



BOLETÍN
DE LA ACADEMIA
NACIONAL DE HISTORIA

Volumen XCVI N° 198
Julio-diciembre 2017
Quito-Ecuador



BOLETÍN DE LA ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

**Volumen XCV
Nº 198**

**Julio–diciembre 2017
Quito–Ecuador**



ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

DIRECTOR:	Dr. Jorge Núñez Sánchez
SUBDIRECTOR:	Dr. Franklin Barriga López
SECRETARIO:	Ac. Diego Moscoso Peñaherrera
TESORERO:	Hno. Eduardo Muñoz Borrero
BIBLIOTECARIA-ARCHIVERA:	Mtra. Jenny Londoño López
JEFA DE PUBLICACIONES:	Dra. Rocío Rosero Jácome
RELACIONADOR INSTITUCIONAL:	Dr. Vladimir Serrano Pérez

BOLETÍN de la A.N.H.

Vol XCV

Nº 198

Julio–diciembre 2017

© Academia Nacional de Historia del Ecuador

ISSN Nº 1390-079X
e-ISSN Nº 2773-7381

Portada

Monumento a Vicente Rocafuerte
en la ciudad de Guayaquil

Diseño e impresión
PPL Impresores 2529762
Quito
landazurifredi@gmail.com

enero 2019

Esta edición es auspiciada por el Ministerio de Educación

DE ATAHUALPA COMO AMARU A LOS LEVANTAMIENTOS COLONIALES DE LA PLEBE EN QUITO. UNA NUEVA LECTURA DEL PROYECTO MILENARISTA ANDINO

Manuel Espinosa Apolo¹

En el presente discurso se analiza el significado político que representó el liderazgo de Atahualpa asociado con la deidad Amaru. Luego se aborda la conversión del cuerpo momificado de Atahualpa en *mallqui* o cabeza de una nueva panaca. Este linaje encargado de mantener el “camaquen” del inca, resguardó la memoria de su líder y realizó una serie de rituales para propiciar su regreso, todo esto mientras se desarrollaba la conquista de Quito y se instauraba el modelo colonial. Ya bien entrado el s. XVII los objetivos políticos de dicho linaje, salieron a relucir a raíz de los sucesos relacionados con la llegada de Don Alonso Florencia e Inga a Quito procedente de Lima, para posesionarse como corregidor de Ibarra. En esa coyuntura, el proyecto milenarista que proclamaba el fin de los españoles y el regreso del inca quedó en claro. A pesar que las autoridades coloniales truncaron la realización de dicho plan que pensaba ejecutar Don Alonso, apresando a dicho personaje, el proyecto de regreso del inca siguió vigente en los indígenas del centro-norte de la Audiencia de Quito y contagió a la plebe de los barrios de Quito, especialmente a la del barrio de San Roque, sede de la familia Atahualpa. La radicalidad de dicho proyecto se expresó en un sentimiento anti-español y se planteó la expulsión de los peninsulares e incluso su ejecución a la par con el desconocimiento del rey de España y la proclamación de un rey local. Estas ideas se pusieron en marcha en la Rebelión de los Barrios en 1765 y en la participación popular por la defensa de la

¹ Licenciado en Sociología, de la Universidad Central del Ecuador, con especialización en Sociología Cultural. Tiene una maestría en Estudios de la Cultura e Historia Andina, de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Ha dictado cátedras en diversas universidades del país y del exterior. En la actualidad es profesor de Historia de la Facultad de Comunicación de la Universidad Central,.

ciudad en 1812, al final del periodo conocido como La Revolución Quiteña, incidiendo en la radicalización del proyecto criollo que permitió finalmente la independencia de España.

Atahualpa y Amaru

26 de julio de 1533, plaza de Cajamarca. El sol ha empezado a hundirse en el horizonte y Atahualpa camina sereno al cadalso. Apenas restan algunos minutos para que empiece su ejecución, pero el inca luce sereno y confiado. Unos momentos antes ha hablado detenidamente con sus hombres de confianza, les ha dado ciertas instrucciones, pero sobre todo les ha advertido que lo esperen en Quito porque allá regresará convertido en Amaru, “culebra” como escribe el cronista Cieza de León (1996: 177). A última hora, el inca ha conseguido que sus verdugos le conmutasen la pena de la hoguera por la del garrote. A cambio, recibirá el bautizo católico como en efecto sucedió, colocándosele el nombre de Francisco.

Salvar su cuerpo a como dé lugar fue el propósito último de Atahualpa ¿para qué? Para mantener activa la fuente de su poder, garantizar su regreso del mundo de los muertos y fundar una panaca,² encargada de realizar las prácticas y rituales necesarios para reanimar el camaquen³ del inca y propiciar su retorno.

2 Una panaca se formaba con los descendientes de ambos sexos de un Inca reinante, excluyendo de ésta al sucesor. Estas panacas tenían la misma misión: en primer lugar, conservar la momia del Inca fallecido, sus bienes y su huauqui, y guardar el recuerdo de su vida y sus hazañas. En: Giovanna Ottazzi Ponce, *Ascenso colonial de un Ayllu Real. Los descendientes del Inca Huiracocha. Cuzco (1545-1690)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2014, p.14, cfr Terence D'Altroy, *Los Incas*, Ariel, Barcelona, 2003, p.121. Ver en: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/OTTAZZI_PONCE_GIO_VANNA_AS-CENSO_COLONIAL%20\(1\).pdf\(18-07-2018\)](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/OTTAZZI_PONCE_GIO_VANNA_AS-CENSO_COLONIAL%20(1).pdf(18-07-2018))

3 Camaquen: “Camay”, es la Energía-Vital universal, cuya mayor presencia ayuda, guía, favorece la vida... el bien (comunal, personal, natural), manifestándose en animales, humanos, objetos naturales y artificiales, eventos naturales... como voluntades individuales, con intención personal; pero interrelacionadas y jerarquizadas mediante parentescos que establecen linajes, cuyo poder o Fuerza vital puede aumentar o decrecer. En: *Alfio Pinasco Carella, “Oráculos y Peregrinos en Pachacámac. Accesos, vías, plazas, recintos y oráculos en el Santuario de Pachacámac*, Ministerio de Cultura de Perú, 2013, p.3, ver en: <https://arqueoarquitecturaandina.files.wordpress.com/2013/12/orc3a1culos-y-peregrinos-en-pachacc3a1mac-blog-mejorado.pdf> (18-07-2018)

En virtud de tal proyecto, la primera labor que realizaron sus allegados, dirigidos por su primo Cuxi Yupanqui, fue desenterrar su cuerpo. Al quinto día, el tiempo que demoran las semillas en germinar y los espíritus en llegar al mundo de los muertos, se exhumó el cuerpo de Atahualpa, que había sido sepultado, a la usanza cristiana por los españoles, en la pequeña iglesia que habían improvisado en Cajamarca. Una vez desenterrado, fue momificado y trasladado en andas y de manera furtiva a Quito.

Meses atrás, el inca había quedado claramente asociado con Amaru⁴. En los inicios de la guerra contra su hermano Huáscar, y en las cercanías de Tomebamba, Atahualpa había sido capturado y tomado prisionero por Huanca Auqui, uno de los capitanes de Huáscar. En la prisión, el inca quiteño creó su propio mito. En aquel recinto se habría invocado al dios Sol y a su ancestro Mayta Cápac, el primer soberano inca que adoptó el nombre de Amaru, pidiendo su protección y ayuda para escapar del huatayhuasi⁵. De esta forma, se transformaría en sierpe, logrando deslizarse por un hueco de la pared y escapar de la prisión. Este mito de transmutación ha sido referido por diversos cronistas: Cieza, Sta. Clara, Cabello Balboa, Oliva, Cobo, etc. A partir de entonces, Atahualpa acrecentó su fama entre los suyos y su liderazgo se tornó irrefutable entre los grandes capitanes de Huayna Cápac, quienes le ratificaron su apoyo y absoluta obediencia.

