 1736, aunque con un desfase de seis años.

Por lo tanto, cabe preguntarse ¿acaso no están equivocados ambos esquemas? Por tanto, se debe considerar la forma real del método, pues en última instancia es ideológico. ¿De qué historia hablamos?, ¿por qué la historia usualmente se centra en los hechos de hombres superiores, santos, héroes, sabios? De allí que este enfoque en este tipo de personajes históricos revele un trasfondo aristocratizante. Pero ¿y los

pueblos? Porque esos protagonistas históricos llegan a ser tales gracias al pueblo en el que nacieron, a la circunstancia que los hizo posibles. Caso contrario se desmoronan como figuras de papel; se trata de un claro prototipo de truco ideológico.

Lo anterior puede interpretarse como que aparentemente nos enfrentamos a un conjunto de problemas sin soluciones razonables, cuando en realidad no lo son, únicamente están mal planteados. En los estudios de los autores antes mencionados no se otorga suficiente importancia al desarrollo de los procesos mentales. De ahí que, en toda investigación rigurosa, se requiere la capacidad para identificar problemas reales, formalizarlos, formular hipótesis pertinentes y definir vías metodológicas adecuadas para rechazarlas o no.

5 LOS POBLADORES PREINCAICOS

Los primeros habitantes de estas tierras ecuatorianas fueron pequeñas comunidades locales -hábitats específicos-, con lenguas y culturas distintas. Alguno de estos pueblos puede considerarse como la raíz de una proto-conciencia social, aunque no se puede hablar aún de una conciencia particular plenamente constituida. Estos antecedentes pueden leerse en la fábula del Padre Velasco (Tinajero, 1986). Entre tanto, la tesis sostenida por González Suárez y posteriormente ratificada por Jacinto Jijón y Caamaño -el primer arqueólogo ecuatoriano- plantea que las primeras comunidades no eran ni quitus ni shyris. Se puede hablar más bien de señoríos étnicos, una forma de organización más compleja que la simple confederación de tribus, pero aún no alcanza el estatuto de Estado. En esta etapa histórica aparecen dos factores exógenos a tener muy en cuenta: la invasión incásica y la invasión hispánica (González Suárez, 2017; Jijón y Caamaño, 1919). Cabe recordar que, en historia, el término hubiera carece de sentido, lo importante son los hechos-.

Ahora bien, con respecto al imperio inca hay que develar la verdad. Los quichuas -asociados al mito de Mama Ocllo y Manco Cápac- surgen en el centro del actual Perú, se trata de un pueblo inicialmente precario, asentado en un hábitat hostil, ubicado entre los 2.500 a 3.000 metros

de altitud, con tecnología limitada y rodeado de pueblos tales como los aimaras y chimúes, entre otros. No obstante, tienen a su favor cierto tipo de inteligencia adaptativa: fórmulas para sobrevivir y crear cultura. Por ejemplo, inventan las terrazas agrícolas que les permitieron cultivar en pendientes, diversificar productos y gestionar el riego, lo que les facilitó su expansión (González-Manet, 2004).

Además, disponen de una notable capacidad para las relaciones diplomáticas articuladas mediante sistemas de reciprocidad: los gobernantes incas ofrecían obsequios -llamas, maíz, mujeres, entre otros- para congraciarse con otros pueblos, generando un compromiso simbólico. Aunque se les decía que no esperaban nada a cambio, el mensaje implícito era claro: se obtenían beneficios mutuos, por ejemplo, al construir un granero o una vía de comunicación -obviamente obtienen el grano con el trabajo de otros, jugada genial-. Les dicen, necesitamos caminos -camino del inca- para comunicarnos y sitios de descanso -tambos- y así se van ganando la confianza y, a la vez, controlan a los pueblos sometidos. No obstante, en ciertos lugares hubo resistencia -araucanos, los cañaris, cayambis, entre otros- (Hernández, 2004).

No cabe duda de que los incas estructuraron una sociedad clasista: gobernantes, sacerdotes -el saber es la fuente de poder-, soldados y el pueblo. Las alianzas se establecían entre élites dirigentes -de pueblos a y b-, más no entre los pueblos en sí. Esto explica, en parte, la facilidad con la que el Tahuantinsuyo se desmoronó, porque la alianza no compromete a las bases de las poblaciones, dejando a los grupos desconectados, sin sentido de unidad.

Se evidencia que el incario adquiere solidez mediante la implementación de nuevas prácticas y, además, prácticas inteligentes. Entre otras se destacan:

- Reconocimiento de los dioses locales -huacas-: se aceptaban los dioses del clan o tribu local. Les dicen, me llevo tu dios al templo del sol, simbólicamente esos dioses son secuestrados, ¡-Ah!, si no cumples o no te sometes, tu dios no va a regresar-. Consecuentemente estos clanes o tribus hacen lo que les pidan con tal de no perder a su dios y quedar en la orfandad espiritual.

- El cacique amigo: se enviaban jóvenes de los pueblos conquistados al Cuzco, donde aprendían el sistema incaico. Al retornar actuaban como intermediarios o funcionarios del imperio.

- Mitmacuna -mitimaes-: aparece como la solución frente a poblaciones reaccionarias, consiste en el traslado de pobladores nativos a zonas difíciles y controladas por el incario. Son reubicados entre los demás pueblos, se trata de un proceso de control y aculturación. A los rebeldes se los traslada al centro del incario -un ejemplo representativo de esta práctica es el pueblo Otavalo- (Ballón, 2003).