La identificación de Atahualpa con la deidad Amaru, se explica en tanto el inca quiteño fue parte de la panaca de Pachacuti Inca, quien habría recibido del dios Rayo (Illapa) una especie de amuleto que representaba a una culebra con dos cabezas, una en cada uno de sus extremos, es decir, una anfisbena⁶. La segunda deidad más importante del panteón inca, habría advertido a Pachacuti que siempre llevase consigo dicho amuleto para que nunca le sucedieran cosas siniestras en sus empresas. Desde entonces, aquella

4 El icono Amaru tiene el significado de una serpiente. En: Margot Beyersdorff, *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos: (siglos XVI-XX)*, Plural editores, La Paz, 2003, p.211.

5 Huatayhuasi es una cárcel inca. En: José Antonio del Busto Duthurburu, *Perú antiguo. Historia General del Perú*, Librería Studium, Lima, 1970, p.300.

6 La anfisbena es una serpiente de dos cabezas, una en cada uno de sus extremos.

sierpe se convirtió en el símbolo protector de los hijos del Sol. Es probable que fuese estampada en sus escudos de armas o esculpida en las fachadas de sus palacios. Amaru, hijo del rayo, terminaría convirtiéndose en el emblema o la *unancha* de los guerreros, por esa razón, los capitanes de Huayna Cápac se habrían consagrado a dicha deidad a quien invocaban y reverenciaban para obtener la victoria antes de cada batalla.

El triunfo de Atahualpa sobre su hermano Huáscar, solo fue posible por el apoyo decidido que obtuvo de los capitanes más fogueados y leales a su padre: Quisquis, Chalco Chima, Rumiñahui, Ucumari, Quinga Llimphu, Rasurasu o Sina, probablemente desde el fallecimiento de Nina Cuyunchi, el príncipe sucesor designado por el propio Huayna Cápac, quien murió en Tomebamba pocos días después del fallecimiento de su padre, víctima de la misma epidemia de viruela que asoló al Tahuantinsuyo antes de la llegada de Pizarro. Por otra parte y como bien lo destacan los cronistas que recabaron los testimonios de la nobleza inca de Quito: Miguel Cabello de Balboa y el clérigo mestizo Diego Lobato de Sosa Yarucpalla 1, Atahualpa pese a no ser hijo de la coya o esposa principal del inca, se convirtió en uno de los hijos preferidos de Huayna Cápac. Hecho que vuelve más comprensible el apoyo incondicional que recibió de los viejos capitanes de su padre.

El significado político de Amaru

Como destaca Gil⁷, en la cosmovisión inca, Amaru, el dragón andino, es un ser de las profundidades de la tierra, que encarna fuerzas destructoras de la naturaleza que los hombres no son capaces de controlar: los movimientos sísmicos, el granizo, los fuegos meteóricos. Más que divinidad es una “entidad tutelar” y antes que suscribirlo a un hábitat subterráneo, debe considerarse como parte del mundo de adentro, del interior de la tierra, de los cerros, de las pro-

7 Francisco Gil García, “La serpiente: dimensiones de una divinidad subterránea en los Andes”, en: *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana*, Fundación Joaquín Díaz, España, Valladolid, 2017.

fundidades de las aguas, lagos y lagunas, al que se denomina en quechua *ujku pacha* y que no tiene que situarse necesariamente “abajo”.

Las diversas tradiciones andinas, lo describen como un ser híbrido con cabeza de llama o de venado coronada de pelos erizados, fauces feroces dotadas de colmillos y barbas, cuadrúpedo, con garras poderosas, de grueso cuerpo cubierto de duras escamas, dorso espinado, larga cola y alado. Santa Cruz Pachacuti (1993) lo describe del largo de media legua para destacar su tamaño descomunal.

Siguiendo a Gil⁸ las fuerzas destructoras de la naturaleza que encarna Amaru, son al mismo tiempo transformadoras. En este sentido Amaru evoca al mismo tiempo la idea del pachacuti o cataclismo transformador que afecta al orden cósmico y abre paso a una nueva era. De esta manera, Amaru se constituye en impulsor de cambios estructurales. Se trata de una fuerza ctónica, del interior de la tierra, que duerme durante un largo tiempo en los cerros y que al despertar genera grandes sismos. Otras veces emerge de la profundidad de las aguas, exhibiendo su fuerza en tanto arroja granizo, heladas y enfermedades o desbordando los ríos o haciendo aparecer los famosos huaycos⁹. En definitiva, Amaru es una fuerza castigadora y vengadora.

En atención a estas propiedades, Atahualpa señaló que regresaría como la sierpe mítica andina. Su profecía anuncia, por tanto, una venganza y un castigo, persiguiendo constituirse en la serpiente victoriosa del final de la civilización prehispánica. Esta vez por gracia del Sol, el inca convertido en sierpe volverá para vengar su muerte y la destrucción del imperio. A partir de entonces, Amaru tendría un hondo calado en la simbología política de los pueblos andinos y los movimientos mesiánicos desde la época colonial hasta la actualidad.

Los incas que dieron inicio al plan de Atahualpa, guardaron y escondieron su cuerpo sin rendirse jamás: Rumiñahui, Zopozo Paucar, Quinga Llimpu, Rasu Rasu y otros. No obstante, los otros

8 Francisco Gil García, op. cit.

9 Los huaycos son precipitaciones masivas de agua y lodo que arrastran a su paso todo lo que encuentran y pudiendo ocasionar graves daños personales y materiales. Ver en: Orlando Chuquisengo Vásquez, Pedro Ferradas, *Gestión de riesgos en Ancash*, Soluciones Prácticas, Lima, 2007, p.12.

parientes, los que transaron con los españoles y aceptaron su autoridad, no por ello claudicaron de la causa original. De manera clandestina siguieron preparando el regreso de Atahualpa, pero no tanto como fuerza castigadora, sino restauradora y propiciadora de un cambio necesario. Desde esta perspectiva, Amaru se evidencia como fuerza ctónica contra la dominación y, a partir de la profecía de Atahualpa, se convirtió en símbolo de las rebeliones que estallaron desde la periferia. Los grandes líderes de los levantamientos indígenas de la época colonial, adoptaron el nombre de Amaru o Katari. El solo hecho de haber recuperado el símbolo de la serpiente, fue por sí mismo un acto de rebeldía, si se tiene en cuenta que la serpiente fue estigmatizada por la cristiandad, malignizada en tanto representación del mal y del demonio y, en buena parte, olvidada.

Rituales y acciones para coadyuvar el regreso de Atahualpa como Amaru

Como bien ha destacado Tamara Estupiñán¹⁰, después de la ejecución de Atahualpa, un plan secreto y meticuloso se puso en marcha para impulsar su retorno. El primer paso consistió en desenterrar y momificar su cuerpo, luego fue trasladado a Quito para su resguardo, responsabilidad que asumiría su panaca. La dirección de dicho linaje supuso una disputa entre Rumiñahui y Cuxi Yupanqui, quedando el primero como vencedor. A partir de entonces, aquel se convirtió en el más celoso custodio del mallqui¹¹ del inca. Rumiñahui devino así en el principal jefe político y militar de la sociedad incásica quiteña, ya que el cuerpo momificado del Inca le otorgó dicho poder y legitimidad.

10 Tamara Estupiñán, *Tras las Huellas de Rumiñahui...*, FONSAI, Quito, 2003.

11 Mallqui: Ancestros, son los antepasados venerados, del cual provienen los linajes familiares o Ayllu, los cuales han surgido en o mediante algún Huaca. El culto a los ancestros Mallqui, permite a los linajes (Ayllus) establecer una comunicación más personal o directa con el Camaquen, pues los difuntos por sus acciones valiosas y meritorias a su Ayllu devienen Huaca, por lo cual son capaces de hablar e intermedian entre las deidades "Huacas" y sus descendientes. En: Alfio Pinasco Carella, op. cit., p.3

Desde agosto de 1533 hasta fines de 1534 o inicios de 1535, Rumiñahui tomó las medidas que fueron necesarias para resguardar el cuerpo de Atahualpa, escondiéndolo en los refugios que los incas de Quito había construido en los bosques nublados de las laderas occidentales de los andes quiteños. Primero en las yungas de Nane-gal-Gualea y luego en la de Sigchos. La labor de Rumiñahui fue cumplida con tanto celo y eficiencia que los españoles jamás sospecharon siquiera que el elemento central y fundamental del llamado “tesoro de Quito” fuera el cuerpo momificado de Atahualpa. Sometido a cruelísima tortura, Rumiñahui y sus más estrechos colaboradores: Zopozo Paucar, Quinga Llimpu, Rasu Rasu y Sina, prefirieron morir antes que revelar el lugar en que escondieron la mayor de las reliquias de Quito, que los españoles creyeron se trataba de fascinantes objetos de oro.

Al mismo tiempo que el defensor de Quito escondió la momia de Atahualpa, ordenó ejecutar otra acción de carácter ritual para coadyuvar al regreso del inca: el lanzamiento de la yawirka en la laguna mayor del Mojanda. La yawirka fue la principal representación asociada a Amaru en el Quito Inca. Se trataba de una colosal sogá o maroma de lana, decorada con hilos de oro y dos cabezas de sierpe a sus extremos, que se guardaba en algún lugar del Yavira (El Panecillo) y que en las fiestas de los solsticios se tendía desde esta colina hasta la loma de San Juan según reza la tradición oral conservada en la memoria colectiva quiteña y trascrita a inicios del s. XX por Neptalí Merizalde¹² como leyenda. La yawirka antes de la muerte de Atahualpa, había servido para escenificar el ritual del amarre del sol o intihuatana.

La acción de lanzar la *yawirka* de Quito a la laguna grande del Mojanda no debe entenderse tan solo como la intervención de los hombres por retornar a una deidad a su medio natural, sino como un ritual de magia simpática estrechamente relacionado con el proyecto utópico construido en torno a la figura de Atahualpa. En pocas palabras, con dicho proceder se pretendió impulsar el regreso de Atahualpa como un nuevo Amaru. Al ser la yawirka una gran sogá,

12 Neptalí Merizalde, *Tradiciones Quiteñas*, Impreso por José Roberto Defáz, Quito, 1935.

esta fue concebida, de acuerdo al pensamiento andino chamánico, como una representación del cordón umbilical que permitiría el nacimiento o renacimiento del inca. En suma, un viaje similar como el que permite realizar la ayahuasca¹³, esto es, sacar el espíritu de una persona de su cuerpo, pero sin morir y conducirlo al mundo de los espíritus y los muertos, garantizando a la vez el regreso de dicho reino. De ahí el significado de “cuerda del espíritu” con el que debe traducirse la palabra kechwa ayahuasca.¹⁴

Si la yawirka fue el cordón umbilical, la laguna en que fue arrojada, representa la matriz gestadora o, lo que es lo mismo, una especie de útero materno. Con dicha acción no se pretendía más que favorecer el regreso de Atahualpa como Amaru, mientras su cuerpo momificado seguirá siendo resguardado en las intrincadas selvas húmedas de Sigchos, incluso muchos años después de la ejecución de Rumiñahui y sus lugartenientes. Estupiñán (2011)¹⁵ y (2012)¹⁶ considera que el mallqui real siguió al cuidado de la extensa parentela de Atahualpa en la época colonial, o por lo menos durante los siglos XVI y XVII.

Parte fundamental de estas acciones rituales tendientes a coadyuvar el regreso del inca como Amaru, fue el resguardo de su *huauque*¹⁷, es decir, la efigie del inca. Como destaca Estupiñán¹⁸, Atahualpa había mandado a elaborar dicho “bulto” cuando supo que sus capitanes marchaban triunfantes por las provincias de Bombón

13 La ayahuasca es una liana o bejuco del Amazonas, cuenta con más de cien especies de las cuales el caapi es más importantes, aunque no la única alucinógena. Ver en: José Antonio López Sáez, *¿Qué sabemos de? Los alucinógenos*, Los Libros de La Catarata, Madrid, 2017.

14 Manuel Espinosa Apolo, “la yawirka emblema y símbolo del Quito prehispánico”, ver en: https://www.academia.edu/9050378/LA_YAWIRKA_emblema_y_s%C3%ADmbolo_del_Quit_o_Prehisp%C3%A1nico.

15 Tamara Estupiñán Viteri, “Los Sigchos, el último refugio de los incas quiteños. Una propuesta preliminar”, en: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Tomo 40, N°1, pp.191-204, Lima, 2011.

16 Tamara Estupiñán Viteri, “Mallqui-Machay, la última morada de Atahualpa”, en: *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. XC, No. 187, ANH, Quito, 2012.

17 Huaque quiere decir hermano. Ver en: Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú: ó, Comentarios reales de los Incas*, Volumen 2, Imprenta de Villalpando, Madrid, 1800, p.234.

18 Tamara Estupiñán Viteri, Los Sigchos ... (2011) op. cit.

y Tarama, acercándose victoriosos al Cuzco. El huauque fue elaborado con sus propias uñas y cabellos y, una vez terminado, fue enviado rápidamente en andas al lugar donde se encontraban sus capitanes. Al parecer se trataba de un muñeco que representaba al inca como un párvulo y estaba ricamente ataviado. El huauque no era la representación del hijo del Sol sino la encarnación del Inca mismo, su extensión, de ahí que podía sustituir al gobernante en la guerra, las ceremonias políticas y los rituales religiosos. Cuando los capitanes de Atahualpa derrotaron a Huáscar y lo tomaron prisionero, la rendición de este se realizó ante el huauque de Atahualpa. Este objeto tuvo por tanto, una importante función como símbolo de poder en la guerra de los incas quiteños contra el Cuzco.

Igual que el mallqui del inca, su huauque exigía ser conservado y resguardado. La panaca estaba obligada a realizar dicha labor, a más de conservar las haciendas, ajuar y otras pertenencias del inca, pero sobre todo, preservar en la memoria colectiva de sus hazañas y la promesa del retorno. Como lo descubrió Estupiñán¹⁹, el huauque fue preservado en una de las propiedades rurales del hijo y sucesor de Atahualpa: Don Francisco Topatauchi, esto es, en Cuturiví-Isinche que lindaba con la laguna de Quilotoa en el corregimiento de Latacunga. Hay que pensar que fue celosamente custodiado hasta que en el siglo XVIII fue reconvertido en imagen del Divino Niño Jesús de Isinchi.²⁰ La transformación en objeto de culto católico, si bien encubrió de forma definitiva el verdadero contenido de la imagen original, coadyuvó a la popularización y divinización del objeto hasta nuestros días. La realización de esta acción encubierta debe entenderse como otra de las acciones emprendidas por la vasta descendencia de Atahualpa con el propósito de mantener activo el espíritu o camaquen del inca.