En este momento de la historia, el incario ya puede considerarse un Estado -territorio, gobierno, organización jurídico-política-. Desde luego, la presencia incásica en Ecuador fue breve -no llega ni a un siglo, 80 años al sur y unos 40 años al norte-. En realidad, Quito funcionaba como un *tianguis* -mercado de encuentro- y ni siquiera la lengua inca fue asimilada por la población, sino sólo por las elites. Todo lo demás responde, en gran medida, a la fábula del escritor Juan de Velasco. Porque según la ley del incario, el Inca -hijo del sol- debía engendrar al heredero con su propia hermana. Por tanto, Huáscar era el sucesor legítimo, mientras que Atahualpa -hijo bastardo-, ambicioso y codicioso usurpa el trono. En medio de esa guerra fratricida llegan los españoles (Ayala Mora, 1999).

Cabe entonces una reflexión crítica: en el Ecuador contemporáneo no se vuelve hablar ni a problematizar, lo ocurrido con los pueblos originarios sino hasta la constitución de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE-. Queda así un gran vacío histórico considerable y, con él, la gran pregunta ¿cuál fue la historia de los pueblos indígenas durante estos siglos? ¿Por qué este silencio? La respuesta reside en la ideología histórica hegemónica. Por supuesto se puede, es más, se necesita rectificar y resulta imperativo e imprescindible entablar el diálogo intercultural profundo en el Ecuador del siglo XXI.

6 SUSTITUCIÓN DEL SUJETO HISTÓRICO

A estas alturas del devenir histórico, tras la llegada de los españoles a tierras aborígenes, se impone el discurso sobre España y su descendencia. La aparición de una gran cultura parece no contradecirse, supuestamente, con la existencia de prácticas salvajes-. Entonces, cabe preguntarse ¿cuál es la auténtica cultura ecuatoriana? Se afirma que es mestiza, pero ¿con qué derecho? Tal afirmación no es más que una forma encubierta de discriminación: un mestizo centrismo excluyente. ¿Acaso la cultura afroecuatoriana no tiene su propia música o el Tsáchilas no es ecuatoriano? ¿Acaso los que no son mestizos o blancos son folclore, manifestaciones pintorescas que únicamente despiertan curiosidad? En este período histórico nos enfrentamos a una actitud excluyente de corte claramente eurocéntrico.

Tradicionalmente, la sociología y la historia están al servicio del estudio de los europeos, mientras que otras ciencias -como la etnología- se han reservado para el estudio de los no europeos. Esta división responde a relaciones epistemológicas excluyentes que reproducen la vivencia dual de la temporalidad: el occidente con un fluir constante y proyectado al futuro, en cambio, en la cosmovisión indígena el tiempo se orienta al pasado. Por ejemplo, el turismo convierte las fiestas y costumbres en espectáculos folclóricos, pero en lugar de conducir al descubrimiento del otro, termina por cosificarlo. Incluso desde categorías contemporáneas, se clasifica para los indígenas según estructuras de clases: indígenas burgueses e indígenas proletarios (Juncosa, 1999).

Del mismo modo, las nociones de tiempo y espacio varían radicalmente entre el mundo europeo, el mundo afro y el mundo indígena, lo cual transforma la dinámica comunicativa entre las partes. Así, mientras la Declaración Universal de los Derechos Humanos prohíbe las penas corporales, en muchas normativas ancestrales aún se contempla la flagelación como parte del sistema de justicia. En este caso, el problema no es jurídico, sino profundamente cultural. Se dice que todos somos iguales ante la ley, independientemente de la cultura, sin embargo, para el Estado, los amotinamientos o los levantamientos indígenas se convierten en conflictos irresolubles -un diálogo de sordos

entre culturas-. Por ello, la violencia se convierte en el mecanismo de comunicación cuando la razón se muestra insuficiente, porque el problema es cultural, de ahí que la comunicación tiene que establecerse interculturalmente.

Por ende, urge reconocer las diferencias culturales porque el principio normativo del Derecho positivo carece de fundamento si se legisla únicamente para la generalidad. Pues, al perder de vista el Derecho a la propia cultura, se niega el pluralismo cultural. Se habla, por ejemplo, de las culturas del Ecuador, pero ¿cuál cultura? Si la dominante es la mestiza, entonces, siguiendo a Fernando Daquilema, estamos ante un Estado donde predomina la fragmentación cultural. Por otra parte, esta situación no ocurre únicamente con el caso de Ecuador; en Chile, por ejemplo, también se registra una tenaz resistencia contra el poder colonial español, como lo narra *La Araucana*- (Ercilla y Zúñiga, 1569–1589).

En conclusión, lo anterior corrobora lo señalado anteriormente, esto es, el Tahuantinsuyo fue un castillo de naipes, una estructura frágil por cuanto su expansión quichua se basó en el engaño y sojuzgamiento de los pueblos aborígenes y lejos de consolidar un verdadero proyecto de integración, el incario reprodujo jerarquías, manipulaciones y una lógica imperial que facilitó su final.

7 ¿CUÁL ES LA VERDADERA RELACIÓN ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA?