Para mantener y transmitir su memoria, fue necesario a más de las prácticas mencionadas, la puesta en escena, durante la época colonial, de una serie de danzas rituales que al insertarse de manera muy hábil en el calendario católico y, específicamente en la celebra-

¹⁹ Ibidem

²⁰ Ibidem

ción de Corpus Cristi que sustituyó a la fiesta del Inti Raymi, lograron perdurar hasta la actualidad. Especialmente se destacan dos coreografías en las que se alude al inca Atahualpa de manera explícita o implícita. El primer caso corresponde a la danza de los yumbos blancos en Amaguaña (el histórico Anan Chillo) en las cercanías de Quito. Este grupo interpretan una danza denominada “La Matanza”. Gracias a las investigaciones del etnomusicólogo Segundo Luis Moreno²¹, sabemos que los bailarines colocados en dos hileras, dan inicio al baile, en el que chocan sus lanzas, simbolizando una batalla y trazando con sus pasos y desplazamientos la llamada “culebrilla”. La coreografía narra la historia del llamado “matador” o wañuchij, un chamán de los bosques nublados que se muestra lleno de codicia y odio contra uno de sus hermanos, a quien pretende quitarle una bola de oro, regalo de Atahualpa. El portador de tan preciado objeto, para escapar de la furia de su hermano se transforma en saíno, de ahí su nombre: Sacha Cuchi o puerco del monte. A partir de ese momento el wañuchij empieza a asechar a su víctima hasta matarlo. Sin embargo e inmediatamente de ocurrido el homicidio, los otros yumbos, obligan al matador a resucitarlo, para lo cual se sirve de sus artes chamánicas. Cuando la víctima vuelve a la vida, pronuncia un discurso en kichwa en el que proclama que la bola de oro es un regalo de Atahualpa a quien señala como su ancestro, y habla del tesoro de Quito que se encuentra en el.

Considerando que la culebrilla de los yumbos blancos de Amaguaña es una rememoración de la antigua danza del way-yaya, en la que según Gil,²² hombres y mujeres bailaban en líneas paralelas y entrecruzándose, agarrando sendas maromas gruesas que remataban en cabezas de serpiente, en las plazas y ante la presencia del inca y los nobles. Siendo así, hay que inferir que las danzas serpenteantes, que son muy comunes en los alrededores de Quito hasta la actualidad, anuncian e invocan el regreso de la gran sierpe ctónica o Amaru.

Otra danza en la que se alude de manera indirecta a la me-

21 Paulo Carvalho-Netto, *Diccionario del Folklore Ecuatoriano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1964.

22 Francisco Gil García, op. cit., 2017.

moria de Atahualpa es sin duda la fiesta del danzante de Pujilí. Según Estupiñán,²³ en esta se alude de manera hermética al inca, ya que en el tocado que porta el danzante, aparece bordado el símbolo inca del mallqui: un árbol genealógico con cuatro ramas a cada costado, siguiendo el principio de tawantin. Símbolo que rememora a los cuatro hermanos y sus esposas que dieron origen a la dinastía inca.

Estas danzas, como el resto de rituales a los que nos hemos referido, se hicieron con el propósito de animar el espíritu de la gran serpiente mítica, propiciar su regreso e impulsar su esperado despertar.

La familia Atahualpa en el barrio de San Roque

Bajo el control de los españoles, la forma urbana de la ciudad inca de Quito sufrió ciertos cambios, pero su estructura básica se mantuvo. La mayor intervención realizada por los europeos en la primera mitad del s. XVI, según lo destacan Marín y Del Pino,²⁴ fue la construcción de un damero, una suerte de tablero de ajedrez en la gran plaza de la que fue la ciudad inca. Debido a este procedimiento quedaron definidos solares para los vecinos españoles y las órdenes religiosas, así como plazas y calles. No obstante, como lo advierte Burgos,²⁵ la ciudad siguió manteniendo su división cuatripartita inca, definida por las dos diagonales incas originales: la primera que avanzaba en dirección NE-SO coincidiendo con los caminos que desde Quito salían hacia Consacoto (Continsuyo) y Quijos (Antisuyo) y que actualmente corresponden a las calles Bahía y Guayaquil respectivamente, y, la segunda, trazada en dirección SE-NO que corresponde a la actual calle Maldonado o el antiguo camino al Sur o Collasuyo. Estas diagonales definieron cuatro espacios. En el cuadrante occidental donde se levantó el convento de San Francisco y, atrás del

23 Tamara Estupiñán Viteri, *Mallqui-Machay* (2012), op. cit.

24 L. Marín de Terán, y, I. Pino Martínez, *Algunas reflexiones sobre el Ecuador prehispánico y la ciudad inca de Quito*. Sevilla: Centro de Estudios Quito, Juan de Andalucía, 2005.

25 H. Burgos Guevara, "Recorrido por el Quito Prehispánico", en: *Quito prehispánico*. Quito: MAE. Museo Archivo de Arquitectura. Provincia de Pichincha, 2008.

mismo, quedó definido un espacio que desde fines del s. XVI será conocido como barrio o parroquia de San Roque.

Este sector de la ciudad fue el lugar de residencia de la familia del inca Atahualpa, colectivo que tenía como cabeza a Don Francisco Topatauchi, más conocido como el “auqui” o príncipe, hijo y sucesor del inca quiteño.

Gracias a la investigación realizada por Tamara Estupiñán²⁶ sobre el testamento que dejó el “auqui”, se estableció que sus casas se encontraban en el sector que hoy corresponde a la llamada Plaza Victoria y, que sus chacras, se extendían hacia el occidente, actual sector de La Cantera y las laderas del Pichincha. Sus hermanos y parientes tenían sus moradas y predios anexos a las del Auqui, al sur y norte de la quebrada de Hullaguangahuayco (Jerusalén). Sitios que corresponden a los actuales barrios de San Diego y San Roque pero que, para entonces, eran parte de la parroquia que llevaba el segundo nombre.

Durante los siglos XVI y XVII las casas de la familia Atahualpa fueron las más importantes y vistosas de la parte occidental de la ciudad. Viviendas que ostentaban una arquitectura híbrida o mixta, ya que combinaban elementos arquitectónicos netamente andinos con los de origen hispánico-andaluz. Atrás de dichas casonas, en la parte alta de San Roque, se ubicaron las sencillas casas de la servidumbre de los Atahualpa, sus yanaconas y los yanaconas de los franciscanos y españoles.

En los s. XVII y XVIII, la parroquia de San Roque, se convirtió en el locus del contrapoder, es decir, la sede de una serie de levantamientos y rebeliones en contra del poder colonial instituido. Sus vecinos, indios y mestizos, calificados todos ellos como “ínfima plebe”, se caracterizaron por su radicalidad, en la medida que levantaron ciertas causas que iban desde recuperar los antiguos derechos y privilegios que había perdido la élite indígena hasta el deseo de expulsar a los españoles y nombrar un rey propio de estas tierras. Tal radicalismo fue alimentado e inspirado por el proyecto de regreso

26 Tamara Estupiñán “Testamento de Don Francisco Atahualpa”, en: *Revista Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. Año 1. No. 1. Banco Central del Ecuador, Quito, 1998.

del inca; sueño gestado a partir de la promesa realizada por Atahualpa el día mismo de su ejecución en Cajamarca.