Otro de los conceptos polémicos con respecto a la historia de la cultura ecuatoriana es el concepto de descubrimiento. ¿Acaso antes de lo hispánico no existían indicios de conciencia propia? Ya en los años 20 se empieza a cuestionar la noción de descubrimiento de América, la crítica se exagera con la conmemoración de los 500 años, en 1992. Evidentemente esta discusión tiene connotaciones epistemológicas y de resistencia política. Porque, en principio, descubrir implica desvelar algo escondido -des ocultar- y, por lo tanto, se necesita el sujeto cognoscente y el objeto encubierto a ser revelado. Se trata, por ejemplo, del hombre que habla en prosa sin saber que lo hace. El caso de los antepasados

de un tal Juan o Marco -de quienes se tiene conciencia solo hasta cierta generación-, ilustra este punto: aunque se ignoren, no por ello dejan de existir. En tal sentido, el descubrimiento no implica creación, sino revelación de lo desconocido.

Se habla del descubrimiento de América, pero ¿desde qué perspectiva? Desde el punto de vista de los europeos y ¿desde el punto de vista de los americanos qué? ¿Tenían acaso conciencia de la totalidad continental, una conciencia de América? No. No existía un sujeto histórico que conociera América como totalidad. Surge, entonces, la pregunta, ¿cómo llega América a conocerse a sí misma? Tal conocimiento se produce, fundamentalmente, a través de medios europeos: cartas cartográficas, los relatos de cronistas, informes de viajes, entre otros. Esto es, América se descubre a partir de la conciencia europea. En esta línea, puede ayudar en la búsqueda de estas respuestas las obras de Edmundo O'Gorman -La invención de América- (O'Gorman, 1958), los escritos de Colón (1992) -con tintes de realismo mágico, medieval y moderno- y la obra de Tzvetan Tóodorov (1982) -La conquista de América, el problema del otro-.

Adicionalmente, es necesario también reflexionar sobre el descubrimiento de América desde ambas perspectivas: la europea y la americana. Discusión que se plantea más bien en el plano político, he allí por qué surge la resistencia frente a una lectura unilateral. Entonces, ¿cuál es la verdadera relación entre España y América? ¿Quién era, en realidad, el europeo llegado a América?

Por su parte, en otro escenario, en 1492 España expulsa a los moros y concluyen las guerras finales iniciadas en el siglo XI, en el marco de la llamada Reconquista. Paralelamente se expande el imperio Otomano sobre Turquía, África y Europa. En el siglo VIII ya había ocurrido la invasión de los moros. España atraviesa diversas etapas tales como la convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos-; la etapa denominada Al-Ándalus, caracterizada por la prodigalidad de su cultura -filosofía, agricultura, arte flamenco, entre otras manifestaciones culturales-. Por esta vía llega a Europa el pensamiento de Aristóteles mediado por figuras como Averroes y Avicena (Elliott, 2019).

Ya en ese entonces para los árabes España era su tierra. Pero sobreviene el estancamiento de España. Mientras otros reinos europeos desarrollan manufacturas y sistemas bancarios, España se refeudaliza. Además, la reina Isabel expulsa a los judíos y para que pueda llevarse a cabo el viaje de Colón hacia lo que hoy se conoce como América va a ser necesario que la reina Isabel empeñe las joyas de la corona, pues Castilla no tiene condiciones para financiar este periplo: Es entonces que para sostener las tareas de expansión se establece la Casa de la Contratación, institución que asume los riesgos del comercio ultramarino y opera bajo principios capitalista. Así también, se dictan las Leyes de Indias, reconociendo a sus habitantes como súbditos libres -están en la misma condición jurídica de los españoles-. Este reconocimiento, sin embargo, está condicionado a la aceptación de la autoridad del rey y del Papa. El Requerimiento lo redacta Juan López de Palacios Rubios (2016).

Ahora bien, en América ¿hubo o no violencia? Sí. Pero esa no fue la principal causa de la inmensa mortandad indígena. Según Dobyns, (1983), en el siglo XVI habitaban América alrededor de 20 millones de habitantes, para el siglo XVIII, la cifra se había reducido a dos millones, estableciéndose que la mayor parte de estas muertes fue causada por enfermedades como el sarampión y la tuberculosis. A ello se suma un proceso de blanqueamiento, mediante el cual muchos indígenas aceptaban la religión, la cultura y el estilo de vida hispánicos, adoptaban nombres y apellidos castellanos y comenzaban a vestirse como españoles. A la par, otras causas de mortandad fueron las acciones bélicas. Se identifican, entonces, tres grandes bloques demográficos: españoles, indígenas y africanos.

Por otra parte, cabe destacar que los siglos XVI y XVII estuvieron marcados por guerras civiles entre conquistadores. Un ejemplo emblemático es La Araucana- (Ercilla y Zúñiga, 1569–1589). En la batalla de Ñaquito, el virrey Blasco Núñez de Vela es asesinado por los encomenderos quiteños -batalla de Ñaquito-. ¿Por qué? Por el botín, pues estos encomenderos suscribían contratos para evangelizar y como recompensa recibían encomiendas. Las encomiendas eran una institución ya existente en España en el siglo X: el rey encargaba a un

caballero español la tarea de cristianizar una localidad con ayuda de las órdenes monásticas, a cambio de cobrar tributos, quedándose un determinado porcentaje con el encomendero.