Don Antonio Florencia e Inga

Hasta por lo menos el s. XVII, la idea del regreso de Atahualpa se mantuvo plenamente vigente en la ciudad de Quito, gracias a la labor de los descendientes del inca, pero manejada con discreción y cautela. Solamente la serie de acontecimiento vinculados a un extraño personaje llegado a Quito en 1666, han permitido evidenciar dicha actividad.

En el s. XVI, la idea del regreso del inca y del regreso a los tiempos dorados de los hijos del sol, se extendió por todo el territorio del antiguo Tahuantinsuyo. Sin duda, a más de conocerse la promesa de Atahualpa, la rebelión de los incas de Vilcabamba, liderada por Manco Inca y sus hijos, contribuyó notablemente a mantener vigente dicha utopía. A ello habría que sumar la labor de los mestizos hijos de las princesas incas como Blas de Valera²⁷ y el Inca Garcilaso²⁸ en el Perú, o Diego Lobato de Sosa²⁹ en Quito, que escribieron sendos libros para mantener viva la memoria inca, así como para poner en valor su cultura y ennoblecer dicho pasado.

Según las investigaciones realizadas por la historiadora italiana Laura Laurencich Minelli³⁰ quien descubrió en Nápoles unos

27 Cronista mestizo del Perú, escribió sobre los incas. Fue hijo del conquistador español Luis Valera y de la indígena chachapoyana Francisca Pérez. Su padre participó en la conquista de esa región bajo el mando de Alonso de Alvarado y fue encomendero de las localidades de Chibalta y Tiapulli. Ver en: Real Academia de la Historia, *Biografías*, en: <http://dbe.rah.es/biografias/4798/blas-valera> (23-07-2018)

28 Fue uno de los primeros mestizos de aquella tierra. Su padre fue el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, descendía una ilustre familia extremeña. Su madre se llamaba Isabel Chimpu Ocllo sobrina carnal del inca Huaina Cápac. Ver en: José Durand, *El Inca Garcilaso de América*, Serie Perulibros, Lima, 1988, p.10.

29 Fue hijo del capitán español Juan de Lobato y de Doña Isabel Yarucpalla, natural del Cusco y una de las principales esposas de Atahualpa...Diego Lobato fue reconocido como un virtuoso cura de indios y como el mejor predicador en su lengua materna, el quichua. Ver en: Segundo Moreno Yáñez, "La etnohistoria y el protagonismo de los pueblos colonizados: contribución en el Ecuador", pp.53-73, en *Revista Ecuatoriana de Historia Procesos*, N°5, Corporación Editora Nacional, Quito, 1994, p.55

30 Laura Laurencich Minelli, *Exsul Immeritus Blas Valera. Populo Suo e Historia et Rudimenta*

asombrosos documentos relacionados con Blas de Valera, quien habría forjado una variante especial del proyecto del regreso del Inca. Para el genial jesuita mestizo nacido en Chachapoyas, la única posibilidad de reinstaurar el gobierno de los incas, exigía el apoyo de la Iglesia Católica pero sin la presencia de la Corona Española. Es decir, un nuevo Tahuantinsuyo, sin la presencia de colonizadores ibéricos, pero eso sí bendecido y protegido por la iglesia y la fe cristiana, de idéntica manera como lo planteó Felipe Guamán Poma de Ayala en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno*.³¹ De ahí que en los documentos de Nápoles se afirme que atrás del autor indígena estuvo Valera. La propuesta de este, habría derivado más tarde, en el proyecto de las misiones jesuíticas.

A la par con la acciones de aquellos intelectuales, surgieron movimientos populares como la rebelión del Taqui Oncoy en 1560 en Ayacucho que siguió alimentado la idea de restauración del ordenamiento social y político andino desarticulado por los conquistadores españoles, lo que supondría, en pocas palabras, el fin del avasallamiento indígena. Este proyecto cobró nuevo vigor a raíz de los acontecimientos protagonizados por el Inca Pedro Bohórquez en el año de 1657.

Bohórquez fue el primer pretendiente incaico activo después de Túpac Amaru I, estableciendo su reinado en Tucumán. Si bien se trató de un aventurero andaluz que quiso sacar provecho de aquella suplantación, curiosamente terminó abrigando la causa indígena de los calchaquíes para lo cual se empeñó en preparar un gran levantamiento indígena que fue truncado por las autoridades coloniales. No obstante, la idea de regreso del inca, esta vez, en la persona de Bohórquez se regó por todo el mundo andino incluida la Audiencia de Quito. Las investigaciones de Espinosa Fernández de Córdova³² evidencian que un vecino de aquellos tiempos del barrio de San Roque,

Linguae Piruanorum. Nativos, jesuitas y españoles en dos documentos secretos del siglo XVII, Yoplact serigraf, Chachapoyas, 2009.

31 Felipe Guamán Poma de Ayala, editor Franklin Peasens, *Nueva crónica y buen gobierno*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.

32 Carlos Espinosa Fernández de Córdova, "La mascarada del Inca", en *Revista Miscelánea histórica-ecuatoriana*. Banco Central del Ecuador, Quito, 1989.

refirió que en el año de 1661 un indio cuzqueño, con una santa imagen, recorría la Audiencia de Quito, proclamando que “venía como embajador del Inca y que estuviesen prevenidos (los indios) para cuando viniese el Inca a sacarlos del cautiverio”; señalado que “había de haber grandes guerras, y el inca Pedro Bohórquez había de entrar por la Villa de Archidona con su gente”.³³

De esta manera, la idea del regreso del inca en Quito, resurgió con nuevos bríos por entonces y, probablemente, empató o impulsó un nuevo plan que ideó la familia Atahualpa, para propiciar el tan anhelado regreso de su ancestro.

A mediados de 1666 y procedente de Lima llegó a Quito Don Alonso Florencia Inca, quien arribó a la Audiencia para posesionarse del cargo de Corregidor de Ibarra. Dicho personaje se presentó como “nieto del Inca” por línea materna, del linaje de Huáscar. Apenas llegó a la ciudad, se dirigió a la casa de la anciana Isabel Atahualpa, nieta de don Francisco “El Auqui”, a quien el visitante llamaba “tía” y cuya vivienda se ubicaba en el barrio de San Roque, probablemente en la Calle de la Cantera. La familia de Don Alonso estaba emparentada con la familia de Isabel, cuya madre: doña Juana Atahualpa había nacido en el Cuzco, siendo hija de Don Francisco en una coya cuzqueña. La madre de Don Alonso, a quien Isabel llamaba también “tía”, había mantenido correspondencia con su sobrina quiteña desde fines del s. XVI hasta el año de su muerte acaecida en el Cuzco el año de 1640. Después de esa fecha, sus hijos Josef y Alonso Florencia retomaron la correspondencia con su tía quiteña.³⁴

Que alguien como don Alonso, un descendiente más de los linajes incas mezclados con criollos plebeyos, haya conseguido un corregimiento, fue sin duda cosa excepcional para un mestizo de mediano estatus en la sociedad colonial de ese entonces. ¿Cómo lo logró? En primer lugar, consiguiendo el reconocimiento de su ascendencia y obteniendo el dinero suficiente para pagar una suerte de póliza de fiel cumplimiento del cargo, llamada por entonces

³³ Manuel Espinosa Apolo, *Insumisa Vecindad. Memoria política del barrio de San Roque*, Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito, 2009.

³⁴ *Ibíd.*

“fianza”. Tal póliza como lo revela la investigación de Espinosa Fernández de Córdova,³⁵ fue pagada por la familia Atahualpa, específicamente por Pedro Martínez Cabeza de Vaca esposo de Doña María González Atahualpa. Este hecho lleva a conjeturar que bien pudo ser la misma familia Atahualpa la que escogió, persuadió y posibilitó la posesión de don Alonso como corregidor, al ser parte de una estrategia elaborada en función del proyecto del regreso del Inca.

Un somero análisis sobre los hechos que rodearon a Don Alonso, permite visualizar y comprender esta estrategia. En primer lugar, la posibilidad de ser la máxima autoridad de Ibarra, lo relacionaba directamente con el lugar en que Atahualpa fue coronado: Caranqui; lugar de importancia simbólica fundamental para la panaca del Inca. En segundo lugar, su plan de gobierno respondía estrictamente a los intereses de la extensa red familiar de los Atahualpa, como lo dejó bien en claro el mismo don Alonso ante su tía Isabel. Esto es: afirmar su autoridad destacando su linaje inca y velar en el ejercicio de sus funciones, antes que nada, por los intereses de sus familiares, los curacas y la sociedad indígena en general del Corregimiento de Ibarra y sus alrededores.

La investigación de Espinosa Fernández de Córdova,³⁶ da cabal cuenta de cómo la noticia de su arribo y su presencia misma, suscitó grandes expectativas en la sociedad indígena de entonces y específicamente en la red familiar de los Atahualpa que se extendía desde Latacunga a Ibarra. En ese trayecto, Don Alonso recibió grandes muestras de júbilo e incluso veneración en los pueblos indios por los que pasó. Bajando de Mojanda por el camino real, se encontró con una serie de arcos triunfales decorados con flores y colocados a ciertos intervalos del trayecto. Al llegar al ejido del pueblo de San Pablo fue recibido por una procesión de indios que llevaban en andas figuras pantomímicas del Inca y la Palla, mientras algunos chasquis barrían el camino abriéndole paso; rito prehispánico que se reservaba exclusivamente para el Inca. La comitiva indígena de San Pablo le ofreció un gran banquete y en el desarrollo del mismo Don

35 Carlos Espinosa Fernández de Córdova, op. cit.

36 Ibid.

Alonso proclamó que era descendiente de los antiguos soberanos del Tawantinsuyo.

Idéntico recibimiento le fue conferido en Ibarra, mientras las autoridades españolas, civiles y eclesiásticas, miraban con asombro, recelo y preocupación el interés y la participación efusiva de las comunidades indígenas en la bienvenida al nuevo corregidor, como nunca antes había ocurrido con autoridad española alguna.³⁷

En los agasajos de que fue objeto, así como en las posteriores visitas que realizó en calidad de autoridad a los pueblos de indios, Don Alonso proclamó con énfasis ser descendiente de los incas, invocando el pasado incaico que, como funcionario colonial, estaba en la obligación de reprimir por considerarse época pagana. Al mismo tiempo solía mostrar una colla o camiseta de “cumbi” (tejido de vicuña) advirtiendo que había pertenecido al Inca. Y como si esto hubiese sido poco, se proclamó “rey de los indios” y expuso su expectativa de recuperar la autoridad como Inca en tanto descendiente de éste. En su residencia en Ibarra, en cambio, exhibía junto con las armas reales que Carlos V permitió utilizar a los descendientes incas, un cuadro genealógico que representaba la conexión de Don Alonso con los últimos soberanos del Tawantinsuyo.

Por último, resultó que en los actos oficiales, el nuevo corregidor de Ibarra daba mayor importancia a los caciques locales que a los funcionarios civiles y religiosos de la ciudad, en especial a los regidores del Cabildo, a quienes trataba con altivez y desprecio. Comportamiento que insufló los ánimos de la sociedad indígena del corregimiento. De ahí que en la celebración del carnaval de Ibarra, en febrero de 1667, los indios acometieron contra los vecinos blancos de la villa con hondas, exigiéndoles acatar la autoridad y disposición del nuevo corregidor.

Todos estos hechos ocasionaron gran intranquilidad en las autoridades coloniales, que vieron en dichas manifestaciones el inicio de un gran levantamiento. Sin embargo, al no contar con pruebas contundentes, terminaron acusando a Don Alonso Florencia e Inga de propiciar antiguos ritos y ceremonias, inculpación que contenía implícitamente la imputación de promover idolatrías.

37 Ibid.

De esta manera, se levantó un proceso en contra del Corregidor de Ibarra que empezó en febrero y terminó en junio de 1667 en la cámara de la Real Audiencia de Quito, luego del cual fue encarcelado y remitido, en agosto de ese mismo año a la Audiencia de Lima para que se dictara su sentencia. Sus huellas se pierden el momento en que fue entregado en Guayaquil a Antonio de Torres, capitán de la fragata Juan Bautista, con destino al Callao, sin que se conozca el desenlace de su historia.³⁸

A partir de los acontecimientos suscitados en torno a la figura de Don Alonso, quedó en evidencia, la continuidad y tenacidad de la gestión de la parentela del inca Atahualpa. Dicho linaje seguía empeñado en propiciar su regreso, manteniendo viva su memoria y realizando gestiones específicas para crear las condiciones políticas y simbólicas favorables a la restauración incaica.

Las resonancias del regreso del inca en los levantamientos plebeyos del s. XVIII e inicios del s. XIX

Por intermedio de Roque Ruiz, indio perceptor de San Roque que llegó a ser el más estrecho colaborador de don Alonso Florencia e Inga, volvió a alimentar el ánimo rebelde de los sanroqueños con sueños milenaristas y, de alguna forma, a los pueblos de indios del centro y norte de la sierra del actual Ecuador.

La idea del regreso del inca se mantuvo plenamente vigente y de forma manifiesta en la población indígena de dicha región durante todo el s. XVIII. De ahí que algunos caciques del centro de la sierra, como don Diego Usca principal del pueblo de Chambo, seguía en 1750 anunciando el regreso del Inca. Aun en la segunda mitad del s. XIX, en levantamientos indígenas como el liderado por Daquilema en Cacha, se expresaban resonancias del proyecto milenarista andino, cuando su cabecilla fue proclamado *guaminga* o capitán del inca.

La presencia incuestionable de aquella utopía en la población indígena del campo y la ciudad, que se tradujo en una agitación po-

38 Manuel Espinosa Apolo, *Insumisa Vecindad. Memoria política del barrio de San Roque*, Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito, 2009.

lítica que hacían tambalear los fundamentos de las autoridades coloniales haciendo temer un retorno del Inca y un posible restablecimiento del imperio, puso en alerta a las autoridades civiles y religiosas católicas de la Audiencia. Por otra parte, a inicios del s. XVIII, el creciente descontento social estaba siendo alimentado por la crisis obrajera, las catástrofes naturales y las reformas borbónicas. En esas circunstancias el poder colonial a través de la orden franciscana puso en marcha una estrategia persuasiva y disuasiva dirigida a indígenas y mestizos, basada en el tema religioso y específicamente iconográfico. De esta forma, la orden franciscana recurrió al tema mariano, esta vez, a la Virgen Inmaculada. A través del escultor Bernardo de Legarda, reelaboraron la representación de dicha imagen, la que se expuso ahora como una entidad combativa. La llamada “Virgen de Quito”, pisaba ya no una serpiente sino un dragón al cual sujetaba con una cadena. El dragón era una clara alusión a Amaru y, por tanto, al Inca Atahualpa. Pues, los franciscanos estaban muy empapados de la profecía de Atahualpa y de su regreso bajo la forma de la entidad mítica andina. Pues, ellos habían tutelado y educado a su hijo don Francisco Tupatauchi, más conocido como el auqui³⁹ y al resto de sus descendientes, los mismos que habían sido enterrados en el convento hasta 1667. Además, guardaban clara memoria de que su convento se levantó sobre edificaciones incas.⁴⁰De ahí que franciscanos como fray Fernando de Coser en el s. XVII y Diego de Córdoba Salinas en el s. XVIII, destacarían precisamente este hecho, en sus escritos.⁴¹

Siendo así y como bien lo ha destacado Constanza Di Capua⁴², la Inmaculada de Legarda se hizo más que con propósitos devocionales con la finalidad de encarnar cierta simbología del poder católico frente a la mitología histórico-andina. En otras pala-

39 Auqui es una voz aymarará que significa padre y por extensión anciano. Ver en: Federico Aguiló, *El Hombre del Chimborazo*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1992, p.95.