En América los encomenderos quisieron hacer de las suyas replicando este modelo en una forma de feudo. No obstante, la Corona española enviaba funcionarios -jueces y corregidores, entre otros- para que se cumplan las leyes, porque, en principio, los indígenas encomendados eran súbditos de la corona, con derechos jurídicos equivalentes a los demás -como ya se mencionó en apartados anteriores-.

Otro de los hitos relevantes en este período es la Rebelión de las Alcabalas en 1592 -las Alcabalas eran impuestos-. Lo que ocurre es que este conflicto, inicialmente entre el Cabildo y la Audiencia de Quito, esto es, entre españoles con intereses divergentes, deviene en un enfrentamiento porque los encomenderos querían hacer de las suyas y no pagar dichos impuestos.

A manera de corolario, en este contexto las jerarquías de la sociedad indígena son reconocidas en la conquista a modo de interpenetración entre sociedades. Por ejemplo, el amanuense de la Audiencia no tenía derecho a portar espada ni transitar a caballo; pero el cacique sí e incluso podía ser llevado en litera -como es el caso documentado por Tamara Estupiñán sobre Francisco Atahualpa- (Estupiñán, 2010). Así entonces, la sociedad colonial, en definitiva, fue clasista, pero también reconocía ciertas jerarquías indígenas. Cabe agregar que muchos españoles mejoraban su estatus social casándose con mujeres indígenas nobles, tal es el caso de Puelles, quien se convierte en gran señor por matrimonio con la hija de un Principal.

No se procede con un aplastamiento ni se arrasa con el indigenado ni se erradica de manera absoluta su cultura. No obstante, es la gente del pueblo indígena, particularmente en régimen de encomienda, la que sufrió. Fueron ellos quienes interpusieron pleitos contra encomenderos, acontecimiento que David Andrade y Aquiles Pérez (1991) documentan en su estudio sobre Las mitas en la Real Audiencia de Quito. Pero ¿cambia esto la imagen de la Colonia? No. Fue una época de sufrimiento, de

desestructuración de la sociedad indígena que se vio forzada a adoptar una cultura distinta. No se alcanzó el ideal proclamado, se impuso otro orden, con sus propias tensiones y contradicciones.

8 EL PUEBLO DE QUITO

El siglo XVI aporta poco en materia de cultura, es considerado como un siglo de extroversión heroica. Durante este período se produce la conquista y tienen lugar las fundaciones de ciudades como Quito, Guayaquil, Portoviejo y Cuenca. Se organizan expediciones y en 1534, con la fundación de Quito, comienza a configurarse un territorio que se constituirá, posteriormente, en jurisdicción política. Para 1563 ya está constituida la Real Audiencia de Quito, a la vez que se erige un obispado que abarca toda su jurisdicción (Ayala Mora, 1999).

Cabe prestar especial atención al trabajo de la Iglesia porque hay una profunda religiosidad del pueblo expresada en la Iglesia. Se trata de un fenómeno más profundo y característico de nuestra cultura. Por su parte, la Real Audiencia de Quito está lejos de ser un territorio pacífico. Se registran constantes conflictos entre sectores hispánicos, especialmente entre encomenderos y encargados de controlar los abusos de la conquista. Algunas encomiendas eran de gran tamaño, convirtiéndose en verdaderas fuentes de poder económico, aunque jurídicamente los indígenas eran considerados súbditos libres, en la práctica eran sometidos a trabajos extenuantes que los aproximaban a condiciones de esclavitud.

Al mismo tiempo, la administración de las autoridades de la Corona era confusa -virreyes, corregidores y gobernadores, entre otros-, pues, sus competencias no siempre estaban claramente delimitadas. De esta maraña burocrática incluía ilustres y funcionarios competentes, cuyo trabajo por hacer cumplir la ley muchas veces entraba en conflicto con los intereses de los sectores hegemónicos. Aquello desembocó en guerras civiles entre conquistadores durante el siglo XVI-.

Uno de los episodios controversiales de este período es la Rebelión de las Alcabalas, porque se ha prestado a una serie de tergiversaciones, hay quienes lo desfiguran, a tal nivel, que lo presentan como el germen

del primer conato de Independencia, no obstante, tal interpretación carece de fundamento - Alonso Moreno procurador del Cabildo de Quito, aparece como la figura central de esta rebelión- (Lavallé, 2005). Pero ¿se puede hablar de la existencia del Pueblo de Quito? – La respuesta es no y, por lo tanto, los sentimientos patrióticos deben fundarse en la verdad, no en mito o mentiras interesadas.

Como se señaló anteriormente, la Alcabala es un impuesto a la destilación de aguardiente y a la circulación de productos alimenticios. No afectaba a los indígenas, sí a los encomenderos, quienes actuaban como propietarios de tierras sin serlo formalmente, pues su verdadera función era evangelizar. Vivían en Quito, pero sus encomiendas se encontraban en zonas alejas. Por ende, los vecinos de la ciudad eran, en realidad, los encomenderos, quienes encontraron representación jurídica en el Cabildo de Quito, independiente del poder central. Así, el Cabildo se convirtió en el bastión de los encomenderos frente a la Presidencia de la Audiencia. Frente a esta situación, el presidente de la Audiencia solicitó ayuda al virrey, quien envió al general Arana. Dicho general sofocó la rebelión con extrema violencia, capturó y ejecutó a los cabecillas, cuyas cabezas fueron exhibidas en la Plaza Grande como escarmiento.