40 Es muy probable que dichas edificaciones correspondieran al Amarucancho.

41 Marín de Terán, L. y Pino Martínez, I. (2005). *Algunas reflexiones sobre el Ecuador prehispánico y la ciudad inca de Quito*. Sevilla: Centro de Estudios Quito, Juan de Andalucía

42 Constanza Di Capua, *De la imagen al ícono. Estudios de arqueología e historia del Ecuador*, Abya-Yala, Quito, 2002.

bras, el mensaje que exponía dicha imagen fue doble. Por un lado teológico: la madre de Jesús como vencedora del pecado (serpiente) y, el mensaje político: establecer una barrera simbólica de advertencia y conjuro para disuadir y evitar el retorno de Atahualpa como Amaru con el propósito de reclamar o reconquistar su poder usurpado e iniciar una venganza. Desde 1734, en que Bernardo de Legarda terminó de esculpir su Inmaculada o Virgen de Quito, ésta se utilizó como conjuro defensivo contra una posible insurrección de los colonizados bajo el emblema del Amaru. Siglos antes, la misma imagen, en España había cumplido una función simbólica de confrontación y de victoria frente a la supremacía árabe, claramente expresada en el gesto de pisar la media luna del Islam. Por tanto, se trataba de un viejo recurso o estrategia ya aplicada y probada por la Iglesia.

Podemos decir que, en parte, la operación iconográfica franciscana fue exitosa. Durante la primera mitad del s. XVIII, se tornó evidente la manipulación de que fue objeto la plebe de Quito y especialmente del barrio de San Roque por parte de la orden franciscana, quienes usaron a dichos vecinos como apoyo social de sus reyertas internas, como quedó evidenciado en los levantamientos de 1747 y 1748. En esos momentos, como destaca Minchom,⁴³ el visitador franciscano venido de Lima a auditar los negocios de la orden, particularmente los relacionados con la producción de aguardiente, realizó una crítica furibunda a las autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad. En su actitud impugnativa y radical, alimentó la idea del fin del mundo y fortaleció una suerte de mesianismo milenarista, que ya estaba presente en el proyecto de regreso del inca. En esas circunstancias, en la plebe de San Roque, cobró nuevo impulso los deseos de justicia y el odio generalizado a las autoridades coloniales, afirmándose un sentimiento anti-peninsular que se expresó claramente en los posteriores levantamientos en los que se proclamó la expulsión e incluso la muerte de los españoles. De esta manera, dichos deseos populares empataron, dieron continuidad y nuevo aliento a los objetivos centrales del proyecto de regreso del inca.

43 Martín Minchom, *El pueblo de Quito 1690-1810*, Fonsal, Quito, 2007.

En los hechos acaecidos el 22 de mayo de 1765 en la llamada “Rebelión de los Estancos”, cuando se insubordinó la plebe de los barrios de la ciudad, liderados por los de San Roque, dichos propósitos nuevamente se volvieron explícitos. Por entonces, el gobierno colonial llevaba adelante la estatización del negocio del aguardiente y la introducción del impuesto a las transacciones comerciales o de la alcabala, ante lo cual los sectores populares quiteños reaccionaron con beligerancia. En Quito, el negocio del alcohol era un importante dinamizador de la economía interna y estaba controlado por una extensa red de intereses locales que incluía a hacendados, trapicheros, arrieros, pulperos y, finalmente, clientes y consumidores. Precisamente, el Estado colonial quiso dismantelar esta red. En esas circunstancias, el 22 de mayo de 1765 la vecindad de San Roque, convocó a la de San Sebastián y San Blas y en conjunto atacaron e incendiaron la Casa de La Aduana. Un mes más tarde libraron otra gran batalla por el control de la plaza principal de la ciudad, que terminó con la expulsión temporal de los españoles peninsulares de la ciudad. Sus casas fueron saqueadas y el gobierno colonial capituló y entregó las armas al pueblo.

A partir de entonces, la autoridad efectiva de la ciudad pasó a las manos de los mismos quiteños. Los levantados nombraron a ciertos criollos respetados como capitanes de los barrios, quienes intentaron canalizar y apaciguar la agresividad del pueblo que se manifestaba periódicamente en renovados ataques a la propiedad y en el intento de controlar los desplazamientos de los europeos. En ese clima de sedición se hicieron llamamientos a la independencia, e incluso se propuso al conde de Selva Florida: Don Manuel Ponce de Guerrero, capitán de San Roque, como monarca. Personaje que rechazó tal designación.⁴⁴

El odio contra los españoles que se manifestó en el saqueo de sus casas y su expulsión de la ciudad, así como el deseo de nombrar a un rey o gobernante de estas tierras, fueron claras manifestaciones del proyecto milenarista andino. Aunque en Quito, para entonces, esta utopía había sido satanizada gracias al mensaje ico-

⁴⁴ Carlos Espinosa Fernández de Córdova, op. cit.

nográfico presente en la Virgen de Legarda, dicho mensaje no caló en todos los indios y cholos de San Roque.

En efecto, más tarde en la coyuntura de la llamada “Revolución Quiteña” y, específicamente, a inicios de noviembre de 1812, cuando la caída de la ciudad en manos del ejército realista dirigido por Toribio Montes era inminente, dichas ideas volvieron a expresarse con nitidez. En esas circunstancias, cuando la ciudad entera, incluidas mujeres y niños resistían al ejército del Rey dirigido por Toribio Montes, ciertos indios y cholos de San Roque quisieron llevar las cosas al límite extremo. El zapatero Tamango y el carnicero Capa Redonda, que serían ejecutados días más tarde por los españoles, haciendo gala de aquella radicalidad que caracterizó al milenarismo andino, propusieron autoproclamar un rey, para luego proceder al exterminio de todos los blancos chapetones que se habían quedado en Quito.⁴⁵

Las intenciones de nombrar un nuevo rey, un monarca de estas tierras, ya sea un criollo como sucedió en 1765 o un indio en 1812, fueron la mejor prueba de un sentimiento antiespañol y anticolonial. Quizá dichas propuestas parezcan improvisadas, pero en realidad no lo fueron, por cuanto estuvieron relacionadas con la vieja idea del regreso del inca, que representaba al rey de esta tierra. Nombrar a un rey no inca, aunque pueda expresar un cierto grado de revisión u olvido de la idea inicial, en realidad no expresó ni más ni menos que la necesidad de autogobierno e instauración de un nuevo orden social y político distinto al colonial europeo.

A inicios del s. XIX, en el mismo barrio de San Roque, otrora sede de la familia Atahualpa, seguían vivas las resonancias del proyecto del regreso del inca, ahora bajo la forma de un proyecto popular anticolonial.