A raíz del incidente de Arana, el presidente de la Real Audiencia de Quito solicita el dictamen de algunos teólogos -un dominico, un agustino y un franciscano-, por cuanto lo jurídico iba de la mano con lo teológico. Dos de ellos coinciden en un dictamen favorable al castigo, pero el dominico dictamina en contra, se trata de Fray Pedro Bedón -pertenece al grupo denominado de la colonia temprana, pintor, arquitecto, teólogo-. Su condena se fundamenta en la doctrina de Aristóteles y en la de Fray Domingo de Soto. Doctrina que sostiene que existe un pacto entre el soberano y el pueblo, asegurando el bien común; pero si el soberano falta al pacto, el pueblo tiene derecho a sublevarse y si llega a la tiranía, incluso puede justificarse el tiranicidio (Ayala Mora, 1984).

En consecuencia, la intervención de Arana puede considerarse legítima desde el punto de vista institucional, no lo es desde la justicia moral, dado que incurrió en excesos que lo hacen reo de culpa. Ahora bien, ¿cuál es la conclusión de este hecho? Históricamente hablando, en 1592

ya se muestra un pensamiento avanzado, junto a un nivel significativo de organización y capacidad administrativa, pues, quien desconozca esto manifiesta una forma de sectarismo que refleja ignorancia.

Con el siglo XVII se inicia propiamente la época colonial y el trasvase de la cultura hispánica. Desde fines del siglo XVI, instituciones como la Escuela de San Andrés, los franciscanos, enseñaban a leer, a escribir, a labrar la piedra, a cultivar la tierra y a tañer instrumentos musicales. Se fomenta de esta manera la cultura letrada y la transferencia de técnicas agrícolas, semillas uso de la piedra -herencia árabe y romana- y música litúrgica: canto llano, órgano, sacabuche, entre otros.

En otro ámbito del análisis cabe la pregunta, ¿por qué se enseña al pueblo, a los indígenas? La respuesta está en su incorporación a la liturgia. Mediante la música sacra, se transmitía el evangelio. La historia del pueblo ecuatoriano está marcada por un profundo sentimiento religioso, por tanto, la historia de la cultura ecuatoriana y los demás hechos sociales, durante este período, debe necesariamente considerar la religiosidad popular (Arpi, 2020).

Ya en el siglo XVI, fuera del auspicio religioso, Juan el Griego abrió una tienda para enseñar a los jóvenes a leer, escribir y sacar cuentas. En el siglo XVII, esta actividad se incrementa cuando los dominicos fundaron el Convictorio de San Fernando -germen de la Universidad de Santo Tomás-. Por su parte, los jesuitas, aunque llegaron más tarde, ejercieron una gran influencia -instauran el Seminario de San Luis- (Domínguez, 2013). Estos grupos religiosos no estaban exentos de rivalidades, las cuales en muchos casos también respondían a intereses económicos e incluso traspasaron las fronteras locales y llegaron a oídos del papado en Roma.

El siglo XVII marca el nacimiento de instituciones representativas de los jesuitas, esto es, el Colegio Máximo y la Universidad de San Gregorio. Por su parte, los dominicos fundan la universidad de Santo Tomás. La universidad de San Gregorio lleva la ventaja, llegándose a constituir en la más importante de América -1622-. Es también el siglo de la profusión deslumbrante del arte plástico, destacándose, en una ciudad como Quito, con apenas 5.000 habitantes y una topografía accidentada -con cantidad de quebradas desde el sector de El Batán hasta Santo Domingo

y del Tejar a San Marcos- se construyeron una gran cantidad notable de templos (Jara, 2023).

Surge entonces otra pregunta interesante, ¿por qué en tan poco espacio se erigen gran cantidad de templos, de iglesias? Además, ¿por qué ese despliegue de arte y riqueza contrasta con la pobreza de las obras civiles? Se trata del despliegue del arte barroco -con apenas uno o dos casos de ejemplos de estilo gótico-, cuya expresión más notable fue la arquitectura religiosa. Si bien es cierto también que dentro de las grandes obras de esa época se destaca la pomposidad del Palacio de Carondelet. Toda esta irrupción artística no es más que un atisbo de la búsqueda de la conciencia de identidad.

En otro orden del análisis, el barroco, siglo XVII, en el ámbito del arte plástico, se caracteriza por la profusión de ornamentos; en la música, se manifiesta con un tono optimista -Bach, Herdman, Vivaldi-, con composiciones como el diseño escarlata. También se expresa en la pintura y en la escultura, aunque en sus inicios fue considerado una monstruosidad. El término tiene un origen portugués -significa perla irregular-, aludiendo a aquellos rasgos que los alejan de la perfección del clasicismo. No obstante, ese defecto se convierte en virtud -La Piedad, escultura de Miguel Ángel captura el movimiento en una imagen inmóvil-.

En España, el barroco se nutre de características formales -adorno regulado, utilización de la barbuta y de la simetría- como estética de lo inacabado. Se distingue por la exuberancia decorativa, ejemplificada en el uso del pan de oro. Curiosamente, este despliegue artístico florece en un contexto de decadencia -Francisco de Quevedo representa en España la expresión barroca de la literatura- Mientras tanto, en territorios como Nápoles o Flandes, causa estragos el hambre y aparecen figuras emblemáticas del despojo, como el hidalgo sin oficio o el escudero de Lazarillo de Tormes. Por otra parte, el oro americano, en su mayoría, se malgasta en la Corte o en guerras desastrosas, determinándose que alrededor de tres cuartas partes terminan en Inglaterra, financiando el desarrollo de su revolución industrial. Las tres cuartas partes del oro pasa a Inglaterra y se financia el desarrollo industrial -es una época para España decadente y pomposa- (Ayala Mora, 1999).

El arte barroco es esencialmente el arte del ocultamiento. Su función simbólica consiste en disimular el vacío, el cual no se exhibe al mundo. El terror del vacío se muestra en los lienzos en la pared y en las ornamentaciones de las columnas, atrayendo la mirada hacia lo decorativo y no sobre el vacío de la pared. En este sentido, el barroco representa la estética de la decadencia. Algo que se exhibe permanentemente es la idea de la muerte -imágenes con flageladores, calaveras y otras representaciones del fin del mundo abundan en su repertorio (Calvo, 2021).

Esta idea de muerte está igualmente presente en la poesía: la rosa, símbolo de belleza y fragancia, se marchita; la dama, símbolo de lo sublime, se deteriora. En la música también ocurre algo similar, evoca la dimensión de lo efímero. Este tipo de arte es llevado a América, estableciéndose Quito como el centro joyero del arte barroco en el siglo XVII. En esta pequeña y algo pestilente aldea -como la describe el Dr. Espejo- florece una de las expresiones más fastuosas de este estilo (Espejo, 1786/1990). No obstante, otras ciudades destacadas por su barroquismo son Puebla y algunas localidades del Alto Perú.

¿Cómo es posible que ocurra este fenómeno? Es un misterio, no hay explicación satisfactoria. Lo que sí se puede afirmar es que el barroco quiteño presenta caracteres particulares, un tipo de barroco enriquecido, por ejemplo, los adornos con estucos y el pan de oro alcanzan un protagonismo singular -la iglesia de la Compañía toma un siglo en construirse y la de San Francisco es simplemente deslumbrante-. En contraste, la arquitectura civil es austera, no obstante, el afán de pompa se observa en edificios como el Palacio de Carondelet.

Si el barroco no hubiera venido de España, con seguridad en Quito se lo habría inventado -tal es su fuerza como carta de identidad de los quiteños-. Es un arte que busca hacerse invisible, no dejarse ver, pero curiosamente es una manera de exhibirse -al esconderse se hace visible-. Se quiere ocultar el vacío del alma de la población vencida por la colonización de un modo que se hace visible -identificamos el alma indígena fundida con el mundo hispánico-. Por ejemplo, en el famoso cuadro de La última Cena, Cristo y los apóstoles comen cuy -conejiño de indias-.

Dicho lo anterior, ha sido revelador descubrir que el barroco -siglo XVII y primer tercio del XVIII- se convierte en una forma de vida, en la estrategia de sobrevivencia. Se adopta el modo de ser barroco, el arte del ocultamiento, el ritualismo, el afán de solemnidades, las cortesías y ceremonias con el cual se llena la vida cotidiana. ¿Cuántas palabras, cuántas cortesías? Decimos algo, adornamos la expresión. Lo mencionamos, lo insinuamos. De allí que hablar con alguien resulta una tarea de desciframiento, ¿qué quiso decir? La retórica oficial: Señor Doctor, si no es ofensa... La fiesta de quince años se vuelve una ceremonia discursiva, seguida a menudo de discusiones -toma la palabra el anfitrión y se dirige solemnemente a los familiares y luego pelean...- Es un despliegue de maravillosa cursilería, el gusto y el afán de importancia (Ballón, 2003).

Las prácticas de esa época repercuten hasta la actualidad en el quehacer nacional en Ecuador. Por ejemplo, nos llenamos de siglas, de nombres interminables y de títulos pomposos. Cualquier pobre diablo exhibe ante los demás signos de importancia. El personaje Chulla Romero y Flores de Jorge Icaza (1958), encarna esta teatralidad. La costa y sierra nos son ajenos, son simplemente otras formas de manifestación de lo mismo, aparentar ser lo que no se es. Prevalecen la cultura del simulacro, del parecer, del no reconocer lo que somos, erigiéndose ese simulacro como el sello de nuestra identidad. Aquello configura la cultura barroca, más allá del arte barroco y que se prolonga hasta nuestros días.

En contraste con este tipo de riqueza estética, la época es pobre en producción literaria. En el siglo XVI domina el verbo del silencio. La literatura representa el momento cumbre del desarrollo lingüístico, del florecimiento de una lengua, erigiéndose el dialecto en comunicación, pues el idioma implica literatura. La lengua castellana nos llega ya hecha, acompañada de su corpus literario. Don Quijote ya caminaba por ese entonces en el escenario literario y la literatura ya está establecida. El hallazgo no es resultado, es el punto de partida, los géneros ya están establecidos, el problema es cómo usarlos, más que tener algo nuevo que decir.