Conclusiones

Por último, es pertinente advertir un dato que si bien, a simple vista, resulta desconcertante pudo estar conectado con la idea

⁴⁵ Martín Minchom, *El pueblo de Quito 1690-1810*, Fonsal, Quito, 2007

del regreso del Inca, se trata del comportamiento de los indígenas de Otavalo e Ibarra durante el terremoto del 16 de agosto de 1868. Algunos testigos, como Joseph Kolberg⁴⁶ refirieron consternados el comportamiento de algunos indígenas, quienes en medio de la catástrofe, intentaron matar o asesinaron a algunos sobrevivientes blancos, al parecer, para quedarse con sus pertenencias. No obstante, si tenemos en cuenta que en el pensamiento andino el sismo es una manifestación del despertar de Amaru y el inicio de la destrucción que antecede a la restauración y al cambio que presupone un pacha-cuti, tal comportamiento bien pudo inscribirse en la idea de actuar de tal manera para contribuir al anhelado cambio. Este comportamiento no era nada nuevo en los Andes equinociales, pues ya en 1797 cuando se sucedió un cataclismo geológico, en que se juntaron erupciones volcánicas y terremotos, los indígenas del centro de la sierra se levantaron tratando de eliminar a los españoles que habían escapado de dicha catástrofe.

Todos estos hechos hablan claramente del trabajo arduo y eficiente que realizó la panaca de Atahualpa. Aquella larga y extensa parentela que se fue tornando difusa a fines del s. XVII. Si duda, aquella red familiar cumplió su cometido y compromiso: mantener viva la memoria de Atahualpa, difundiendo su promesa de regreso, al mismo tiempo, que promovió una serie de acciones rituales para contribuir a la reanimación del camaquen del inca. Fueron esas acciones las que mantuvieron intacto por siglos el sentimiento emancipador y, por tanto, el anhelo de poner fin a la subyugación indígena e instaurar nuevamente el reino de los incas.

Queda a claro, que el sentimiento de animadversión contra los peninsulares, así como la instauración de un gobierno propio y soberano, surgieron en los sectores subalternos de la sociedad colonial. En parte como contagio o contaminación, pero además como acción dirigida y preconcebida por los seguidores y descendientes de Atahualpa influencia que, pasó a los indígenas del centro-norte

⁴⁶ Joseph Kolberg, "1868. El gran terremoto de Ibarra", en: Espinosa M. (editor) *Historia de los terremotos y las erupciones volcánicas en el Ecuador*, Colección Memoria 6, Taller de Estudios Andinos, Quito, 2000.

de la sierra y de éstos a la plebe de los barrios de Quito, para incidir finalmente en el segmento criollo de la Audiencia. En este último, dichas ideas terminarían por formularse como guerra a muerte contra España y la necesidad de conformar un Estado soberano frente a España. No obstante, en cuanto a su carácter emancipador, el proyecto independentista criollo se quedó corto frente a la utopía milenarista andina, que persiguió no solo la independencia político-administrativa de España, sino la independencia cultural de dicha metrópoli y la reinstauración del régimen político-social anterior a la llegada de los españoles que sirvió de fuente de inspiración para el socialismo y el comunismo utópico del Renacimiento y la Ilustración europea: el buen gobierno del Inca.

Quito, a 14 de noviembre de 2017

Bibliografía

- BARRAZA LESCANO, Sergio, "La dinastía prehispánica de Fernando de Montezinos: identificación de su fuente", en: *Construyendo historias. Aportes para la historia hispanoamericana a partir de las crónicas*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005.
- BURGOS GUEVARA, H., "Recorrido por el Quito Prehispánico", en: *Quito prehispánico*. Quito: MAE. Museo Archivo de Arquitectura. Provincia de Pichincha, 2008.
- CARVALHO-NETTO, Paulo, *Diccionario del Folklore Ecuatoriano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1964.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Crónica del Perú*, tercera parte, tercera edición, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia Nacional de la Historia, 1996.

DI CAPUA, Constanza, *De la imagen al ícono. Estudios de arqueología e historia del Ecuador*, Abya-Yala, Quito, 2002.

ESPINOSA APOLO, Manuel, *Insumisa Vecindad. Memoria política del barrio de San Roque*, Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito, 2009.

-----, "La yawirka emblema y símbolo del Quito prehispánico", ver en: https://www.academia.edu/9050378/LA_YAWIRKA_emblema_y_s%C3%ADmbolo_del_Quit_o_Prehisp%C3%A1nico. (s.f)

ESPINOSA FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Carlos, "La mascarada del Inca", en *Revista Miscelánea histórica-ecuatoriana*. Banco Central del Ecuador, Quito, 1989.

ESTUPIÑÁN VITERI, Tamara, "Testamento de Don Francisco Atahualpa", en: *Revista Miscelánea Histórica Ecuatoriana*, Año 1, No.1, Banco Central del Ecuador, Quito, 1998.

-----, *Tras las huellas de Rumiñahui...*, FONSAI, Quito, 2003.

-----, "Los Sigchos, el último refugio de los incas quiteños. Una propuesta preliminar", en: *Boletín del Instituto de Estudios Andinos*, 2011.

-----, "Mallqui-Machay, la última morada de Atahualpa", en: *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. XC, No. 187, ANH, Quito, 2012.

GIL GARCÍA, Francisco, "La serpiente: dimensiones de una divinidad subterránea en los Andes", en: *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana*, Fundación Joaquín Díaz, España, Valladolid, 2017.

KOLBERG, Joseph, "1868. El gran terremoto de Ibarra", en: ESPINOSA M. (editor), *Historia de los terremotos y las erupciones volcánicas en el Ecuador*, Colección Memoria 6, Taller de Estudios Andinos, Quito, 2000.

LAURENCICH MINELLI, Laura, *Exsul Immeritus Blas Valera. Populo Suo e Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum. Nativos, jesuitas y españoles en dos documentos secretos del siglo XVII*, Yoplact serigraf, Chachapoyas, 2009.

MARÍN DE TERÁN, L. y Pino Martínez, I., *Algunas reflexiones sobre el Ecuador prehispánico y la ciudad inca de Quito*. Sevilla: Centro de Estudios Quito, Juan de Andalucía, 2005.

MERIZALDE, Neptalí, *Tradiciones Quiteñas*, Impreso por José Roberto Defáz, Quito, 1935.

MINCHOM, Martín, *El pueblo de Quito 1690-1810*, Fonsal, Quito, 2007.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, J. [1620], *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*, edición de Pierre Duviols y César Itier Cuzco: Institut Francaise D'Estudes Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993.



La Academia Nacional de Historia es una institución intelectual y científica, destinada a la investigación de Historia en las diversas ramas del conocimiento humano, por ello está al servicio de los mejores intereses nacionales e internacionales en el área de las Ciencias Sociales. Esta institución es ajena a banderías políticas, filiaciones religiosas, intereses locales o aspiraciones individuales. La Academia Nacional de Historia busca responder a ese carácter científico, laico y democrático, por ello, busca una creciente profesionalización de la entidad, eligiendo como sus miembros a historiadores profesionales, entendiéndose por tales a quienes acrediten estudios de historia y ciencias humanas y sociales o que, poseyendo otra formación profesional, laboren en investigación histórica y hayan realizado aportes al mejor conocimiento de nuestro pasado.

Forma sugerida de citar este artículo: Espinosa Apolo, Manuel, “DE ATAHUALPA COMO AMARU A LOS LEVANTAMIENTOS COLONIALES DE LA PLEBE EN QUITO. UNA NUEVA LECTURA DEL PROYECTO MILENARISTA ANDINO”, *boletín de la academia nacional de historia*, vol. XCV, N°. 198, julio – diciembre 2017, Academia Nacional de Historia, Quito, 2017, pp. 386-411.