En 1613 nace formalmente la poesía en Quito, pues, a raíz de la muerte de Margarita de Austria, se prepara un homenaje a la reina que

consiste en un concurso -desde ese entonces se piensa que la literatura es una cosa, un asunto de concurso-. Manuel Hurtado ganó el concurso con un texto en verso basado en la filosofía escolástica. Se destaca la glosa -composición de cinco estrofas-. La poseía culta influida por Quevedo se expresa mediante recursos como el retruécano y el uso del lenguaje aristotélico: la forma es lo que hace que una cosa sea esa cosa, la visión es la forma del ojo. Así, entonces, hay versos, pero no hay poesía, por cuanto ese es el efecto de la literatura ya hecha, encorsetada en su idioma, se trata de formas poéticas ya establecidas. Por ejemplo, es el caso de la poesía al Santísimo Sacramento del poeta guayaquileño Jacinto de Evia -un quiteño de Guayaquil-, donde se observa la desproporción entre el arte plástico y la producción poética. Corría el año de 1675 (Vargas, 1965).

La presente investigación constituye una aproximación a la trayectoria de la historia de la cultura ecuatoriana desde la época preincaica, pasando luego a la irrupción inca en estos territorios y luego la conquista y coloniaje español. Puede evidenciarse, según el método de periodización aquí aplicado, que la historia de la cultura ecuatoriana se caracteriza por una trayectoria llena de deseos, ficciones, fracasos y acaso algunas virtudes y chispas de luz hacia la auténtica independencia, basada en el reconocimiento de lo que somos y en la necesidad de un diálogo intercultural enriquecedor. Solo así será posible la consolidación de un pueblo con identidad propia plurinacional y pluricultural -la conciencia del ser posible-.

Para finalizar, resulta pertinente una reflexión que atraviesa toda la investigación: la urgencia de un verdadero diálogo intercultural al interior del Estado ecuatoriano a partir del análisis de las reales posibilidades de su concreción. Diálogo considerado como el punto de partida del encuentro con el otro, el encuentro entre sujetos colectivos que reconozcan sus diferencias y aspiren a construir juntos. A la luz de las dinámicas cotidianas del presente siglo, dicho diálogo se presenta como condición indispensable para confrontar las fuerzas que determinan la construcción del ser ecuatoriano en consonancia con el sujeto real y sus circunstancias históricas concretas.

9 CONCLUSIONES

La investigación evidencia la continua interacción entre la fragmentación y recomposición sociocultural en Ecuador, destacándose a lo largo de su historia que la construcción de la identidad ecuatoriana ha sido un espacio de disputa en el que han coexistido dinámicas de imposición y resistencia. Desde la época precolombina hasta la actualidad, el país ha vivido procesos de redefinición cultural cuyo resultado es una identidad híbrida en la cual convergen elementos indígenas, europeos y afrodescendientes.

Un hallazgo clave en este estudio se refiere al hecho de que la cultura en Ecuador se caracteriza por la reelaboración permanente de elementos simbólicos de diversa procedencia, manifestándose en expresiones artísticas, narrativas históricas y prácticas sociales en las cuales confluyen influencias externas y reinterpretaciones locales. En este escenario, la subjetividad y la memoria histórica colectiva cumplen un rol protagónico en los proyectos identitarios en el horizonte de tiempo contemplado en este estudio.

Dicho lo anterior, se requiere enfatizar en la necesidad de un diálogo intercultural como mecanismo para enfrentar los desafíos en la construcción de la identidad nacional y enfrentar la fragmentación social. No obstante que la Constitución ecuatoriana reconoce la plurinacionalidad e interculturalidad, persisten estructuras hegemónicas que reproducen desigualdades y limitan la plena inclusión de los diversos sectores sociales impidiendo la superación de jerarquías y narrativas impuestas por la modernidad colonial.

Asimismo, el artículo muestra cómo la interculturalidad en Ecuador no aparece como un fenómeno reciente, se trata de un proceso de larga data, atravesado por conflictos y negociaciones constantes, comprobándose, además, que la historia de la cultura en Ecuador ha transcurrido entre paradojas de aislamiento e interrelación interna y externa, generando formas de expresión y convivencia social *sui generis*.

Por su parte, el estudio ha logrado el objetivo inicialmente planteado, esto es, ha procedido con el análisis, de cómo las relaciones de poder han modelado la fragmentación e interculturalidad en Ecuador,

abordando el período histórico entre el prehispánico hasta el siglo XVII. Se han identificado las dinámicas de dominación, resistencia y apropiación cultural, así como el rol de la memoria y las representaciones simbólicas en la construcción de la identidad ecuatoriana, confirmándose que ésta no es homogénea ni estática. Se trata más bien de una historia de la cultura dinámica y en permanente reconfiguración, donde el reconocimiento de la diversidad y la superación de estructuras hegemónicas y de exclusión son claves para la construcción de una sociedad mucho más igualitaria e inclusiva.

Los hallazgos de este estudio abren nuevas líneas de investigación a futuro tales como la necesidad de un análisis del impacto de la globalización en las identidades locales, particularmente en las comunidades indígenas y afrodescendientes junto con la evaluación de la efectividad de las políticas de interculturalidad e inclusión adoptadas por Ecuador durante los dos últimos siglos. Así también, será de utilidad el estudio de las migraciones internas y externas para comprender la transformación de las identidades locales, a la vez que el análisis de la persistencia y resignificación de prácticas culturales ancestrales ayudarían a entender los mecanismos de resistencia cultural, más aún si se realizan en un contexto sobre interculturalidad, poder y reconstrucción identitaria en América Latina.

REFERENCIAS CITADAS

AGUIRRE, Patricia. *Culturas ecuatorianas. Ayer y hoy*. Quito: Abya Yala, 2021.

ANDRADE, Celso; PÉREZ, Alejandro. *Las mitas en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Archivo Nacional de Historia, 1991.

ARPI, Hugo. *Poder y ritual en el Quito colonial*. [S.l.]: Universidad Andina Simón Bolívar, 2020.

AYALA MORA, Enrique. Industrias culturales. *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, [S.l.], n. 18b, 1984.

AYALA MORA, Enrique. *Reseña histórica del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1995.

AYALA MORA, Enrique. *Resumen de historia del Ecuador*. [S.l.]: Biblioteca Digital Andina, 1999.

BALLÓN, Fernando. Indigenización vs. faccionalismo. *Aportes Andinos: Revista del Programa Andino de Derechos Humanos de la UASB*, Quito, mar. 2003.

BARRERA, Adriana. El poder eclesiástico en la vida cotidiana: dinámicas sociales en la ciudad de Quito (siglo XIX). *Diálogo Andino*, [S.l.], n. 66, p. 120-136, 2021.

BORAH, Woodrow. *The Andean World*. [S.l.]: Routledge, 2021.

CALVO, María. Estéticas de la muerte: la iconografía barroca en Quito colonial. *Revista Diálogo Andino*, [S.l.], n. 65, p. 75-92, 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Critique of Latin American reason*. [S.l.]: Duke University Press, 2019.

CHIRIBOGA, Manuel. Cultura, identidad y nación: reflexiones desde la sociología ecuatoriana. *Diálogo Andino*, [S.l.], n. 71, p. 112-125, 2023.

COLÓN, Cristóbal. *Diarios de Cristóbal Colón*. Edição de L. Arranz Márquez. Madrid: Alianza Editorial, 1992. Obra original escrita entre 1492 e 1503.

CUEVA, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México, DF: Siglo XXI Editores, 1977.

CUEVA, Agustín. El método materialista histórico aplicado a la periodización de la historia de la literatura ecuatoriana. *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, [S.l.], n. 9, 1981.

DOBYNS, Henry. *Their number become thinned: native American population dynamics in Eastern North America*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1983.

DOMÍNGUEZ, Luis. La expulsión de los jesuitas de la Monarquía Hispánica y sus consecuencias en la Real Audiencia de Quito. *Revista de Indias*, [S.l.], v. 73, n. 259, p. 693-722, 2013.

ELLIOTT, John. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*. New Haven: Yale University Press, 2019.

ERCILLA Y ZÚÑIGA, Alonso de. *La Araucana*. Madrid: Imprenta de Gaspar Editor, 1569-1589.

ESPEJO, Eugenio. El retrato de Golilla, Defensa de los curas de Riobamba y Cartas Riobambenses. In: ROBALINO DÁVILA, L. H. (org.). *Obras completas de Eugenio Espejo*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1990. p. 143-216. Obra original de 1786.

ESTUPIÑÁN, Tomás. *Francisco Atahualpa: un cacique entre la resistencia y la negociación*. Quito: Abya-Yala, 2010.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. [S.l.]: Ariel, 2021.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico. La misión geodésica francesa. In: *Historia General de la República del Ecuador*. v. 2. [S.l.]: Imprenta del Clero, 2017. p. 45-60.

GONZÁLEZ-MANET, Eduardo. Nuevas formas de comunicación y cultura: ¿cómo enfrentar las nuevas tecnologías? *Perspectivas, Revista Telos*, [S.l.], 2004.

HERNÁNDEZ, María. ¿Es posible hablar de una identidad latina en Estados Unidos?: la comunidad latinoamericana y sus representaciones. [S.l.]: Biblioteca Digital Andina, 2004.

ICAZA, Jorge. *El chulla Romero y Flores*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1958.

ITURRALDE, Diego. *El espejo roto del mestizaje ecuatoriano*. Quito: FLACSO Ecuador, 2015.

JAMESON, Fredric. *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. 30th anniversary ed. [S.l.]: Duke University Press, 2021.

JARA, Paulina. Arquitectura barroca y poder político en Quito colonial. *Revista de Historia de América*, [S.l.], n. 167, p. 113-140, 2023.

JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto. *Estudios arqueológicos y etnológicos*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1919.

JUNCOSA, José. Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría andina. *Debate, Revista del Centro Andino de Acción Popular*, Quito, n. 47, 1999.

LAVALLE, Bernard. *Quito y la crisis de la alcabala (1580–1600)*. [S.l.]: Fundación Museos de la Ciudad, 2005.

LÓPEZ, Juan. El Requerimiento. In: *Leyes de Burgos*. Espanha: Corona de Castilla, 1512.

O’GORMAN, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán. *Literatura y conciencia nacional*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1992.

SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Tradução de V. Camps. [S.l.]: Edhasa, 2020. Obra original publicada em 1946.

SASSEN, Saskia. *Expulsions: brutality and complexity in the global economy*. [S.l.]: Harvard University Press, 2019.

TINAJERO, Fernando. *Teoría de la cultura nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1986.

TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI Editores, 1982.

TYLOR, Edward. *Primitive culture: research into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. v. 1. [S.l.]: John Murray, 1871.

VALDANO, Juan. *El espejo y la mirada: ensayos sobre la identidad ecuatoriana*. Quito: Editorial Planeta, 2004.

VARGAS, José. *Historia de la cultura ecuatoriana*. [S.l.]: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1965.